معہ اضافہ جدیدہ
الابواب والتراجم لصحیح البخاری
تألیف
فضیلۃ الشیخ العلامۃ المحدث محمد زکریا ابن یحیی الکاندھلوی
تقدیم
فضیلۃ الشیخ السید ابی الحسن علی الحسنی الندوی
ایچ ایم سعید کمپنی
ادب منزل پاکستان چوک کراچی

لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ

معه اضافة جديدة

الأبواب والتراجم لصحيح البخاري

تأليف

فضيلة الشيخ العلامة المحدث محمد زكريا بن يحيى الكاندهلوي

تقديم

فضيلة الشيخ السيد أبي الحسن علي الحسني الندوي

ايچ-ايم-سعيد كمپنى
ادب منزل پاکستان چوک کراچی

ترجمة المصنف رحمه الله

هو حافظ القرآن وشيخ الحديث العلامة **محمد زكريا** ابن العلامة محمد يحيى ابن الشيخ الصالح محمد اسماعيل الكاندهلوي. وُلد لعشر خلون من رمضان سنة خمس عشرة وثلثمائة والف ١٣١٥هـ (الموافق ٢ فبرائر ١٨٩٨م) ليلة الخميس في الساعة الحادية عشرة ونشأ في تصون تام واخذه والده بمعالي الامور وعظم النفس والانقطاع الى العلم والعكوف على المطالعة والتحرز من قرناء السوء وعلو الهمة في طلب العلم والاقتصاد في المأكل والملبس وغير ذلك من فضائل الاخلاق ودقائق التربية التي يأخذ بها المربون الكبار صغارهم الذين يكون لهم شأن في المستقبل فنشأ على الانهماك في العلم والاستغراق في المطالعة واجهاد النفس وسهر الليالي والانجماع عن الناس، حريصا على العلم مستخفا بالمال عاكفا على المطالعة والتصنيف زاهدا في المظاهر واللذات.

دراسته بدأ حروف الهجاء على الدكتور عبد الرحمن المظفر نگري من اصحاب الشيخ الجليل مولانا رشيد احمد الگنگوهي وحفظ القرآن على والده، وكان يأمره ان يقرأ درسه مائة مرة، وقرأ بعض الكتب الاردوية مثل بهشتي زيور، ثم كتب الفارسية على عمه مولانا **محمد الياس**، وكتب الصرف على والده، ومكث في گنگوه الى سنة ثمان وعشرين هجرية، ثم جاء الى سهارنبور وقرأ هداية النحو والكافية والاربعين للشيخ ولي الله الدهلوي، وشرح الكافية للجامي، وترجمة عم والجزء التاسع والعشر من القرآن الكريم، والمنطق الى شرح التهذيب وذلك كله بين رجب سنة ثمان وعشرين وشعبان سنة تسع وعشرين، وقرأ في السنة التي بعدها القطبي ومير والفية ابن مالك والمقامات والحماسة. وفي السنة التي تلتها (شعبان ١٣٣٠ - شعبان ١٣٣١) قرأ مختصر المعاني ونور [illegible] وسلّم العلوم والميبذي وديوان المتنبي والسبع المعلقات والقدوري وكنز الدقائق معا. وفي السنة الدراسية التي تنتهي سنة ٣٢) قرأ مشكاة المصابيح وهداية الفقه (الاولين) وشرح معاني الآثار للطحاوي على والده، وديوان المتنبي والحماسة وشرح نخبة الفكر، وفي سنة ٣٣ قرأ شرح السلم لملا حسن وشرحه لحمد الله والحواشي الثلاثة للشيخ محمد زاهد الهروي المعروفة بالزوائد الثلاثة، والشمس البازغة واقليدس، وموطأ الامام مالك وموطأ الامام محمد وشرح معاني الآثار للطحاوي مرة ثانية على مولانا **خليل احمد**، وفي سنة ٣٤ قرأ سنن الترمذي وصحيح البخاري وسنن ابي داؤد والنسائي على والده، وفي سنة ٣٥ اشتغل بكل من الجامع الصحيح للبخاري وصحيح مسلم والسنن للترمذي وسنن ابي داؤد عند شيخه مولانا خليل احمد.

تدريسه عُيّن مدرسا في مدرسة **مظاهر العلوم** بسهارنبور في المحرم سنة ٣٥، وفي سنة ١٣٤١هـ فوض اليه تدريس ثلاثة اجزاء من صحيح البخاري بامر من الشيخ مولانا خليل احمد والحاحه، وظل يدرس مشكاة المصابيح الى سنة ١٣٤٤هـ وسافر الى الحجاز واقام هناك عاما، وعلى رجوعه من الحجاز بدأ يدرس سنن ابي داؤد وفوضت اليه دروس اخرى في الحديث والنصف الاول من صحيح البخاري، وبعد ما توفي مولانا عبد اللطيف مدير المدرسة الى رحمة الله تعالى وكان مشتغلا بتدريس صحيح البخاري، تولى تدريسه الذي هو مستمر فيه اطال الله حياته ونفع بعلومه.

وقد حج ثلاث حجات في معية شيخه الجليل، وكانت رحلته الاولى الى الحجاز في شعبان سنة ٣٨هـ ورجع في المحرم سنة ٣٩، والثانية كانت في شوال سنة ٤٤هـ وتوجه بعد الحج الى مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومكث هناك الى آخر ذي القعدة الحرام وحج الثالثة وفي شهر الله المحرم سنة ٤٦ رجع الى سهارنبور حيث هو مقيم بها.

تاليفه كان البدأ في تاليف بذل المجهود شرح سنن ابي داؤد من غرة ربيع الاول وكان الفراغ منه في شعبان سنة ٤٥هـ وكان للشيخ الجليل التوجيه والاشراف وله الجمع والتحرير، ثم اخذ في شرح الموطا للامام مالك شرحا وافيا، فجاء الكتاب في ست مجلدات كبار، واعجب العلماء واهل الصناعة بحسن تاليفه وتحري الصحة والدقة في نقل المذاهب ورعاية الصدق في ذكر الدلائل والحجج لها، والكتاب مأثرة علمية كبيرة، ووفقه الله سبحانه وتعالى لتاليف عدة كتب نافعة للمسلمين حازت قبولا عظيما ونقلت الى عدة لغات كالانجليزية واليابانية وغير لغات الهند، وانتشرت انتشارا واسعا ونفع الله بها خلائق لا يحصون منها كتاب خصائل نبوي، ترجمة وشرح الشمائل للترمذي وكتب الفضائل.

البيعة والاجازة اجازه الشيخ الجليل مولانا خليل احمد حين رجوع الشيخ المترجم من المدينة المنورة في الطرق الاربعة المعروفة، وكان ان حسر العمامة عن رأسه وامر مولانا السيد احمد المهاجر المدني بان يلويها على رأس الشيخ زكريا، وحرص الشيخ على اخفاء هذه الاجازة ولكن الشيخ الكبير مولانا **عبد القادر** الرائي بوري اذاع هذا في الناس وحث الطالبين على بيعته وظل الشيخ ممتنعا عن الاجابة، حتى امره عمه الجليل مولانا محمد الياس في مناسبة باخذ البيعة، فبايعه نسوة من اسرته، ثم تتابع ذلك.

منن الله تعالى عليه من منن الله تعالى عليه انهماكه في خدمة الحديث الشريف والعكوف عليه دراسة وتدريسا وتصنيفا وتاليفا، واختلط حبه والاشتغال به بلحمه ودمه، حتى صار ذلك علما عليه ولقبا اشهر من اسمه. ومن منحه تعالى حب شيخه له وايثاره اياه واختصاصه به وقد حاز ثقته ورضاه ودعواته الصالحة بحسن صحابته ووفائه وتفانيه في مرضاته، وكذلك لم يزل محببا اثيرا عند جميع الشيوخ كعمه الجليل مولانا محمد الياس ومولانا عبد القادر الرائي بوري ومولانا حسين احمد المدني وغيرهم من الشيوخ العظام والمعاصرين الكبار. ومنها ان الله سبحانه وتعالى اغناه عن الوظائف والمرتبات والاشتغال بالتكسب، ورزقه الاعتماد عليه والتوكل وعلو الهمة فلم يزل يدرس الحديث الشريف في المدرسة محتسبا متطوعا، لا يأخذ عليه اجرا ولا يتقاضى عليه راتبا. ومنها شدة اتباعه لسلفه الصالح وحبه وانتصاره لهم وتمسكه بمذهبهم وكراهته لمحدثات الامور والمذاهب والفتن والاشتغال بخاصة النفس في خدمة العلم والدين. ومنها علو الهمة في العبادة واحياء ليالي رمضان وتلاوة القرآن والمواساة والضيافة والاعانة على نوائب الحق وحمل الاثقال واداء الحقوق. بارك الله في ايامه ونفعنا بانفاسه.

كتبه حضرة العلامة الحاج مولانا (ابو الحسن علي الحسني الندوي) شيخ التفسير والحديث بدار العلوم الندوة لكهنؤ

التاسف الناشر هذا ومع الاسف الشديد اننا نطبع هذا الكتاب بعد ما توفي الشيخ رحمه الله وانتقل الى رحمة الله في اليوم التاسع والعشرين من شهر رجب سنة ١٤٠٢هـ الموافق ٢٤ من شهر مايو سنة ١٩٨٢م بعد صلاة العصر في مدينة الرسول الله صلى الله عليه وسلم فيا ليت لو تمكنا على طبعه قبل وفاته رحمه الله

ما كل ما يتمنى المرء يدركه — تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

احب الصالحين ولست منهم — لعل الله يرزقني صلاحا

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم الكتاب

من

صاحب التحرير والقلم فرع السلالة النبوية الاديب الاريب الحبر النبيل ذي التآليف الشهيرة والتصانيف الكثيرة فضيلة الاستاذ الشيخ ابي الحسن علي الحسني الندوي،

(معتمد دار العلوم ندوة العلماء لكهنؤ)

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيد المرسلين، وخاتم النبيين محمد وآله وصحبه اجمعين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين،

اما بعد! فمما تقرر عند المشتغلين بصناعة الحديث تدريساً وتصنيفاً وشرحاً وتحقيقاً، ان الابواب والتراجم في الجامع الصحيح لامير المؤمنين في الحديث محمد بن اسمعيل بن ابراهيم البخاري رحمه الله من ادق البحوث والمطالب ومن اعمقها غوراً، وابعدها مدى، حتى اشتهر بين العلماء ان فقه البخاري في تراجمه، واصبح ذلك شعاراً لهذا الكتاب يتميز به عن اقرانه الصحاح على جلالة قدرها وفخامة شانها واصبح مقياساً لفطنة العلماء وتوقد ذكائهم وسيلان ذهنهم وبعد غورهم واقتدارهم على فهم هذا الكتاب الجليل وحل عويص معضله، وفتح اغلاقه والتوصل الى مقاصد المؤلف، لا يشهد لمؤلف او مدرس ببراعة في العلم وتفوق في التدريس وسعة الاطلاع على الشروح والحواشي، واقوال الائمة والفحول من المحدثين وطول ممارسة لتدريس هذا الكتاب الشريف واضناء القوى، وافناء العمر في ذلك حتى يجمع له الشيء الكثير من هذا الباب، وينفرد بتوجيهات، وتعليلات تحل بها الالغاز، وتنفتح بها الاقفال وتخلو عنها بطون الاسفار، ولذلك عني بهذا الموضوع العلماء قديماً وحديثاً، واجالوا فيه قداحهم واركضوا في هذا السباق جيادهم واعتصروا في ذلك عقولهم الراجحة وعلومهم الراسخة ولا نعرف ادبياً او لغوياً تعمق في فهم بيت من الابيات، ومعرفة معنى من المعاني الشعرية والوصول الى غاية من غايات الشعراء مثل تعمق شراح الجامع الصحيح والمشتغلين بتدريسه في فهم مقاصد المؤلف وشرح كلامه،

ولا نعرف — على طول اشتغالنا بالتاريخ العلمي — مؤلفاً من مؤلفات العلماء او الحكماء عني به رجال ذلك الفن وعكفوا على حل عويصه وفك مشكلاته حتى شقوا فيه الشعرة، مثل ما عني علماء الحديث بالجامع الصحيح، وما ذلك الا لاخلاص مؤلفه لعلم الحديث الشريف وانقطاعه اليه، وجهاده في سبيله وتفانيه في ذلك، كما بينا ذلك في تقديمنا لمقدمة "لامع الدراري" وما ذلك كذلك الا لشدة عناية الامة الاسلامية بكل ما يتصل بالحديث النبوي ويتصل بالشخصية النبوية التي ضمن الله لها برفع الذكر وتخليد الاثر وارتفاع المنار ولسان صدق في العالمين حتى تخطت هذه البركة وسرت الى من اتصل به عن قريب او بعيد، فادركت كل من انخرط في سلك الرواة على مدى العصور والاجيال فرفعت عنه اللثام وازالت عنه لوثة النكارة او وصمة الجهالة، فدون في كتب اسماء الرجال، اسمه واسم ابيه وذكر كثير من اخباره وبحث عن نسبه ونسبته ودراسته ونشأته وامانته وعدالته حتى اصبح علماً يعرف — ومعرفة لا تنكر، وفاق في ذلك على كثير من المصلحين في امم اخرى، وكثير من العظماء والابطال، ومؤسسي الحكومات حتى قال احد المستشرقين الكبار وهو العالم الالماني، المعروف اسبرنجر في مقدمته بالانجليزية على كتاب الاصابة المطبوع في كلكته ١٨٥٣ء – ١٨٦٤ء ولم تكن فيما مضى امة من الامم السالفة كما انه لا توجد الان امة من الامم المعاصرة اتت في علم اسماء الرجال بمثل ما جاء به المسلمون في هذا العلم العظيم الخطر الذي يتناول احوال خمسمائة الف رجل وشئونهم[١] لم يقتصر هذا البر والرفد على الاولياء والمحبين من امته والخادمين لدينه وعلمه بل تعدى ذلك الى الاعداء الكاشحين والمناوئين لدينه فعرف به العالم كثيراً من اعدائه الالداء ممن طوتهم الجاهلية وطمستهم الايام فبقيت اسماؤهم وكثير من اخبارهم ببعض السيرة النبوية والحديث النبوي، ولولا هما لذهبت اخبارهم ادراج الرياح وطارت باسمائهم العنقاء فلا عجب اذا كان العصر الغابر والتاريخ الماضي يتمثلان ببيت الشاعر العربي ويخاطبان هذه السحابة التي مرت بهما فافاضت عليهما الحياة والنماء وينشدان ع

فما ذهب كما ذهبت غوادي مزنة

اثنى عليها السهل والاوعار

ولنعد الى الحديث فنقول وكان مظهراً من مظاهر هذه العناية الفائقة بهذا الكتاب الفذ عناية العلماء بتراجم الابواب في الجامع الصحيح فتناوله كل من شرح هذا الكتاب او علق عليه او عكف على تدريسه وافرد بعضهم رسائل تاليفات فات كثيراً من المورخين اسماؤها شان العلوم الاخرى ومن المؤلفات التي حفظت اسماؤها وجاءت الاشارة اليها ثلاثة مؤلفات في هذا الموضوع ذكرها الكاتب الچلپي المشهور باسم الحاج خليفة (م ١٠٦٧) في كتابه الشهير "كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون" وهي (١) كتاب الامام ناصر الدين علي بن محمد بن المنير الاسكندراني سماه "المتواري على تراجم البخاري"[٢] و(٢) "ترجمان التراجم" لابي عبدالله محمد بن عمر بن رشيد الفهري السبتي المتوفى سنة ٧٢١ه قال الچلبي وهو على ابواب الكتاب ولم يكمل،

[١] الرسالة المحمدية ص ٧١، دار الفتح ١٩٦٣ [٢] كشف الظنون ص ٣٦٥

(٣) حل اغراض البخاري المبهمة في الجمع بين الحديث والترجمة وهي مائة ترجمة للفقيه ابي عبدالله محمد بن منصور ابن حمامة المغراوي السجلماسي المتوفى سنة ٧٣٣ه سماه "مصابيح الجامع" واضاف الى هذه الكتب الثلاثة مسند الهند واستاذ الاساتذة فيها الشيخ عبدالعزيز بن ولي الله الدهلوي (م ١٢٣٩ه) كتاباً رابعاً في كتابه المفيد بستان المحدثين وهو تعليق المصابيح على ابواب الجامع الصحيح" لابي عبدالله بن محمد بن ابي بكر عمر القرشي المخزومي الاسكندراني الملقب ببدر الدين المعروف بالدماميني المتوفى سنة ٨٢٨ه[١] هذا ما اثر عن المتقدمين والائمة المحققين في البلاد الاسلامية العربية ومن المعروف ان علماء الهند قد سمت همتهم في خدمة علم الحديث وتفننوا فيها كل تفنن فكانت لهم في كل فن من فنونه وغرض من اغراضه جولة وقد انتهت اليهم رئاسة علم الحديث والصدارة في تدريسه ونشره في العصر الاخير فلا بد ان تكون لهم مؤلفات لم تصل الينا اسماؤها وجزى الله عنا وعنهم مؤلف كتاب "الثقافة الاسلامية في الهند" اذ حفظ لنا الشيء الكثير من مؤلفات علماء الهند في علم الحديث واستقصاها استقصاءاً كبيراً ولكنه لم يذكر مما الف في موضوع الابواب والتراجم الا رسالة[٢] لشيخ مشائخ الهند واستاذ الاساتذة وناشر علم الحديث في هذه الديار الامام ولي الله بن عبدالرحيم الدهلوي المتوفى سنة ١١٧٦ه وهي رسالة وجيزة المباني غزيرة المعاني تكاد تكون كلها اصولاً كلية ونكتاً حكمية ولب اللباب في فهم التراجم والابواب، شانه في كل موضوع يطرقه، وبحث يتناوله ومن المرجح ان مؤلف الثقافة لم يطلع على رسالة العلامة الشيخ محمود حسن الديوبندي (م ١٨ ربيع الاول سنة ١٣٣٩ه المعروف بشيخ الهند لانها طبعت بعد وفاة مؤلف الثقافة م سنة ١٣٤١ه

وهذا جل ما انتهى الينا من اخبار الكتب والرسائل في موضوع الابواب والتراجم للبخاري في الماضي وسر الغموض في هذه الابواب والتراجم تنوع مقاصد المؤلف الامام وبعد مراميه وفرط ذكائه وحدة ذهنه وتعمقه في فهم الحديث وحرصه على الاستفادة منه اكبر استفادة ممكنة فهو كنحلة حريصة تواقة مجتهدة ان تتشرب من الزهرة آخر قطرة من الرحيق ثم تحولها الى عسل مصفى فيه شفاء للناس،

وشان الامام البخاري مع الحديث النبوي الصحيح شان العاشق الصادق والمحب الوامق مع الحبيب الذي اسبغ الله عليه نعمة الجمال والكمال وكساه ثوباً من الروعة والجلال فهو لا يكاد يملأ عينيه منه وهو كلما نظر

[١] قال الشيخ عبدالحي الحسني في ترجمة الدماميني في نزهة الخواطر (الجزء الثالث) وله شرح على صحيح البخاري سماه مصابيح الجامع اوله الحمد لله الذي في قدمة السنة النبوية اعظم سيادة ذكر فيه انه الفه للسلطان احمد شاه المذكور وعلق على ابواب منه ومواضع يحتوي على غريب واعراب وتنبيه وقد دخل ابن الدماميني مدينة احمد آباد سنة ٨٢٠ه ولا بد ان يكون هذا الكتاب قد الف بين سنة ٨٢٠ه وسنة ٨٢٨ه [٢] طبعها باسم رسالة شرح تراجم صحيح البخاري دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد سنة ١٣٢٣ه وهي تقع في ٢٩ صفحة بالقطع المتوسط [٣] والكتاب يقع في ٢٧ صفحة وهو في اللغة الاردية وفي آخره نحو اربع صفحات بالعربية وهو بمذكرات معلم اشبه منه بكتاب مستقل طبع في مطبعة "الامان" في نگينة [illegible]

اليه اكتشف جديداً من آيات جماله فازداد افتتاناً وهياماً ورأى جماله يتجدد في كل حين واذا الوجه غير الوجه والجمال غير الجمال فلا قديم في الحب ولا اعادة عند المحب وصدق الشاعر ؎

يزيدك وجهه حسناً ٭ اذا ما زدته نظراً

ولذلك ترى الامام البخاري لا يكاد يشبع من استخراج المسائل واستنباط الفوائد والنزول الى اعماق الحديث واستقاط الدرر منه والخروج على قرائه بها حتى يذكر حديثاً واحداً اكثر من عشرين مرة وقد (١) روى حديث بريرة عن عائشة اكثر من اثنتين وعشرين مرة واستخرج احكاماً وفوائد جديدة

(٢) وروى حديث جابر قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة فابطأ بي جملي واعيا الحديث اكثر من عشرين مرة

(٣) وروى حديث عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى طعاماً من يهودي الى اجل ورهنه درعاً من حديد في احد عشر موضعاً وعقد له ابواباً وترجم لها[١]

(٤) وروى قصة موسى والخضر في اكثر من عشرة مواضع

(٥) واخرج حديث كعب بن مالك في تخلفه من غزوة تبوك في اكثر من عشرة مواضع وفوائده اكثر من خمسين،

(٦) وروى حديث اسماء في كسوف الشمس وخطبته صلى الله عليه وسلم في عشرة مواضع. وروى حديث ان من الشجر شجرة لا يسقط ورقها الحديث واستخرج منه فوائد جديدة[٢].

فكانه تاخذه النشوة والطرب عند رواية الحديث فلا يمل من اعادته وينشد بلسان الحال ؎

اعد ذكر نعمان لنا ان ذكره ٭ هو المسك ما كررته يتضوع

وكانه يتمثل ببيت الشاعر ؎

وحدثتنا يا سعد عنهم فزدتنا ٭ شجونا فزدنا من حديثك يا سعد

ثم يشتغل ذكاؤه الذي ضرب فيه بسهم وافر وتوقد ذهنه وتسيل قريحته فيفلت زمام التاليف ويرسل النفس على سجيتها ويستخرج من حديث واحد نتائج وفوائد لا تدور بخلد كثير من الاذكياء، وما ذاك الا لحدة ذهنه وافراط حبه ولم يزل الحب ملهماً للبدائع ملهباً للقرائح والمحب يقع على ما لا يقع عليه المتامل المرهق لجسمه المتعب لعقله وسر آخر للغموض في تراجم الابواب ان المؤلف الامام غير خاضع لاساليب تاليفية والقوانين الوضعية التي جرى عليها المؤلفون في فن الحديث في عصره وبعد عصره بل هو واضع طريقة خاصة في التاليف وامام مذهب خاص فهو لم يقتصر على ما يتبادر اليه الذهن من الاحكام الفقهية المستخرجة من الاحاديث شان اقرانه ومن سبقه من المؤلفين في علم الحديث والفقه بل يستخرج من الاحاديث فوائد علمية وعملية لا تدخل تحت باب من ابواب

[١] عمدة القاري للعلامة العيني جلد ٥ ص ٣١٥

[٢] نشكر لهذه الاحصائيات فضيلة الشيخ عبدالستار الاعظمي مدرس الحديث الشريف في دار العلوم ندوة العلماء.

الفقة المعروفة وقد احسن الاشارة الى ذلك اكبر شراح كتابه واعرفهم بمراده العلامة الحافظ ابن حجر العسقلانی فی مقدمة کتابه الفریدة "فتح الباري" قال ثم رای ان لا یخلیه من الفوائد الفقهیة والنکت الحکمیة فاستخرج بفهمه من المتون معانی کثیرة فرقها فی ابواب الکتاب بحسب تناسبها واعتنی فیه بآیات الاحکام فانتزع منها الدلالات البدیعة وسلک فی الاشارة الی تفسیرها السبل الوسیعة

قال الشیخ محی الدین نفع الله به لیس مقصود البخاری الاقتصار علی الاحادیث فقط بل مراده الاستنباط منها والاستدلال لابواب ارادها ولهذا المعنی اخلی کثیرا من الابواب عن اسناد الحدیث واقتصر فیه علی قوله فیه فلان عن النبی صلی الله علیه وسلم او نحو ذلک وقد یذکر المتن بغیر اسناد وقد یورده معلقا وانما یفعل هذا لانه اراد الاحتجاج للمسئلة التی ترجم لها واشار الی الحدیث لکونه معلوما وقد یکون مما تقدم وربما تقدم قریبا ویقع فی کثیر من ابوابه الاحادیث الکثیرة وفی بعضها ما فیه حدیث واحد وفی بعضها ما فیه آیة من کتاب الله وبعضها لاشئی فیه البتة وقد ادعی بعضهم انه صنع ذلک عمداً وغرضه ان یبین انه لم یثبت عنده حدیث بشرطه فی المعنی الذی ترجم علیه ومن ثمة وقع فی بعض من نسخ الکتاب ضم باب لم یذکر فیه حدیث الی حدیث لم یذکر فیه باب فاشکل فهمه علی الناظر فیه[1]

وقد زاد علی ذلک حکیم الاسلام الشیخ ولی الله الدهلوی فاحسن واجاد واوضح التفاوت الواقع بین افهام العلماء ومقاصد المؤلف الامام وکانه یقول بلسان الشاعر

نزلوا بمکة فی قبائل هاشم

ونزلت بالبیداء ابعد منزل

قال رحمه الله وکثیرا ما یستخرج الآداب المفهومة بالعقل بالکتاب والسنة والعادات الکائنة فی زمانه صلی الله علیه وسلم ومثل هذا لا یدرک حسنه الا من مارس کتب الآداب واجال عقله فی میدان آداب قومه ثم طلب لها اصلا من السنة[2]

ومن اکثر قراءة الجامع الصحیح درساً وتدریساً وانعم النظر فیه شهد بصدق شیخ الاسلام فیما قاله واصابته الصمیم ووجد شیئا کثیراً مما یتأدب به ویتخلق باخلاق الرسول صلی الله علیه وسلم وعادات الصحابة منثوراً فی ثنایا هذا الکتاب العظیم حتی یستطیع ان یستخرج منه کتابا آخر ویسمیه "الادب المفرد" او ما شابه وقد یستهین المختص بالفقه والحدیث بقیمة هذه الثروة العظیمة وقد یلتوی علیه فهمها وحکمة وضعها فی هذا الکتاب الذی افرد لجمع الاحادیث الصحیحة علی شروط الامام البخاری ولکن نظر المحب یختلف عن نظر غیره وقد اراد الامام البخاری ان یکون هذا الکتاب نبراسا للساری وصورة لما کان علیه الصحابة والمسلمون[3]

[1] مقدمة فتح الباری ص ٦ [2] شرح تراجم ابواب صحیح البخاری ص ٥ طبع حیدرآباد ١٣٢٣ھ

[3] فی عصر النبوة والسبب الثانی لتعقد بعض ما اورده فی هذا الکتاب من الابواب والتراجم والتوائها علی فهم کثیر من الشراح والمدرسین حتی قال الکرمانی ان هذا قسم عجز عنه الفحول البوازل من الاعصار والعلماء وهلا فاضل من الامصار فترکوها باعذار هو عدم اطلاع اکثرهم علی ما کان یسود فی عصره من آراء واقوال یشتد حولها الخصام ویکثر فیها القیل والقال وما ذهب الیه بعض معاصریه وهن تقدمه بقلیل من مذاهب فانه یعقد بابا ویاتی بترجمة وما قصده من ذلک الا نقض ما انتشر فی الناس وجری علیه العامة او نقل عن عالم وهو عنده مخالف للحدیث وما ثبت من السنة فهو یوری بذلک او ینظر الیه من طرف خفی ولا یتضح ذلک ولا یفهم سر ایراده له الا من اتسع علمه واحاط باکثر ما کان یوجد فی عصره من الاخلاق والعادات والاقوال والآراء وکذلک اطلع علی کتب معاصریه او من سبقه بقلیل کمصنف عبدالرزاق ومصنف ابن ابی شیبة وغیرهما وقد اشار الی هذه النکتة الشیخ ولی الله الدهلوی فی بعض مباحثه فی کتابه المتقدم ذکره اذ قال واکثر ذلک تعقبات وتبکیتات علی عبدالرزاق وابن ابی شیبة فی تراجم مصنفیهما اذ شواهد الآثار تروی عن الصحابة والتابعین فی مصنفیهما ومثل هذا لا ینتفع به الا من مارس الکتابین واطلع علی ما فیهما[4]

وسبب آخر لهذا الغموض والتعقد وعجز العلماء والشراح عن حله ومعاناتهم فی ذلک الشدة والمشقة حتی التجأ کثیر منهم الی تاویلات وتکلفات لا یسیغها الذوق السلیم حتی قال الباجی وانما اوردت هذا هنا لما عنی به اهل بلدنا من طلب معنی یجمع بین الترجمة والحدیث الذی یلیها وتکلفهم فی ذلک من تعسف التاویل ما لا یسوغ هو ان الکتاب لم یزل فی دور التنقیح والتهذیب والحذف والزیادة شان الکتب التی یعنی بها اصحابها اشد عنایة ویصبون فیها علمهم ویعتبرونها عمدة بضاعتهم ورأس مالهم وزادهم فی الآخرة وشان العلماء الذین لا یزال عقلهم فی نمو وعلمهم فی نمو فلا یزال عقلهم مشغولا بهذا الکتاب ولا یزال قلمهم یتناوله بالتحسین والتحبیر وحیاة الامام البخاری لم یکن فیها هدوء واستقرار بل کان ینتقل من بلد الی بلد ومن محنة الی محنة ومن جفاء الی جفاء حتی لقی ربه

ویدل علی ذلک ما نقله الامام ابو الولید الباجی المالکی فی مقدمة کتابه فی اسماء رجال البخاری فقال اخبرنی الحافظ ابو ذر عبدالرحیم بن احمد الهروی، قال حدثنا الحافظ ابو اسحق ابراهیم بن احمد المستملی قال انتسخت کتاب البخاری من اصله الذی کان عند صاحبه محمد بن یوسف الفربری فرایت فیه اشیاء لم تتم واشیاء مبیضة منها تراجم لم یثبت بعدها شیئا ومنها احادیث لم یترجم لها فاضفنا بعض ذلک. قال الباجی ومما یدل علی صحة هذا القول ان روایة ابی اسحاق المستملی وروایة ابی محمد السرخسی وروایة ابی الهیثم الکشمیهنی وروایة ابی زید المروزی مختلفة بالتقدیم والتاخیر مع انهم انتسخوا

[4] رسالة شرح التراجم للشاه ولی الله الدهلوی ص ٥

من اصل واحد وانما ذلک بحسب ما قدر کل واحد منهم فیما کان فی طرة او رقعة مضافة انه من موضع ما فاضافه الیه ویبین ذلک انک تجد ترجمتین واکثر من ذلک متصلة لیس بینها احادیث[5] وایده العلامة الحافظ ابن حجر صاحب "فتح الباری" فقال وهذه قاعدة حسنة یفزع الیها حیث یتعسر وجه الجمع بین الترجمة والحدیث وهی مواضع قلیلة جداً[6]

وعلی کل فهذه بعض اسباب لتعقد الابواب والتراجم فی هذا الکتاب الذی اعتنت به الامة اشد اعتناء بعد کتاب الله وصلت الیها دراسته قاصرة لمن لم یکن صاحب اختصاص فی فن الحدیث، وقد یکون اکثر من ذلک والاخر فی عالم العلم والتامل والبحث وفوق کل ذی علم علیم

ولم یزل الموضوع غضا طریا یطرقه کل باحث فی علم الحدیث وکل دارس ومدرس للجامع الصحیح وکان الموضوع فی حاجة بعد ضیاع کتب المتقدمین الاربعة التی تقدم ذکرها الی کتاب اکمل واشمل واجمع واوعی فجاء هذا الکتاب وافیا بالغرض مسعفا بالحاجة یصدق قول الاولین (کم ترک الاول للآخر) وکان المؤلف — بارک الله فی حیاته — قد ذکر فی کتابه "مقدمة کتاب لامع الدراری" کلما جاء من اصول الشیخ الامام ولی الله الدهلوی، والقواعد الکلیة للتطبیق بین الابواب والتراجم، وابواب لا ترجمة لها، وکذلک کل ما جاء فی رسالة الشیخ العلامة محمود حسن الدیوبندی وکلما وجد من فوائد فی دروس الشیخ الکبیر مولانا رشید احمد الکنکوهی وکذلک کلما وجده من اصول وقواعد فی کلام الحافظ ابن حجر، والقسطلانی، والحافظ العینی، فاستوعبها وزاد علیها مما کان خاطره ابا عذره، ولم یسبق الیه حتی بلغ عدد هذه الاصول والقواعد الکلیة الی سبعین اصلا وقاعدة فاحتوی علی علم غزیر لم نجده فی کتاب واحد — والغیب عند الله — فاقترحت علی المؤلف کما اقترح کثیر من تلامیذه نشر هذا الجزء وطبعه ککتاب مستقل فتقبل هذا الاقتراح مشکورا محسنا الی المشتغلین بتدریس هذا الکتاب العظیم بصفة خاصة، والخادمین لعلم الحدیث بصفة عامة مستحقا ثناءهم وتقدیرهم ودعواتهم الصالحة وما عند الله اوفی وابقی واعظم واجل، وکان قد تناول کل کتاب من کتب الجامع الصحیح وتکلم علی ابوابها وتراجمها بابا بابا، وترجمة ترجمة، فجاء الکتاب سفرا ضخما قد یقع فی عدة اجزاء، واصبح الکتاب موسوعة او دائرة معارف بالتعبیر الحدیث فی کل ما یتصل بالابواب والتراجم فی الجامع الصحیح للبخاری

[5] مقدمة فتح الباری ص ٦ [6] مقدمة فتح الباری ص ٦

مغنیا عن غیره وبذلک اغنی طلبة علم الحدیث ومدرسیه عن تتبع هذا الموضوع فی کل کتاب والتقاط الدر من کل بحر ووفر علیهم وقتاً طویلاً وعناءً کبیراً، ولا یعرف قیمة هذا الکتاب وما فتح الله به علی مؤلفه من الرای السدید والقول الصواب وما اتی به فیه من لباب المنقول وصفوة الاقوال ومحصول العقول والالباب، الا من مارس هذه الصناعة واشتغل بتدریس الکتاب مدة طویلة ولقی الجهد والعناء فی حل غوامضه وفک مشکلاته وقد قال القائل۔

" انما یعرف ذا الفضل من الناس ذووه "

وندعوا الله ان ینفع بهذا الکتاب طلبة العلم واساتذة الحدیث کما نفع بمؤلفاته الاخری وان یبارک فی حیاته وینفع به المسلمین ولیعز به العلم والدین وفی الاخیر نعترف لزمیلنا العزیز الاستاذ سعید الاعظمی الندوی بالاخلاص وبذل الجهد فی طبع هذا الکتاب والاشراف علی تصحیحه شانه فی مؤلفات الشیخ الاخری التی سعد بنشرها وطبعها فی مطبعة ندوة العلماء، وتقبل الله سعیه وجزاه خیراً.

ابو الحسن علی الحسنی الندوی

المسجد الجامع رائے بریلی۔ الهند۔

یوم الاربعاء ١١ جمادی الآخرة ١٣٩١ھ

الابواب والتراجم للبخاري

تاليف

فضيلة الشيخ العلامة المحدث محمد زكريا بن يحيى الكاندهلوي

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده ونصلي على رسوله الكريم

الحمد لله الذي قال وما اصدق قوله الكريم "وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها" والصلوة والسلام الاتمان الاكملان على من قال الله عز اسمه في حقه "لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم" وقال عز اسمه تبجيلا له "ولسوف يعطيك ربك فترضى" وعلى آله واصحابه واتباعه الى يوم القيمة الهداة للدين المتين. وبعد فيقول العبد المفتقر الى رحمة ربه الجليل عبده زكريا بن يحيى بن اسماعيل ان هذا العاجز مكث بفضل الله وكرمه من آخر سنة احدى وثلاثين وثلاث مائة والف الى سنة ثمان وثمانين وثلاث مائة والف من الهجرة مشغولا بالحديث الشريف درسا وتدريسا وتصنيفا وتاليفا ومن فضل الله تعالى وكرمه واحسانه انه جعلني مع ادناسي وانجاسي الظاهرة والباطنة مشتغلا بكلام رسوله المطهر المبارك. ولكنه لكثرة الامراض الروحانية والبدنية في سنة ثمان وثمانين في العاشر من ربيع الاول عند الفراغ من تاليف لامع الدراري حرمت من التصنيف والتاليف وفي شوال من السنة المذكورة لشدة نزول الماء بالعين الذي كان بدؤه منذ عشر سنين حرمت من تدريس صحيح البخاري كذلك فقدمت متأسفا على حرماني من الاشتغال بالحديث النبوي الى المدينة المنورة رجاء التمتع ببركاتها وفي اثناء اقامتي هنا جاش خاطري لطبع تاليفي القديم جزء حجة الوداع الذي كتبته سنة اثنتين واربعين كما ذكرت ذلك مفصلا في اختتام التاليف المذكور وعند رجوعي الى الهند سمعته من بعض اعزائي كما ذكر في اختتامه ايضا فبعد توضيح مجملاته وتفصيل اشاراته طبع مرتين في سنة تسعين بمجرد لطف الله وكرمه مع الحاق جزء العمرات اليه ثم في اواخر سنة تسعين قدر لي الحضور عند اقدام العالية فجال بخاطري مستبركا بهذه البقعة المباركة ان استمع الملاحظات التي جمعتها عند تدريسي لصحيح البخاري مما يتعلق بتراجمه من عزيزي الحاج المولوي عبد الحفيظ المكي سلمه الله تعالى والرجاء من الباري الكريم ان يقدر لطباعته سبيلا فيكون هذا ايضا نافعا ان شاء الله فان جزء حجة الوداع ايضا هكذا استمعته لبعض اصدقائي فقد طبع وبهذا الرجاء شرعت في استماعه اليوم الساعة الرابعة ضحى الاربعاء في الثامن والعشرين من ذي الحجة سنة تسعين وثلاث مائة والف عند اقدامه العالية المباركة الشريفة في المسجد النبوي على صاحبه الف الف صلاة وتحية. ولو كمل هذا السعي الجميل فلا يستبعد ان يكون تاويل رؤياي التي رأيتها بالمدينة المنورة في اوائل سنة اربع وثمانين وثلاث مائة والف من الهجرة وسياتي تفصيلها حيث نذكر الكلام على عدم ذكر الامام البخاري الحمد والصلوة في بداية الكتاب لجامع الصحيح ان شاء الله تعالى ورأيت المناسب هنا ان ادرج اولا الاصول السبعين المتعلقة بتراجم البخاري المستنبطة من كلام المشائخ التي ذكرتها في مقدمة لامع الدراري حتى تجتمع مواد التراجم كلها في موضع واحد وقد ذكرت في بدايتها ان المشائخ قد الفوا في تراجم البخاري تاليفات كثيرة ولكن في يومنا هذا ليست لدينا الا رسالتين فقط احداهما تاليف استاذ الاساتذة مسند الهند الشاه ولي الله الدهلوي رسالة وجيزة مسماة بشرح تراجم ابواب صحيح البخاري وستاتي جملة مما بها من المعاني في مواضعها من هذا التاليف ان شاء الله تعالى والرسالة الثانية من تاليف استاذ الهند شيخ المشائخ مولانا الحاج محمود حسن المعروف بشيخ الهند صدر المدرسين بالجامعة القاسمية المعروفة بدار العلوم بديوبند المسماة بالابواب والتراجم وقد شرح التراجم الى آخر كتاب العلم الا الترجمة الاخيرة منها باللغة الاردوية وقد ادرجتها باسرها في هذه الرسالة وايضا قد ذكر حضرة شيخ الهند في آخر رسالته بتحقيقه وتنقيحه وتفحصه فهرسا لبعض ابواب البخاري وليس فيها شيء من كلامه انما هي اشارات فقط وسياتي تفصيلها في مواضعها ان شاء الله تعالى وقد استوعبت باخذ تراجم حضرة شيخ الهند قدس سره وتمامها الرؤيا التي رأيتها في بداية دراسة البخاري فاني قد قرأت صحيح البخاري واكثر كتب الحديث مرتين كما ذكرت ذلك في بداية مقدمة لامع الدراري في ذيل اسانيد هذا الفقير اولا في سنة اربع وثلاثين من الهجرة على والدي المرحوم قدس الله سره العزيز وثانيا من سنة خمس وثلاثين في سنين متفرقة على شيخي ومرشدي حضرة مولانا الحاج خليل احمد المحدث السهارنبوري المهاجر المدني شارح ابي داود قدس الله سره العزيز وقد ذكرت تفصيل ذلك في رسالتي المسماة "آپ بيتي" (يعني قصة حياتي) باللغة الاردوية وهذا تعريبه مختصرا اني كنت قد عزمت اولا ان اقرأ جامعي البخاري والترمذي على شيخي المكرم حضرة المحدث السهارنبوري اذ كان رحمه الله تعالى مختصا بتدريسهما بالجامعة الشهيرة بمظاهر العلوم بسهارنبور والكتب الباقية كان يدرسها والدي المرحوم فلما شرعت في القراءة على والدي كتب الحديث سوى البخاري والترمذي فتركتهما للشيخ رحمه الله لانه كان اولا في سفره للحجاز المقدس ثم اسرته الحكومة الانجليزية وحبسته في سجن نيني تال مدة لقيامه بحركة تحرير بلاده ضد الاستعمار الغاشم ولكن بعد مدة نبهني احد اقربائي على ان والدي متألم لعدم قرائتي عليه الجامعين فحرضني ذلك على قرائتهما عليه ايضا وقد اهتم والدي رحمه الله بتدريس البخاري اهتماما بليغا حتى انه وسع في وقت تدريس البخاري بضم ساعة النسائي اليه وجعل يدرس النسائي يوم الجمعة وانا ايضا بالغت في الاهتمام حتى انه لم يفتني اي حديث ولم اقرأ حديثا الا على وضوء وقد التزمت في ذلك الزمان ان اصلي العشاء بوضوء الظهر ثم ان والدي رحمه الله تعالى رحمة واسعة لبى داعي ربه في ذي القعدة من تلك السنة فاني فقلبي حبا واشتغفا به وقد جرت العادة بان المرء يعرف قدر النعمة بعد زوالها كما قيل ؎

فقدت زمان الوصل والمرء جاهل ؎ بقدر لذيذ العيش قبل المصائب

وكنت عازما في حياة والدي رح ان لا اقرأ جامعي البخاري والترمذي الا على شيخي حضرة المحدث السهارنبوري ولذا لم اشرع فيهما عند والدي رحمه الله تعالى في البداية كما تقدم ثم كما ذكرت آنفا اني اضطررت للقراءة عليه لكنه درسنيهما بصورة استاصلت كل فكرة عن دراستهما مرة اخرى عند غيره رحمه الله وبعد وفاته زاد هذا الاثر حتى ثبت عكس ما كان في البداية ثم انه لما قدم حضرة الشيخ المحدث السهارنبوري من سجن نيني تال بعد وفاة والدي رح بشهر امرني ان اقرأ عليه جامعي البخاري والترمذي مرة اخرى فشرعت فيهما ممتثلا لامره الكريم واثناء هذه الدراسة رأيت في المنام ان حضرة شيخ الهند مولانا محمود حسن الديوبندي قدس الله سره العزيز يقول لي اقرأ على البخاري فتحيرت من هذه الرؤيا العجيبة جدا لان حضرة شيخ الهند رحمه الله كان حينئذ اسيرا في مالطه (مالٹا) حيث سجنه الاستعمار البريطاني لقيادته حركة التحرير ضدهم فذكرتها لسيدي حضرة الشيخ خليل احمد المحدث السهارنبوري فقال تاويلها ان تقرأ على البخاري وكان هذا التاويل في محله ولا شك فيه اذ لا يكون مصداق شيخ الهند في الحديث الا سيدي حضرة المحدث السهارنبوري في ذلك الزمان بالهند ولكن الآن عند استماعي لهذه التراجم خطر ببالي ان الاخذ بتراجم حضرة شيخ الهند رحمه الله ونشرها انما هو في حكم القراءة عليه رحمة الله فيمكن ان يكون هذا ايضا من جملة تعبير تلك الرؤيا ويناسب هذا على قول احد اعزائي المخلصين عزيزي المولوي محمد يوسف متالا ان الزمان الذي رأيت فيه هذه الرؤيا كان حضرة الشيخ الهند رحمه الله حينئذ يصنف هذه التراجم في سجن مالطه (مالٹا) ولا يذهب عليك انه قد ذكر في مقدمة لامع الدراري بحث طويل عن التراجم فلا بد من نقله هنا تكميلا للفائدة ومما يجب التنبيه عليه ما قال النووي اما معنى الترجمة فهو التعبير عن لغة بلغة قال الشيخ ابن الصلاح وليست الترجمة مخصوصة بتفسير لغة بلغة اخرى فقد اطلقوا على قولهم باب كذا اسم الترجمة لكونه يعبر عما يذكر بعده اه وفي هامش اللامع ان التراجم بكسر الجيم اي ما ترجم به من الكتب والابواب جمع ترجمة وسمي ما ذكر تراجما لانه مترجم عما بعده لان ما يذكر في الباب مثلا مبني عنه الترجمة ومبينه كذا في نيل الاماني شرح مقدمة القسطلاني وفي شرح الاقناع التراجم ان كان في تراجم المصنفين فتكسر فيه الجيم وان كان في الرمي بالحجارة مثلا فتضم الجيم اه قلت لان الآخر تفاعل من الرجم الثلاثي والاول رباعي كما اشار اليه المجد اذ قال في باب الميم فصل التاء الترجمان كزعفران وعنفوان وريهقان المفسر اللسان وقد ترجمه وعنه والفعل يدل على اصالة التاء اه

الفصل الثالث في بيان التراجم

وهذا الفصل وان كان في الحقيقة جزء من الفصل الثاني فانها فائدة من الفوائد المتعلقة بالجامع الصحيح لكنه كما عرفت في الفائدة الثالثة من الفصل الثاني ان مسئلة التراجم من اهم مقاصد الامام في صحيحه حتى اجمع اهل العلم كلهم سلفا وخلفا ان معظم مقصود البخاري في صحيحه مع اهتمام صحة الاحاديث استخراج المعاني الكثيرة من المتون ولذا كرر الاحاديث في كتابه في الابواب المختلفة وذكر بعضا من الاحاديث اكثر من عشرين مرة كحديث عائشة في قصة بريرة وغير ذلك في الكثرة على العشرة كثيرة ولذا اشتهر قول جمع من العلماء فقه البخاري في تراجمه وسياتي في الفائدة الثانية عن الكرماني ان هذا قسم عجز عنه الفحول البوازل من الاعصار والعلماء الافاضل في الامصار فتركوها واعتذروا عنها باعذار اه ولذلك اهتم جمع من السلف والخلف لبيان تراجمه وافردوا لها التصانيف واجتهدوا في بيان المناسبات وابداء الاحتمالات الكثيرة في التراجم فافردت لذلك فصلا مستانفا محتويا على اربعة فوائد الاولى في ذكر بعض من صنف في ذلك تاليف مستقلة من السلف والخلف منهم الامام ناصر الدين احمد بن محمد بن منير الاسكندراني شرح البخاري وصنف رسالة مستقلة في الكلام على التراجم سماها المتواري على تراجم البخاري ذكرها صاحب كشف الظنون وقال القسطلاني في مقدمة شرحه ولابن المنير حواش على ابن بطال وله ايضا كلام على التراجم سماه المتواري. ومنهم ابو عبد الله محمد بن عمر بن رشيد الفهري السبتي المتوفى ۷۲۱ه رسالة في التراجم سماها ترجمان التراجم وهي على ابواب الكتاب ولم تكمل كذا في الكشف وذكرها ايضا القسطلاني في مقدمة شرحه بقوله وكذا لابي عبد الله بن رشيد ترجمان التراجم اه قلت وذكر ابن فهد في لحظ الالحاظ ترجمة ابن رشيد هذا فقال هو الامام المحدث ذو الفنون محب الدين ابو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن عمر الى ان اوصل بوسائط الى رشيد الفهري السبتي عالي الاسناد صحيح النقل تام العناية بصناعة الحديث مولده ۶۵۷ه توفي في محرم ۷۲۱ه وعد في مؤلفاته ترجمان التراجم على ابواب البخاري قال اطال فيه النفس ولم يكمل قلت وسياتي في كلام الحافظ انها وصلت الى كتاب الصيام وبسط ترجمة ابن رشيد صاحب الديباج ص ۳۱۰ ومنهم الفقيه ابو عبد الله محمد بن منصور بن حمامة المغراوي السجلماسي الف رسالة سماها حل اغراض المبهمة في الجمع بين الحديث والترجمة شرح فيها مائة ترجمة للبخاري ذكرها القسطلاني في مقدمة شرحه وكذا ذكرها صاحب كشف الظنون وغيره وسياتي في كلام الحافظ وسماها فك اغراض البخاري ومنهم القاضي بدر الدين بن جماعة كما سياتي في كلام الحافظ وذكر في بستان المحدثين تعليق المصابيح على ابواب الجامع الصحيح لابي عبد الله محمد بن ابي بكر عمر القرشي المخزومي الاسكندراني الملقب ببدر الدين المعروف بالدماميني اه ويظهر من اسمه انه على تراجم الابواب ولم يذكره صاحب الكشف بل ذكره في شروح البخاري اذ قال ومنها شرح العلامة بدر الدين محمد بن ابي بكر الدماميني المتوفى ۸۲۸ه سماه مصابيح الجامع اوله الحمد لله الذي جعل في خدمة السنة النبوية اعظم سيادة الخ ذكر انه الفه للسلطان احمد شاه ابن محمد بن مظفر شاه من ملوك الهند وعلقه على ابواب منه ومواضع يحتوي على غريب وتنبيه قلت لم يذكر الدماميني في ديباجة شرحه هذا الذي نقله المؤلف لكن قال في آخر نسخة قديمة وكان انتهاء هذا التاليف بزبيد من بلاد اليمن قبل ظهر يوم الثلثاء العاشر من شهر ربيع الاول ۸۲۵ه على يد مؤلفه محمد بن ابي بكر بن عمر بن ابي بكر المخزومي الدماميني اه ما في الكشف ولا يبعد ان يكون له تاليفان المصابيح في شرح البخاري وتعليق المصابيح على التراجم قال الحافظ في مقدمة الفتح وقد جمع العلامة ناصر الدين احمد بن المنير خطيب الاسكندرية من ذلك اربعمائة ترجمة وتكلم عليها ولخصها القاضي بدر الدين ابن جماعة وزاد عليها اشياء وتكلم على ذلك ايضا بعض المغاربة وهو محمد بن منصور بن حمامة السجلماسي ولم يكثر من ذلك

بل جملة ما في كتابه نحو مائة ترجمة وسماه فك اغراض البخاري المبهمة في الجمع بين الحديث والترجمة وتكلم ايضاً على ذلك زين الدين علي بن المنير اخو العلامة ناصر الدين في شرحه على البخاري وامعن في ذلك ووقفت على مجلد من كتاب اسمه ترجمان التراجم لابي عبد الله بن رشيد السبتي يشتمل على هذا المقصد وصل فيه الى كتاب الصيام ولو تم لكان في غاية الافادة وانه لكثير الفائدة مع تقصده ولا يوجد في ديارنا الا رسالتان مختصرتان احدهما رسالة شرح تراجم البخاري للعارف الرباني شيخ المشائخ مسند الهند الشاه ولي الله الدهلوي المولود سنة ١١١٤ه المتوفى سنة ١١٧٦ه وقد جاءت ترجمة مختصرة في مقدمة الاوجز ومما يجب التنبيه عليه ان في الدهلي رجلا آخر معروفا بالشيخ ولي الله الدهلوي طالما يلتبس احدهما بالآخر قال مولانا السيد عبد الحي الحسني في نزهة الخواطر الشيخ الفاضل ولي الله الحنفي الدهلوي احد العلماء المشهورين كان سبط الشيخ عبد الاحد السرهندي برع في الشعر والتصوف والتفسير وسمى نفسه اشتياقي في الشعر على طريق الشعراء له مصنفات منها تفسير القرآن الكريم وقد ظن الشبلي الاعظمگدهي في حاشيته على گلشن هند انه هو الشيخ ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي وهذا خطأ فاحش فان الشيخ ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي وان كان شاعراً لكن اسمه في الشعر امين. وهذا الشيخ ولي الله وان كان محدثاً لكنه كان من اسباط الشيخ عبد الاحد وكان يسكن بكوتله فيروز شاه وابن هذا من ذاك توفي هذا في سنة خمسين ومائة والف اه مختصراً وذكر في موضع آخر وفاة الشاه ولي الله بن عبد الرحيم حجة الاسلام يوم السبت سلخ شهر الله المحرم سنة ست وسبعين ومائة والف. ورسالة تراجم البخاري لمسند الهند حجة الاسلام هذا الثاني دون الاول وهي رسالة وجيزة بلسان عربي طبعت ببلدة حيدرآباد دكن في سنة ١٣٢٣ه ذكر المؤلف قدس سره فيها اولاً اصولاً جامعة مطردة للتراجم سيأتي ذكرها في الفائدة الثانية ثم بعد ذلك تكلم على تراجم الابواب مفصلة بالاختصار من اول الكتاب الى آخره والثانية رسالة وجيزة في اللغة الاردوية لشيخ المشائخ مولانا الحاج محمود حسن المعروف بشيخ الهند رئيس المدرسين بدار العلوم ديوبند المولود سنة ثمان وستين والف ومائتين المتوفى صبيحة يوم الثلثاء في الثامن عشر من اولى الربيعين سنة تسع وثلاثين بعد الالف وثلاثمائة في الدهلي المدفون صبيحة يوم الاربعاء في ديوبند سنة ١٣٣٩ه طبعت في الهند ذكر فيها ايضاً خمسة عشر اصلاً مجملة ثم شرع الكلام على التراجم بالتفصيل لكن الاسف كل الاسف على انه اخترمته المنية قبل تكميلها ولم يزد على باب من اجاب السائل باكثر مما سأله من كتاب العلم وذكر في آخرها عدة اصول مجملة بالعربية وبعد ذلك ذكر فهرس الابواب معلما عليها بالاشارات المشيرة الى اغراض المصنف لاسيما في الابواب الخالية عن التراجم وسيأتي مفصلة في ذو اخر الاصل العشرين والله الموفق لما يحب ويرضى.

الفائدة الثانية في اصول التراجم التي ذكرها شراح الحديث والمشائخ في كتبهم مجملة وتقدم في الفائدة الثالثة من الفصل الثاني ما قال الحافظ في مقدمة الفتح في موضوع كتاب البخاري والكشف عن مغزاه فقال تقرر انه التزم فيه الصحة وانه اصل موضوعه ثم رأى ان لا يخليه من الفوائد الفقهية والنكت الحكمية فاستخرج بفهمه من المتون معاني كثيرة فرقها في ابواب الكتاب بحسب تناسبها واعتنى فيها بآيات الاحكام فانتزع منها الدلالات البديعة وسلك

في الاشارة الى تفسيرها السبل الوسيعة قال الشيخ محي الدين نفع الله به ليس مقصود البخاري الاقتصار على الاحاديث فقط بل مراده الاستنباط منها والاستدلال لابواب اراوها ولهذا المعنى اخلى كثيراً من الابواب عن اسناد الحديث واقتصر فيه على قوله فيه فلان عن النبي صلى الله عليه وسلم او نحو ذلك وقد يذكر المتن بغير اسناد وقد يورده معلقا وانما يفعل هذا لانه اراد الاحتجاج للمسئلة التي ترجم لها واشار الى الحديث لكونه معلوماً وقد يكون مما تقدم وربما تقدم قريباً ويقع في كثير من ابوابه الاحاديث الكثيرة وفي بعضها ما فيه حديث واحد وفي بعضها ما فيه آية من كتاب الله وبعضها لا شئ فيه البتة وقد ادعى بعضهم انه صنع ذلك عمداً وغرضه ان يبين انه لم يثبت عنده حديث بشرطه في المعنى الذي ترجم عليه ومن ثمه وقع من بعض من نسخ الكتاب ضم باباً لم يذكر فيه حديث الى حديث لم يذكر فيه باب فاشكل فهمه على الناظر وقد اوضح السبب في ذلك الامام ابو الوليد الباجي المالكي في مقدمة كتابه في اسماء رجال البخاري فقال اخبرني الحافظ ابو ذر عبد الرحيم بن احمد الهروي قال حدثنا الحافظ ابو اسحق ابراهيم بن احمد المستملي قال انتسخت كتاب البخاري من اصله الذي كان عند صاحبه محمد بن يوسف الفربري فرأيت فيه اشياء لم تتم واشياء مبيضة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم لها فاضفنا بعض ذلك الى بعض قال الباجي ومما يدل على صحة هذا القول ان رواية ابي اسحق المستملي ورواية ابي محمد السرخسي ورواية ابي الهيثم الكشميهني ورواية ابي زيد المروزي مختلفة بالتقديم والتاخير مع انهم انتسخوا من اصل واحد وانما ذلك بحسب ما قدر كل واحد منهم فيما كان في طرة او رقعة مضافة انه من موضع ما فاضافه اليه ويبين ذلك انك تجد ترجمتين واكثر من ذلك متصلة ليس بينها احاديث قال الباجي وانما اوردت هذا لما عني به اهل بلدنا من طلب معنى يجمع بين الترجمة والحديث الذي يليها وتكلفهم من ذلك من تعسف التاويل ما لا يسوغ قال الحافظ وهذه قاعدة حسنة يفزع اليها حيث يتعسر وجه الجمع بين الترجمة والحديث وهي مواضع قليلة جداً ثم ظهر لي ان البخاري مع ذلك فيما يورده من تراجم الابواب على اطوار ان وجد حديثاً يناسب ذلك الباب ولو على وجه خفي ووافق شرطه اورده فيه بالصيغة التي جعلها مصطلحة لموضوع كتابه وهي حدثنا وما قام مقام ذلك والعنعنة بشرطها عنده وان لم يجد فيه الا حديثاً لا يوافق شرطه مع صلاحيته للحجة كتبه في الباب مغائراً للصيغة التي يسوق

عه سماه الكرماني في اول شرحه كتاب التعديل والتجريح لرجال البخاري ۱۲ ز عه ويشكل عليه ان ما تقدم من كلام المستملي لا يدل على التقديم والتاخير بل يدل على ضم ابواب بعضها الى بعض بدون ترك البياض نعم يوافقه ما حكى شيخ المشائخ في تراجمه في باب اذا لم يتم السجود نقل عن الجزيري (كذا في الاصل والصواب على الظاهر الفربري) ان بعض ورق الكتاب كان غير ملتصق بالكتاب فوقع الخطأ من بعض النساخ في الحاق تلك الاوراق فالحقوها في غير محلها الى آخر ما قال ۱۲ ز عه قلت واورد عليها القسطلاني في مقدمة شرحه اذ قال وهذا الذي قاله الباجي فيه نظر من حيث ان الكتاب قرئ على مؤلفه ولا ريب انه لم يقرأ عليه الا مرتبا مبوبا فالعبرة بالرواية لا بالمسودة التي ذكر صفتها اه وسيأتي كلام الباجي هذا في الفائدة الرابعة ايضاً ۱۲ ز

بها ما هو من شرطه ومن ثم اورد التعاليق وان لم يجد فيه حديثاً صحيحاً لا على شرطه ولا على شرط غيره وكان مما يستأنس به ويقدمه قوم على القياس استعمل لفظ ذلك الحديث او معناه ترجمة باب ثم اورد في ذلك اما آية من كتاب الله تشهد له او حديثاً يؤيد عموم ما دل عليه ذلك الخبر وعلى هذا فالاحاديث التي فيه على ثلثة اقسام وسيأتي تفاصيل ذلك مشروحاً ثم قال بعيد ذلك ولنذكر ضابطاً يشتمل على بيان انواع التراجم فيه وهي ظاهرة وخفية اما الظاهرة فليس ذكرها من غرضنا ههنا وهي ان تكون الترجمة دالة بالمطابقة لما يورد في مضمنها وانما فائدتها الاعلام بما ورد في ذلك الباب من غير اعتبار لمقدار تلك الفائدة كانه يقول هذا الباب الذي فيه كيت وكيت او باب ذكر الدليل على الحكم الفلاني مثلاً وقد تكون الترجمة بلفظ المترجم له او بعضه او بمعناه وهذا في الغالب قد يأتي من ذلك ما يكون في لفظ الترجمة احتمال لاكثر من معنى واحد فيعين احد الاحتمالين بما ذكر تحتها من الحديث وقد يوجد فيه ما هو بالعكس من ذلك بان يكون الاحتمال في الحديث والتعيين في الترجمة والترجمة ههنا بيان لتاويل ذلك الحديث نائبة مناب قول الفقيه مثلاً المراد بهذا الحديث العام المخصوص او بهذا الحديث الخاص العموم اشعاراً بالقياس لوجود العلة الجامعة او ان ذلك الخاص المراد به ما هو اعم مما يدل عليه ظاهره بطريق الاعلى او الادنى ويأتي في المطلق والمقيد نظير ما ذكرنا في الخاص والعام وكذا في شرح المشكل وتفسير الغامض وتاويل الظاهر وتفصيل المجمل وهذا الموضع هو معظم ما يشكل من تراجم هذا الكتاب ولهذا اشتهر من قول جمع من الفضلاء فقه البخاري في تراجمه واكثر ما يفعل البخاري ذلك اذا لم يجد حديثاً على شرطه في الباب ظاهر المعنى في المقصد الذي ترجم به ويستنبط الفقه منه وقد يفعل ذلك لغرض شحذ الاذهان في اظهار مضمره واستخراج خبيئه وكثيراً ما يفعل ذلك اي هذا الاخير حيث يذكر الحديث المفسر لذلك في موضع آخر متقدماً او متأخراً فكانه يحيل عليه ويومي بالرمز والاشارة اليه. وكثيراً ما يترجم بلفظ الاستفهام كقوله باب هل يكون كذا او من قال كذا ونحو ذلك وذلك حينئذ لا يتجه له الجزم باحد الاحتمالين وغرضه بيان هل يثبت ذلك الحكم او لم يثبت فيترجم على الحكم ومراده ما يتفسر بعد من اثباته او نفيه او انه محتمل لهما وربما كان احد الاحتمالين اظهر وغرضه ان يبقى للنظر مجالاً وينبه على ان هناك احتمالاً او تعارضاً يوجب التوقف حيث يعتقد ان فيه اجمالاً او يكون المدرك مختلفاً في الاستدلال به وكثيراً ما يترجم بامر ظاهر قليل الجدوى لكنه اذا حققه المتامل اجدى كقوله باب قول الرجل ما صلينا فانه اشار به الى الرد على من كره ذلك ومنه قوله باب قول الرجل فاتتنا الصلاة واشار بذلك الى الرد على من كره اطلاق هذا القول وكثيراً ما يترجم بامر مختص ببعض الوقائع لا يظهر في بادي الرأي كقوله باب استياك الامام بحضرة رعيته فانه لما كان الاستياك قد يظن انه من افعال المهنة فلعل بعض الناس يتوهم ان اخفاءه اولى مراعاة للمروة فلما وقع في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم

عه يريد تفسير الغامض وتاويل الظاهر كذا في شرح مقدمة القسطلاني وسيأتي ذلك في الاصل السابع والعشرين ۱۲ عه سيأتي ذلك في الاصل الثاني والثلثين ۱۲ عه سيأتي هذا في الاصل الثامن للعه كذا في الاصل وفي مقدمة القسطلاني بدله ما يفسر وهو اوضح ۱۲ ز

استاك بحضرة الناس دل على انه من باب التطيب لا من الباب الآخر نبه على ذلك ابن دقيق العيد وكثيراً ما يترجم بلفظ يومي الى معنى حديث لم يصح على شرطه او يأتي بلفظ الحديث الذي لم يصح على شرطه صريحاً في الترجمة ويورد في الباب ما يؤدي معناه تارة بامر ظاهر وتارة بامر خفي من ذلك قوله باب الامراء من قريش وهذا لفظ حديث يروى عن علي وليس على شرط البخاري واورد فيه حديث لا يزال وال من قريش ومنها قوله باب اثنان فما فوقهما جماعة وهذا حديث يروى عن ابي موسى الاشعري وليس على شرط البخاري واورد فيه فاذنا واقيما وربما اكتفى احياناً بلفظ الترجمة التي هي لفظ حديث لم يصح على شرطه واورد معها اثراً او آية فكانه يقول لم يصح في الباب شئ على شرطي وللغفلة عن هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يمعن النظر انه ترك الكتاب بلا تبييض ومن تامل ظفر ومن جد وجد اه وذكر الحافظ في بادي الراي احد عشر اصلاً في كلامه هذا لكنه يتضمن اكثر من احدى عشرة كما يظهر في الفائدة الثالثة وحكى كلام الحافظ هذا القسطلاني في مقدمته سواء مع التغير في حرف وزيادة قول نبهت عليها في الحاشية زاد القسطلاني في آخره وللغفلة عن هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يمعن النظر انه ترك الكتاب بلا تمييز وبالجملة فتراجمه حيرت الافكار وادهشت العقول والابصار ولقد اجاد القائل ~~عه~~ اعيا فحول العلم حل رموز ما ✽ ابداه في الابواب من اسرار" وانما بلغت هذه المرتبة وفاقت بهذه المنقبة لما روي انه بيضها بين قبر النبي صلى الله عليه وسلم ومنبره وانه كان يصلي لكل ترجمة ركعتين وقال السندي في اول شرحه اعلم ان تراجم الصحيح على قسمين قسم يذكره للاستدلال بحديث الباب عليه وقسم يذكره يجعل كالشرح لحديث الباب ويبين به مجمل حديث الباب مثلاً لكون حديث الباب مطلقاً قد علم تقييده باحاديث اخر فيأتي بالترجمة مقيدة لا يستدل عليها بالحديث المطلق بل ليبين ان محمل الحديث هو المقيد فصارت الترجمة كالشرح للحديث والشراح جعلوا الاحاديث كلها دلائل لما في الترجمة فاشكل عليهم الامر في مواضع ولو جعلوا بعض التراجم كالشرح خلصوا عن الاشكال في مواضع وايضاً كثيراً ما يذكر بعد الترجمة آثاراً لا دلالة لها على خاصية الباب وكثير من الشراح يردونها دلائل للترجمة فيأتون بتكلفات باردة لتصحيح الاستدلال بها على الترجمة فان عجزوا عن وجه الاستدلال عدوه اعتراضاً على صاحب الصحيح والاعتراض في الحقيقة متوجه عليهم حيث لم يفهموا المقصود وايضاً كثيراً ما يكون ظاهر الترجمة معنى فيحملون الترجمة عليه والحديث لا يوافقه فيعدون ذلك ايراداً على صاحب الصحيح مع انه قصد معنى يوافقه الحديث قطعاً وقد يكون معنى الترجمة ما فهموا ولكن تطبيق الحديث به يحتاج الى فضل تدقيق فكثيراً ما يغفلون عنه ويعدونه اعتراضاً وانت اذا حفظت ما راعيت

له زاد في مقدمة القسطلاني بعد ذلك قال الحافظ ابن حجر ولم ار هذا في البخاري فكانه ذكره على سبيل المثال اه بكذا فيه وليس هذا الكلام في مقدمة الفتح التي بايدينا والكلام صحيح فان هذه الترجمة لم ارها ايضاً في البخاري نعم ترجم النسائي في سننه باب هل يستاك الامام بحضرة رعيته اه وسيأتي البسط في ذلك في الاصل الرابع والخمسين ۱۲ ز
له هو الاصل الثالث والعشرون من الاصول الآتية في الفائدة الثالثة ۱۲ ز له هذا هو الاصل الرابع والعشرون ۱۲ له كذا فيه ۱۲ ز
له هذا هو الاصل الرابع والخامس من اصول شيخ الهند الآتية في الفائدة الثالثة ۱۲ ز

ذكرنا لك ليسهل عليك مواضع عديدة مما صعبت عليهم اهـ وقال الكرماني في اول شرحه وبينت اي في شرحي مناسبة الاحاديث التي في كل باب لما ترجم عليه ومطابقتها بما عقدله واشير اليه وهو قسم عجز عنه الفحول البوازل في الاعصار والعلماء الافاضل في الامصار فتركوها واعتذروا عنها باعذار من جملتها ما قال القاضي ابو الوليد الباجي فذكر كلامه المذكور قريبا في كلام الحافظ ابن حجر ثم قال الكرماني والبخاري وان كان من اعلم الناس بصحيح الحديث وسقيمه فليس ذلك من علم المعاني وتحقيق الالفاظ بسبيل كيف وفيما روى ابو اسحق العلة في ذلك (كما تقدم في كلام الباجي) ومنها ان الحديث الذي يلي الترجمة ليس بموضوع لها وانما هو موضوع ليأتي قبل ذلك بترجمة ويأتي للترجمة التي قبله من الحديث بما يليق بها اهـ وذكر شيخ مشائخنا الشاه ولي الله الدهلوي في اول رسالته في التراجم اصولا بالاجمال وهذا نصه فقال بعد الحمد والصلوة يقول الفقير الى رحمة الله الكريم احمد المدعو بولي الله بن عبد الرحيم كان الله لهما اول ما صنف اهل الحديث في علم الحديث جعلوه مدونا في اربعة فنون فن السنة اعني الذي يقال له الفقه مثل موطأ مالك وجامع سفيان وفن التفسير مثل كتاب ابن جريج وفن السير مثل كتاب محمد بن اسحق وفن الزهد والرقاق مثل كتاب ابن المبارك فاراد البخاري ان يجمع الفنون الاربعة في كتاب ويجرده لما حكم له العلماء بالصحة قبل البخاري وفي زمانه ويجرده للحديث المرفوع المسند وما فيه من الآثار وغيرها انما جاء به تبعا لا بالاصالة ولهذا سمى كتابه بالجامع الصحيح المسند وانما اراد ايضا ان يفرغ جهده في الاستنباط من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ويستنبط من كل حديث مسائل كثيرة جدا وهذا امر لم يسبق اليه غيره غير انه استحسن ان يفرق الاحاديث في الابواب ويودع في تراجم الابواب سر الاستنباط وجملة تراجم ابوابه تنقسم اقساما منها انه يترجم بحديث مرفوع ليس على شروطه يذكر في الباب حديثا شاهدا له على شرطه ومنها انه يترجم بمسئلة استنباطها من الحديث بنحو من الاستنباط من نصه او اشارته او عمومه او ايمائه ومنها انه يترجم بمذهب من ذهب اليه قبل ويذكر في الباب ما يدل عليه بنحو من الدلالة شاهدا ويكون له في الجملة من غير قطع بترجيح ذلك المذهب فيقول باب من قال كذا ومنها انه يترجم بمسئلة اختلف فيها الاحاديث فيأتي بتلك الاحاديث على اختلافها ليقرب الى الفقيه من بعده امرها مثاله باب خروج الناس الى البراز جمع فيه حديثين مختلفين ومنها انه قد تتعارض الادلة ويكون عند البخاري وجه التطبيق بينها بحمل كل واحد على محمل فيترجم بذلك المحمل اشارة الى وجه التطبيق مثاله باب خوف المومن ان يحبط عمله وما يحذر من الاصرار على التقاتل والعصيان ذكر فيه حديث سباب المسلم فسوق وقتاله كفر ومنها انه قد يجمع في باب احاديث كثيرة كل واحد منها يدل على الترجمة ثم يظهر له في حديث واحد فائدة اخرى سوى الفائدة المترجم عليها فيعلم على ذلك الحديث علامة الباب وليس غرضه ان الباب الاول قد انقضى بما فيه وجاء الباب الآخر برأسه ولكن قوله باب هنالك بمنزلة ما يكتب اهل العلم على الفائدة المهمة لفظ تنبيه او لفظ فائدة او لفظ قف مثاله قوله في كتاب بدء الخلق باب قول الله تعالى وبث فيها من كل دابة ثم قال بعد اسطر باب خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال واخرج هذا الحديث بسنده ثم ذكر حديث والفخر والخيلاء في اهل الخيل ثم ما ليس فيه ذكر الغنم فكانه اعلم على هذا الحديث بانه مع دخوله في الباب فيه فائدة اخرى مع منقبة للغنم ومنها انه قد يكتب لفظة باب مكان قول المحدثين وبهذا الاسناد وذلك حيث جاء حديثان باسناد واحد كما كتب حيث جاء حديث باسنادين مثاله باب ذكر الملائكة اطال فيه الكلام حتى اخرج حديث الملئكة يتعاقبون ملئكة بالليل وملئكة بالنهار برواية شعيب عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ثم كتب باب اذا قال آمين والملئكة في السماء آمين فوافقت احديهما الاخرى غفر له ما تقدم من ذنبه ثم اخرج حديث ان الملئكة لا تدخل بيتا فيه صورة ثم ما ليس فيه ذكر آمين الا بعد كثير قال الاسمعيلي في موضع الباب وبهذا الاسناد كانه يشير الى ان لفظة باب علامة لقوله وبهذا الاسناد ومنها انه قد يترجم بمذهب لبعض الناس او بما كان يذهب اليه بعضهم او بحديث لم يثبت عنده ثم يأتي بحديث يستدل به على خلاف ذلك المذهب والحديث اما بعمومه او غير ذلك ومنها انه يذهب في كثير من التراجم الى الطريقة اهل السير في استنباطهم خصوصيات الوقائع والاحوال من اشارة طرق الحديث وربما يتعجب الفقيه من ذلك لعدم ممارسته لهذا الفن ولكن اهل السير لهم اعتناء شديد بمعرفة تلك الخصوصيات. ومنها انه يقصد التمرن على ذكر الحديث وفق المسئلة المطلوبة ويهدي طالب الحديث على هذا النوع مثاله ذكر الصواغ في باب ذكر الحناط وقد فرق البخاري في تراجم الابواب علما كثيرا من شرح غريب القرآن وذكر آثار الصحابة والاحاديث المعلقة. وقد يذكر حديثا لا يدل هو بنفسه على الترجمة اصلا لكن له طرق وبعض طرقه يدل عليها اشارة او عموما وقد اشار بذكر الحديث الى ان له اصلا صحيحا يتأكد به ذلك الطريق ومثل هذا لا ينتفع به الا المهرة من اهل الحديث وكثيرا ما يترجم لامر ظاهر قليل الجدوى ولكنه اذا حقق المتامل اجدى كقوله باب قول الرجل ما صلينا فانه اشار الى الرد على من كره ذلك قلت واكثر ذلك تعقبات وتنكيتات على عبد الرزاق وابن ابي شيبة في تراجم مصنفيهما اذ شواهد الآثار تروى عن الصحابة والتابعين في مصنفيهما ومثل هذا لا ينتفع به الا من مارس الكتابين واطلع على ما فيهما. وكثيرا ما يستخرج الآداب المفهومة بالعقل من الكتاب والسنة بنحو من الاستدلال والعادات الكائنة في زمانه صلى الله عليه وسلم ومثل هذا لا يدرك حسنه الا من مارس كتب الآداب واجال عقله في ميدان آداب قومه ثم طلب لها اصلا من السنة وكثيرا ما يأتي بشواهد الحديث من الآيات ومن شواهد الآية بالاحاديث تظاهرا وتعيين لبعض المحتملات دون البعض فيكون كقول المحدث المراد بهذا العام المخصوص او بهذا الخاص العموم ونحو ذلك ومثل هذا لا يدرك الا فهم ثاقب وقلب حاضر فهذه مقدمة لا بد من حفظها لمن اراد ان يقرأ البخاري ويفهم والحمد لله اولا وآخرا. انتهى كلام شيخ المشائخ. وذكر حضرة شيخ الهند قدس سره خمسة عشر اصلا بالبسط في اللغة الاردوية في مبدأ تراجمه يأتي بيانها في الفائدة الثالثة مفصلا معربا وذكر في آخرها عدة اصول في العربية وهذا نصه فقال اعلم ان المؤلف مرة يصرح بالترجمة لكن غرضه لا يكون ظاهر العبارة بل ما يثبت بالالتزام او بالاشارة جليا كان او خفيا ليظهر مقصوده بعد التامل في احاديث الباب فمن لم يتامل وقصر على الظاهر يقع في التكلف والتخبط مثلا قال رحمه الله باب من ادرك ركعة من العصر قبل الغروب وذكر فيه حديث استيجار اهل الكتابين واستيجار هذه الامة فاشكل التطبيق على الشراح وتكلفوا فيه والتحقيق ان غرض المؤلف من هذه الترجمة بيان آخر وقت العصر فظهر التطبيق فافهم ولو قال باب تاخير العصر الى الغروب كما صرح في الصفحة السابقة باب تاخير الظهر الى العصر ما تكلف احد هذه التكلفات البعيدة وهكذا قال بعده بقليل باب من ادرك من الفجر ركعة فالمقصود منه ايضا بيان آخر وقت الفجر لا ظاهر الترجمة والله اعلم وهكذا قال في محل آخر باب ما يقول بعد التكبير وادخل فيه حديث الكسوف ايضا فاشكل التوفيق فتكلفوا والوجه عندنا ان بعد التامل في احاديث الباب يفهم ان غرض المؤلف من هذا الباب اثبات التوسع في دعاء الافتتاح وتركه رأسا وعدم تعيين الدعاء المخصوص لزوما وان الدعاء ثابت بعد التكبير متصلا ومنفصلا فحينئذ ينطبق جميع الاحاديث المذكورة في الباب فافهم والله اعلم وليس غرضه من هذا الباب تعيين الدعاء وتارة يذكر الباب[1] بلا ترجمة ويذكر فيه حديثا فالشراح يذكرون في مثل هذا المقام احتمالات اكثرها بعيدة عن شان المؤلف والمؤلف كليهما كما لا يخفى على المهرة واحسن اعذارهم انه كالفصل من الباب السابق لكن هذا العذر ايضا لا يمشي في بعض المواضع مثلا قال في ابواب المتعلقة باحكام البول باب من الكبائر ان لا يستتر من بوله وذكر فيه حديث الانسانين يعذبان في قبورهما ثم قال بعده باب ما جاء في غسل البول وذكر في الترجمة هذا الحديث ثم بعد ذلك الباب قال باب بلا ترجمة وذكر فيه هذا الحديث ايضا فكيف يقال انه كالفصل من الباب السابق لان هذا يمكن اذا كان الثاني مغايرا للاول بوجه وههنا لا تغاير اصلا فافهم وعندنا لا بد ان يقال ان المؤلف احيانا يترك الترجمة عمدا ويذكر حديثا ومقصوده اني اخرجت من هذا الحديث حكما او احكاما فينبغي ان تخرجوا منه حكما غير ذلك بشرط ان يكون مناسبا لتلك الابواب ويفعل هكذا تشحيذا للاذهان وتنبيها وايقاظا للناظرين كما هو دابه في امور كثيرة فعندنا والله اعلم هذا الاحتمال اقوى واليق وانفع بها لكن نعم اذا كان مانع منه في موضع فلا بد ان يتوجهوا الى احتمال آخر يناسب ذلك المقام فعلى هذا يقال ههنا مثلا ينبغي ان يكون الترجمة كون البول موجبا لعذاب القبر وما يماثلها والله اعلم. لا يقال ان في ابواب القبر يقول باب عذاب القبر من الغيبة والبول فيتكرر الترجمة لانا نقول المقصود هناك بيان حكم القبر وههنا المقصود ذكر حكم البول فاين التكرار ونظائره كثيرة عند المؤلف لا تخفى على الناظرين مثلا قال في ابواب الايمان اداء الخمس من الايمان ثم قال في ابواب الخمس من الدين وهكذا قال المؤلف في ابواب التيمم باب بلا ترجمة ثم ذكر حديث عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا معتزلا لم يصل في القوم فقال يا فلان ما منعك ان تصلي في القوم فقال يا رسول الله اصابتني جنابة ولا ماء قال عليك بالصعيد فانه يكفيك فعلى ما ذكرنا سابقا يفهم من التراجم المذكورة في هذه الابواب ان الترجمة ههنا ينبغي ان تكون اذا لم يجد الجنب الماء يتيمم ولا حاجة الى سهو الناسخين او عدم توفيق المؤلف[2] وتارة يذكر بابا مع الترجمة لكن لا يذكر حديثا عكس الصورة الاولى وفيه وجهان مرة يذكر تحت الترجمة آية او حديثا او قولا من الصحابة والتابعين دال على الترجمة وهو كثير ومرة لا يذكر شيئا منها ايضا كما لا يذكر حديثا مسندا بل يذكر الترجمة فقط فيحمله الشراح على سهو الناسخين او سهو المؤلف او عدم تيسر ارادته بوجه من الوجوه ولا يخفى استبعاده والتحقيق عندنا في هذه المواضع التفصيل اما الصورة الاولى فظاهر ان الترجمة مدللة بالآية او الحديث او غيرهما المذكور في ذيل الترجمة فالترجمة حيث ما تركها غير ثابتة واكتفى المؤلف بهذا القدر لوجه ما اما لان حديثا على شرط المؤلف ليس عنده واما لقصد التمرين واما الصورة الثانية فلا يختارها المؤلف الا في موضع يكون دليل الترجمة مذكورا قبلها في الباب السابق او بعده مع ان هذه الصورة قليلة جدا فلا يكون الترجمة غير ثابتة بل ثابتة بالدليل المذكور في الكتاب وانما لم يذكر مع الترجمة لقصد التمرين والتنبيه وغيرهما من الاسباب ثم وجدنا في جملة الكتاب بابا او بابين جعل رحمه الله الآية فيه ترجمة واكتفى بها لم يذكر معها حديثا ولا قولا فالاولى ان يقال لما جعل الترجمة آية القرآن وهو دليل فوق جميع الادلة فهذه الترجمة دعوى ودليلها معها لا يحتاج الى دليل آخر فاكتفى بها فلا يقال الدعوى بقيت بلا دليل ولا يحتاج الى ان يجعل حديثا او قولا المذكور في الابواب السابقة او اللاحقة دليلا لها فالله اعلم هذا ما عندنا من التفصيل فعليك بالتامل الصادق والانصاف اللائق فان كان حقا فمن العزيز الرحيم والا فمني ومن الشيطان الرجيم اهـ واشار الكرماني في مواضع من شرحه ان الامام البخاري يقتفي مشائخه في تراجم صحيحه وتعقبه الحافظ في الفتح ورد عليه في باب طرح الامام المسئلة اذ قال واما دعوى الكرماني انه لمراعاة صنيع مشائخه في تراجم مصنفاتهم فانها غير مقبولة ولم نجد عن احد ممن عرف حال البخاري وسعة علمه وجودة تصرفه حكى انه كان يقلد في التراجم ولو كان كذلك لم يكن له مزية على غيره وقد توارد النقل عن كثير من الائمة ان من جملة ما امتاز به كتاب البخاري دقة نظره في تصرفه في تراجم ابوابه والذي ادعاه الكرماني يقتضي انه لا مزية له في ذلك لانه مقلد فيه لمشائخه واعاد الكرماني هذا الكلام في شرحه مرارا ولم اجد له سلفا في ذلك والله المستعان اهـ مختصرا

الفائدة الثالثة في تفاصيل الاصول من الاصول المذكورة في كلام الشراح او المشائخ المذكورين او من كلامهم في الشروح او الدروس من غير ما ذكر سابقا او مما كان خاطري ابا عذره ونقدم من تلك الاصول الخمسة عشرة التي تقدمت في كلام شيخ المشائخ الشاه ولي الله الدهلوي قدس سره مع الزيادة عليها من كلامه في تراجمه ثم بعد ذلك الاصول الخمسة العشرة التي ذكرها شيخ الهند باللغة الاردوية في مبدأ تراجمه ثم الاصول الاخر التي ظفرت بها وما اردت ان اذكر كلام الشيخين الجليلين المذكورين مسلسلا وقع التفريق في بيان الاصول المتناسبة التي كان حقها ان تذكر مسلسلة كما سترى في التفصيل:

الاول من الاصول التي ذكرها شيخ المشائخ في مبدأ تراجمه انه يترجم بحديث مرفوع ليس على شروطه ويذكر في الباب حديثا شاهدا له على شرطه اهـ وهذا اصل مطرد كثير الشيوع في صحيحه وتقدم هذا الاصل في كلام الحافظ في مقدمته الذي رقمت عليه عنه ومثل له الحافظ بباب الامراء من قريش وبباب اثنان فما فوقهما جماعة وتبع القسطلاني في مقدمته في ذلك الاصل الحافظ قلت ومن امثلته باب سترة الامام سترة لمن خلفه حديث للاوسط بضعف ذكر له البخاري شاهدا وباب الاذان مثنى مثنى قال الحافظ لفظ الترجمة في حديث مرفوع لابن عمر اخرجه الطيالسي الخ وباب الاقامة واحدة قال الحافظ ولم يقل واحدة واحدة مراعاة للفظ الخبر الوارد في ذلك وهو عند ابن حبان في حديث ابن عمر ولفظه الاذان مثنى والاقامة واحدة وباب الصعيد الطيب وضوء المسلم قال الحافظ هذه الترجمة لفظ حديث اخرجه البزار بسنده عن ابي هريرة مرفوعا الخ وباب من قال لا يقطع الصلوة شيء قال الحافظ الجملة المترجم بها اخرجها الدارقطني مرفوعا لكن اسنادها ضعيف الخ وباب اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة قال الحافظ هذه الترجمة

[1] سیاتی فی الاصل الخامس والعشرین ۱۲ از

[2] یاتی فی الاصل السابع والعشرین ۱۲ از

لفظ حديث اخرجه مسلم واصحاب السنن الخ قلت ونظائره كثيرة فى الكتاب ولا يلتبس هذا الاصل بالاصل الحادى والاربعين الآتى فى محله۔

الثانى انه يترجم بمسئلة استنباطها من الحديث بنحو من الاستنباط من نصه او اشارته او عمومه او ايمائه اه ذكره شيخ المشائخ اصلا واحدا فاقتفينا اثره والا فهو اصل متضمن لاربعة اصول كما لا يخفى واشار الحافظ فى الفتح فى آخر باب فضل صلوة الفجر فى جماعة الى هذا الاصل وبه اثبت المناسبة بالروايات واثبت شيخ المشائخ فى تراجمه بهذا الاصل مناسبة كثير من الروايات كما قال فى باب الماء الذى يغسل به شعر الانسان الخ انه رض اثبت ذلك بحديثى الباب بالدلالة الالتزامية وقال فى باب الوضوء من النوم استدل المؤلف رح بظاهر الحديث الى ان قال وامثال هذه الاستدلالات للمؤلف كثيرة فاحفظ فانه ينفعك وكذا فى باب عرق الجنب وكذا فى باب من صلى فى الثوب الذى يجامع فيه اذ قال احتاج فى هذا الباب الى هذا النوع من الاستدلال بالايمارات والاشارات الخفية لانه لم يرد فيه نص يدل عليه اه وكذا فى باب ذكر البيع والشراء فى المسجد وكذا فى باب سنة الصلوة على الجنازه وكذا فى باب المزابنة وبابه يجاب تكثيرا ثبت بعضها بالاشارة او الدلالة او الاقتضاء وهذه الانواع وسيعة فى تراجم الامام البخارى واخذ بذلك العينى فى المواضع الكثيرة مثلا قال فى حديث ابى موسى فى باب من ادرك ركعة من العصر مطابقته للترجمة بطريق الاشارة لا بالتصريح وكذا قال فى الباب الذى بعده باب وقت المغرب۔

الثالث انه يترجم بمذهب ذهب اليه قبل ويذكر فى الباب ما يدل عليه بنحو من الدلالة من غير قطع بترجيح ذلك المذهب فيقول باب من قال كذا اه قلت هذا اصل معروف عند المشائخ جار على السنتهم كثيرا وتقدمت الاشارة اليه فى كلام الحافظ فيما رقمت السادس اذ قال وكثيرا ما يترجم بلفظ الاستفهام كقوله باب هل يكون كذا او من قال كذا ونحو ذلك وذلك حينئذ لا يتجه له الجزم باحد الاحتمالين الى آخر ما تقدم من كلامه ولذا قال الحافظ فى الفتح فى باب من انتظر الاقامة اورد بالاحتمال تنبيها على اختصاص ذلك بالامام اه وتبعه القسطلانى ايضا فى هذا الاصل فى مقدمة شرحه ولا يذهب عليك الفرق بين كلام شيخ المشائخ اذ قال انه اشارة الى مذهب من غير قطع بترجيحه وبين كلام الحافظ اذ قال انه لعدم الجزم باحد الاحتمالين ومع ذلك كله فليس هذا الاصل بمطرد فانه طالما يترجم بذلك فى الاجماعيات كما فى باب من بنى مسجدا وفى باب من قال ان صاحب الماء احق بالماء وباب من قال لم يترك النبى صلى الله عليه وسلم الا ما بين الدفتين نعم ما قال الحافظ ان غرضه بذلك التنبيه على الثبوت متجه فى اكثرها فان المبدو بلفظ باب من قال هكذا فى جميع الكتاب عشرة ابواب والتنبيه على الثبوت محتمل فى اكثرها بل كلها

الرابع قد يترجم بمسئلة اختلف فيها الاحاديث فيأتى بتلك الاحاديث على اختلافها ليقرب الى الفقيه من بعده امرها مثاله باب خروج النساء الى البراز جمع فيه حديثين مختلفين اه قلت هذا اصل مطرد معروف عند الشراح يعبرون عنه بان الروايات التى لا يترجح احدها على الاخرى عند المصنف لا يجزم بالحكم فى الترجمة واخذ شيخ المشائخ فى تراجمه فى باب اذا حنث ناسيا فى الايمان اذ قال جمع البخارى فى هذا الباب احاديث بعضها يدل على ان الناسى والجاهل لا يؤاخذان بما فعلا ومن قضيتهما ان لا تجب الكفارة وبعضها يدل على انهما يؤاخذان ببعض فعلهما الى آخر ما قال وبهذا الاصل جزم ابن المنير فى الباب المذكور اذ قال اورد الاحاديث المتجاذبة ليفيد الناظر مظان النظر ومن ثم لم يذكر الحكم فى الترجمة بل اراد مراد الحكم والاصول التى تصلح ان يقاس عليها الى آخر ما فى الفتح ويدخل فى هذا الاصل عندى باب الصلوة على الشهيد اذ لم يجزم فيه المصنف بالحكم واورد فيه حديثين متعارضين وباب رفع الصوت فى المسجد لم يجزم فيه بحكم واورد الروايتين المختلفتين ولا يلتبس عليك هذا الاصل بالاصل الخامس والثلثين لظهور الفرق بينهما فان عدم جزم الحكم ههنا لمكان اختلاف الروايات وهناك لمكان اختلاف اهل العلم وكذا لا يلتبس هذان بالاصل السابع والاربعين فان عدم الجزم بالحكم فيه للتوسع فى الحكم فتميز كل اصل عن اخويه ولا تلتبس الثلثة بالثامن والستين فان عدم الجزم فيه لمجرد الاحتمال

الخامس انه قد تتعارض الادلة ويكون عند البخارى وجه التطبيق بينها يحمل كل واحد على محمل مثاله خوف المؤمن ان يحبط عمله وما يحذر من الاصرار على التقاتل كما تقدم مفصلا فى كلام شيخ المشائخ وهذا الاصل مطرد كثير الشيوع فى الكتاب اخذ به شيخ المشائخ فى عدة مواضع من تراجمه فقال فى باب قوله لا يستقبل القبلة بغائط الخ فى هذه المسئلة القول معارض للفعل فاشار المصنف بضم الاستثناء فى الترجمة الى وجه الجمع الى ان القول فى الصحراء والفعل بالابنية وكذا قال الشيخ قدس سره فى باب قول النبى صلى الله عليه وسلم يعذب الميت ببكاء اهله قال غرضه من هذا الباب الجمع بين ما روى عن عمر بن الخطاب وابنه رضی الله عنهما وما انكرت به عائشة على طبق ما حكى عن الشافعى من وجه الجمع بينهما اه قلت ومن ذلك باب النوم قبل العشاء لمن غلب الخ وباب من سأل الناس تكثرا۔

السادس انه يجمع فى باب احاديث كثيرة دالة على الترجمة ثم يظهر له فى حديث فائدة اخرى سوى المترجم عليها فيعلم على ذلك الحديث بعلامة الباب وليس غرضه ان الباب الاول قد انقضى بما فيه الى آخر ما تقدم من كلامه مفصلا وهذا اصل مطرد كثير الوقوع فى كتابه اخذ بذلك جمع من المشائخ معروف فى السنتهم بباب فى باب ونظائره فى صحيحه لا سيما فى كتاب بدء الخلق فى باب قوله تعالى وبث فيها من كل دابة كثيرة فالعجب من عامة الشراح انهم لا يأخذون بهذا الاصل ولذا مال الحافظ فى الفتح والعينى والقسطلانى فى شرحهما الى ان الاولى حذف هذه الابواب ولا حاجة الى ذلك فانه اصل معروف مطرد ولا يضطر على قبول هذا الاصل المطرد الى تغليط النساخ فى ذكر الابواب فكثيرة من هذا النوع فى الصحيح ولذا اورد عليهم شيخ المشائخ فى تراجمه فى باب من مضمض من السويق اذ قال هذا الباب من قبيل الباب فى الباب لانه يشتمل على ما عقد له الباب السابق مع فائدة اخرى الى ان قال فاحفظ هذا التقرير فانه ينفعك فى مواضع من البخارى واكثر الشراح فى امثال هذا المقام قد خبطوا كثيرا اه وبذلك جزم فى باب الاسير او الغريم يربط فى المسجد اذ قال دلالة الحديث على جواز ذلك ظاهرة والحديث الذى فى الباب الثانى اظهر فى ذلك ولهذا ينبغى ان يقال انه باب فى الباب على نحو ما سبق فى مواضع عديدة الى آخر ما قال وقال فى باب فضل صلوة الفجر فى جماعة هذا الباب باب فى الباب فلا اشكال فى ربط الحديثين الاخرين فيه مع الترجمة فتدبر اه وقال فى باب المدبر هذا باب فى باب اه والشراح لما لم يأخذوا بهذا الاصل

المطرد جهدوا بربط هذين الحديثين بالترجمة جهدا شديدا وذكروا فى المطابقة توجيهات بعيدة. ثم لا يذهب عليك ان هذا الاصل المذكور غير الآتى فى التاسع والخمسين۔

السابع قد يكتب لفظ الباب مكان قول المحدثين بهذا الاسناد كما يكتبون ح الى آخر ما تقدم من كلامه قدس سره مفصلا وهذا الاصل وضعه الشيخ رح بهذا الموضع خاصة وليس له نظير آخر فى نظرى القاصر فى جميع الكتاب وليس الباب ههنا فى نسخة الحافظ وقال فى شرحه ووقع فى كثير من النسخ ههنا باب اذا قال احدكم آمين الى آخر حديث فصار ترجمة بغير حديث وصارت الاحاديث التى تتلوه لا تعلق لها به فاشكل امره جدا وسقط لفظ الباب من رواية ابى ذر فخفف الاشكال لكن لو قال: بهذا الاسناد وبه قال او نحو ذلك لزال الاشكال وقد صنع ذلك الاسماعيلى فانه ساق حديث يتعاقبون فلما فرغ قال وبهذا الاسناد اذا قال احدكم فساقه من طريقين عن ابى الزناد كذلك وظهر بهذا ان هذا الحديث وما بعده من الاحاديث بقية ترجمة ذكر الملئكة اه قلت وبصنيع الاسمعيلى اخذ الشيخ قدس سره هذا الاصل وما يخطر فى بال هذا العبد الضعيف ان هذا الباب ليس بمثبت بفتح الموحدة حتى يحتاج له الى حديث بل هو مثبت بكسر الموحدة كانه اشار الى ان باب قوله صلى الله عليه وسلم اذا قال احدكم آمين بجميع رواياته المروية بالالفاظ المختلفة مثبت للترجمة السابقة وهى ذكر الملئكة فلو جعل هذا ايضا اصلا مستقلا وهو انه قد يترجم بباب للاثبات بل هو مثبت للباب السابق كان جديرا لتفنن طبع المصنف قدس سره. ثم رأيت ان السندى قد مال الى ذلك التوجيه الذى سنح فى خاطر هذا الفقير فلله الحمد والمنة قال السندى قوله باب اذا قال احدكم آمين لعل مراده ان من جملة الادلة على وجود الملئكة هذا الباب اى ما ذكر فيه وما يتعلق به من الاحاديث فلم يأت بالباب ليذكر احاديثه والله اعلم نعم ذكر بعض احاديثه ليستدل به على وجود الملئكة فيما بعد ايضا فى جملة سائر الاحاديث لهذا المطلوب والله تعالى اعلم اه وحينئذ فلم يبق لى مانع ان اذكره اصلا مستقلا ولذا ذكرته اصلا مستقلا كما سيأتى فى الاصل الستين وسيأتى هناك بعض امثلته

الثامن انه قد يترجم بمذهب لبعض الناس وبما كان يذهب اليه بعضهم او بحديث لم يثبت عنده ثم يأتى بحديث يستدل به على خلاف ذلك المذهب او الحديث اما بالعموم او بغير ذلك اه كذا فى مبدأ تراجم الشيخ قدس سره ولم يمثل له بمثال وما ذكر هذا الاصل فى موضع من تراجمه المفصلة ومع ذلك هذا اصل مشهور على السنة المشائخ ويمكن عندى ان يمثل له بباب انما جعل الامام ليؤتم به وهو قطعة من حديث معروف وذكر بعده الامام البخارى وصل النبى صلى الله عليه وسلم فى مرضه الذى توفى فيه بالناس وهو جالس ثم اورد فى الباب حديثا طويلا فى مرضه صلى الله عليه وسلم وفيه فجعل ابو بكر رض يصلى وهو قائم بصلوة النبى صلى الله عليه وسلم وهو قاعد قال الشيخ فى التراجم قوله وصلى النبى صلى الله عليه وسلم الخ اشار بايراد هذا القول فى تعاليق الباب الى نسخ هذا القدر من الحكم اه ويمكن ايضا ان يمثل له بباب جهر الماموم بالتامين اذ اورد فيه حديث تامين الماموم مطلقا بدون قيد الجهر فكانه لم ير جهر الماموم بالتامين على احدى التوجيهات العديدة فى توافق الحديث بالترجمة وكذا ترجم بباب بيع العبد الزانى واورد فيه حديث زنا الامة على احدى التوجيهات وكذا ترجم بباب الجمعة اذا زالت الشمس واورد فيه حديث التبكير بها والقيلولة بعدها وترجم بباب من كفن بغير قميص واورد فيه حديث ابن ابى المنافق الدال على القميص وترجم بباب تحرى ليلة القدر فى الوتر واورد فيه عن ابن عباس التمسوا فى اربع وعشرين وهذا الاصل غير الاصول الآتية فى ٤٣ و٥٥ و٦٤ فلا تلتبس الاربعة وكذلك هذا الاصل بمعزل من الاصل الثالث كما لا يخفى.

التاسع انه يذهب فى كثير من التراجم الى طريقة اهل السير فى استنباطهم خصوصيات الوقائع والاحوال من اشارة طرق الحديث وربما يتعجب الفقيه من ذلك الى آخر ما قال ويوضح كلامه هذا ما تقدم من كلامه مبسوطا فى آخر الفائدة الثالثة عشرة فى باب ذكر قحطان ويمكن عندى ان يمثل له بباب كيف كان بدء الحيض اذ استنبط الامام رض كونه من زمن آدم عليه السلام بحديث عائشة رض فى الحج وهذا الاصل بمعزل من الآتى فى الرابع والخمسين والتاسع والخمسين

العاشر ما قال قدس سره قد يقصد التمرن على ذكر الحديث وفق المسئلة المطلوبة ويهدى طالب الحديث الى هذا النوع مثاله ذكر الصوائغ فى باب ذكر الحناط اه هكذا افاد الشيخ ولا ريب فى قصد التمرن من الامام البخارى فى جميع كتابه ومع ذلك لم اجد هذا الباب فيما عندى من نسخة الجامع الصحيح فلعله يكون فى نسخة الشيخ قدس سره.

الحادى عشر قد يذكر حديثا لا يدل هو بنفسه على الترجمة اصلا لكن له طرق وبعض طرقه يدل عليها اشارة او عموما فقد اشار بذكر الحديث الى ان له اصلا يتأكد به ذلك الطريق ومثل هذا لا ينتفع به الا المهرة من اهل الحديث اه هكذا افاد الشيخ قدس سره وجعله كله اصلا واحدا والا ففى الحقيقة هما اصلان مطردان كثير الوقوع فى الجامع. الاول انه يشير الى بعض طرقه الواردة فى الصحيح فى الموضع الآخر واشار الى ذلك الشيخ باول كلامه والثانى ان يشير بذلك الى بعض طرقه الواردة فى الكتب الاخر من غير الجامع والیه اشار الشيخ بآخر كلامه بقوله اشار الى ان له اصلا صحيحا الخ وجعلهما شيخ الهند ايضا فى اصول تراجمه اصلا واحدا وباتباعهما قدس سرهما جعلته اصلا واحدا والا فهما اصلان متغايران جدا جدير ان بان يفرد كل واحد منهما عن الآخر وبسط الكلام على ذلك شيخ الهند رح فى الاصل السادس من اصول تراجمه اذ قال قد يذكر المصنف فى الباب حديثا لا تعلق له بالترجمة اصلا لكنه رح يذكر هذا الحديث فى باب آخر من صحيحه ويكون فيه ما يثبت الترجمة الاولى صريحا ومن لم يعرف ذلك يتكلف فى التطبيق بين الترجمة الاولى وحديثها تكلفات باردة مثاله اذ ترجم فى اول كتابه باب السمر فى العلم واورد فيه حديث ابن عباس بت فى بيت خالتى ميمونة رض الحديث ولا ذكر فيه السمر اصلا فاضطر الشراح فى ذلك الى تاويلات باردة كلها بمعزل من الحقيقة واجاد فى ذلك الحافظ ابن حجر رح فى شرحه اذ قال ان المصنف اخرج الحديث فى كتاب التفسير فيه زيادة وهى قوله فتحدث رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اهله ساعة وهذه الجملة نص فى اثبات الترجمة الاولى اه قلت وتمام كلام الحافظ فى الباب المذكور بعد ذكره التوجيهات العديدة عن الشراح الاخر وكل ذلك معترض والاولى من هذا كله ان مناسبة الترجمة مستفادة من لفظ آخر فى هذا الحديث بعينه من طريق اخرى وهذا يصنعه المصنف كثيرا يريد به تنبيه الناظر فى كتابه على الاعتناء بتتبع طرق الحديث والنظر فى مواقع الفاظ الرواة لان تفسير الحديث بالحديث اولى من الخوض فيه بالظن وانما اراد البخارى ههنا ما وقع فى بعض طرق هذا الحديث مما يدل صريحا على حقيقة السمر وهو ما اخرجه فى التفسير بلفظ تحدث رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اهله ساعة

ثم رقد الحديث فصحت الترجمة صريحا بحمد الله من غير حاجة الى تعسف ولا رجم بالظن اھ مختصراً قلت ہو کذلک فان الامام البخاری رح اخرج الحدیث بہذہ الزیادۃ فی باب قولہ تعالیٰ ان فی خلق السموات والارض الآیۃ ثم قال شیخ الہند رح فی ہذا الاصل السادس المذکور وتارۃ یکون الحدیث الذی فیہ جملۃ مثبتۃ للترجمۃ لا یکون علی شرط المؤلف وان کان صحیحا لکنہ لما لم یکن علی شرطہ لا یذکرہ المؤلف فی صحیحہ ولا یظفر بذلک الا من تتبع کتب الحدیث اھ مختصراً وہذان الاصلان مطردان فی صحیحہ قد اخذ بہما الحافظ ابن حجر فی المواضع التی لا تحصی من شرحہ منہا ما قال فی باب کنس المسجد والتقاط الخرق والقذی والعیدان الذی یظہر لی من تصرف البخاری انہ اشار بذلک الی ما ورد فی بعض طرقہ صریحا ثم ذکر الطرق المصرحۃ بذلک وقال فی باب ذلک المرأۃ ہو جری علی عادتہ فی الترجمۃ بما تضمنہ بعض طرق الحدیث وقال فی باب امور الایمان وقول اللہ عز وجل لیس البر ان تولوا الآیۃ وجہ الاستدلال بہذہ الآیۃ ومناسبتہا لحدیث الباب تظہر من الحدیث الذی رواہ عبد الرزاق وغیرہ ورجالہ ثقات ولم یسقہ المصنف لانہ لیس علی شرطہ فان قیل لیس فی المتن ذکر التصدیق اجیب بانہ ثابت فی الاصل ہذا الحدیث کما اخرجہ مسلم وغیرہ والمصنف یکثر الاستدلال بما اشتمل علیہ المتن الذی یذکر اصلہ ولم یسقہ تاما اھ ملخصا وہذا من الاصل الثانی من ہذین الاصلین وقال ایضا فی باب الفتیا وہو واقف علی الدابۃ فی کتاب العلم فان قیل لیس فی سیاق الحدیث ذکر الرکوب فالجواب انہ احال بہ علی الطریق الاخری التی اوردہا فی الحج فکان علی ناقتہ ترجم لہ باب الفتیا علی الدابۃ اھ وہذا من الاصل الاول من الاصلین المذکورین والعجب من العلامۃ العینی قدس سرہ انہ اورد علی الحافظ فی الباب المذکور اذ قال واجاب بعضہم بانہ احال بہ علی الطریق الاخری التی اوردہا فی الحج و یُعد ہذا الجواب کبعد الثری من الثریا فکیف یعقد باب بترجمۃ ثم یحال ما یطابق ذلک علی حدیث یاتی فی باب آخر اھ واشد التعقب علی الحافظ فی باب السمر فی العلم فقال راداً علی کل جزء من کلامہ واما قولہ والاولی من ہذا کلہ الی آخرہ فکلام لیس لہ توجیہ اصلا فضلا عن ان یکون اولی من غیرہ لان من یعقد بابا بترجمۃ ویضع فیہ حدیثا ہل یقال مناسبۃ الترجمۃ فی ہذا الباب یستفاد من ذلک الحدیث الموضوع فی باب آخر فما ابعد ہذا الکلام وابعد من ہذا البعید انہ عللہ بقولہ لان تفسیر الحدیث بالحدیث اولی من الخوض فیہ بالظن فسبحان اللہ ہؤلاء ما فسروا الحدیث بل ذکروا مطابقۃ الحدیث بالترجمۃ وما ذکرہ ہو الرجم بالظن اھ ملخصا. ومع ہذا کلہ فقد اخذ بہذا الاصل بنفسہ ایضا اذ قال فی باب من حمل جاریۃ صغیرۃ علی عنقہ وقد اخرج فیہ البخاری حدیث ابی قتادۃ فی صلوتہ صلی اللہ علیہ وسلم حاملا امامۃ بنت زینب فقال العینی مطابقتہ ظاہرۃ فان قلت این الظہور وقد خص الحمل بکونہ علی العنق ولفظ الحدیث اعم من ذلک قلت کانہ اشار بذلک الی ان الحدیث لہ طرق اخری منہا لمسلم من طریق بکر وصرح فیہ علی عنقہ وکذا لابی داؤد واحمد من طریق اخری اھ مختصراً وہکذا اخذ العلامۃ العینی بذلک فی باب تسویۃ الصفوف عند الاقامۃ وبعدہا اذ قال مطابقتہ للترجمۃ فی لفظ التسویۃ ظاہرۃ ولیس فیہ ما یطابق بقولہ عند الاقامۃ وبعدہا ولکنہ اشار بذلک الی ما فی بعض طرق الحدیث ما یدل علی ذلک وقال فی باب التقاضی والملازمۃ وجہ مطابقۃ الحدیث للترجمۃ فی التقاضی ظاہر واما بالملازمۃ فوجہہ ثانیہما انہ اخرج ہذا الحدیث فی عدۃ مواضع منہا فی باب الصلح وباب الملازمۃ بلفظ فلزمہ فکانہ اشار بالملازمۃ الی الحدیث المذکور علی ان ما ذکرہ فی عدۃ مواضع کلہا حدیث واحد ولہ عادۃ فی بعض المواضع یذکر التراجم بہذہ الطریقۃ اھ ملخصا فجملۃ الکلام ان ہذین الاصلین مطردان فی صحیحہ اخذ بہما الشراح قاطبۃ ولا یلتبس علیک ہذا الاصل بالاصل الثامن والثلثین ولا الحادی والاربعین.

الثانی عشر ما قال وکثیرا ما یترجم لامر ظاہر قلیل الجدوی لکنہ اذا تحقق المتامل اجدی کقولہ باب قول الرجل ما صلینا فانہ اشار بہ الی الرد علی من کرہ ذلک اھ قلت اخذ الشیخ قدس سرہ ہذا الاصل من کلام الحافظ المذکور فیما سبق عن المقدمۃ ورقمت علیہ الثامن وزاد الحافظ فی مثالہ ومنہ قولہ باب قول الرجل فاتتنا الصلوۃ واشار بذلک الی الرد علی من کرہ اطلاق ہذا القول اھ وتبعہ القسطلانی فی مقدمۃ شرحہ فی ذکر ہذا الاصل وہو اصل مطرد یظہر بالتامل وتفتیش المذاہب والآثار الواردۃ فی ابن ابی شیبۃ وعبد الرزاق وغیرہما وذکر ہذا الاصل شیخ الہند رح ایضا فی الاصل الحادی عشر ووجہہ بوجوہ کما سیاتی فی محلہ

الثالث عشر ما قال واکثرہا تعقبات علی مصنف عبد الرزاق وابن ابی شیبۃ فی تراجم مصنفیہما ومثلہ لا ینتفع بہ الا من مارس الکتابین واطلع علی ما فیہما اھ قلت وہو کذلک ویظہر ذلک بمطالعۃ فتح الباری والعینی فانہما یصرحان بذلک فی کثیر من التراجم ان غرضہ الرد علی قول فلان اخرجہ فلان وذکرہ شیخ الہند رح ایضا لکنہ لم یذکرہ اصلاً مستقلا بل ادمجہ فی الاصل الثانی عشر المذکور فیما سبق وذکرہ شیخ الہند رح فی الاصل الحادی عشر من اصولہ واضاف فیہ احتمالات اخر ایضا وقال الحافظ فی باب السترۃ بمکۃ بعد ذکر توجیہ ابن المنیر والذی اظن انہ اراد ان ینکت علی ما ترجم بہ عبد الرزاق حیث قال باب لا یقطع الصلوۃ بمکۃ شئ الی آخر ما بسط الحافظ وقال ایضا فی باب الصلوۃ علی الحصیر النکتۃ فی ترجمۃ الباب الاشارۃ الی ما رواہ ابن ابی شیبۃ وغیرہ من طریق شریح بن ہانی انہ سال عائشۃ رض اکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی علی الحصیر واللہ یقول وجعلنا جہنم للکافرین حصیراً فقالت لم یکن یصلی علی الحصیر فکانہ لم یثبت عند المصنف اورآہ شاذاً مردوداً لمعارضۃ ما ہو اقوی منہ الی آخر ما قال وقال العینی فی باب الاستنجاء بالماء قصد بہذہ الترجمۃ الرد علی من کرہ الاستنجاء بالماء وعلی من نفی وقوعہ من النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما رواہ ابن ابی شیبۃ باسانید صحیحۃ الی آخر ما ذکر وقال الحافظ فی باب اذان الاعمی روی ابن ابی شیبۃ وابن المنذر عن ابن مسعود وابن الزبیر وغیرہما انہم کرہوا ان یکون المؤذن اعمی وقال الحافظ فی باب من قال لیؤذن فی السفر مؤذن واحد کانہ یشیر الی ما رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح عن ابن عمر رض کان یؤذن للصبح فی السفر اذانین وقال فی باب الاذان للمسافرین الخ وقد روی عبد الرزاق باسناد صحیح عن ابن عمر رض انہ کان یقول انما التاذین لجیش او رکب علیہم امیر فینادی بالصلوۃ

لیجتمعوا لہا واما غیرہم فانما ہی الاقامۃ وحکی نحو ذلک عن مالک اھ وہذا الاصل لا یختص بالکتابین المذکورین بل الامام البخاری کثیرا ما یترجم فی صحیحہ علی رد الروایات التی لا تصح عندہ سواء کانت فی الکتابین المذکورین او غیرہا من کتب السنن وغیرہا وخص الشیخ قدس سرہ الکتابین المذکورین لکثرۃ التعقبات علیہما ولا یمتری فی ذلک من مارس التراجم وامعن النظر فی الکتابین المذکورین قال الحافظ فی باب الدفن باللیل اشار بہذہ الترجمۃ الی الرد علی من منع ذلک محتجا بحدیث جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم زجر ان یقبر الرجل لیلا الا ان یضطر الی ذلک اخرجہ ابن حبان الی آخر ما قال قلت ویدخل فی ذلک الاصل باب موت الفجاءۃ علی ما قالہ ابن رشید کما حکاہ عنہ فی الفتح۔

الرابع عشر ما قال وکثیرا ما یستخرج الآداب المفہومۃ بالعقل بالکتاب والسنۃ والعادات الکائنۃ فی زمانہ صلی اللہ علیہ وسلم ومثل ہذا لا یدرک حسنہ الا من مارس کتب الآداب واجال عقلہ فی میدان آداب قومہ ثم طلب لہا اصلا من السنۃ اھ قلت وہو کذلک لا مراء فی ذلک ولا امتراء ویتضح ذلک بمطالعۃ الابواب مفصلاً لا سیما فی کتاب العلم والجہاد والنکاح والاطعمۃ والآداب وغیرہا ویمثل لہ بالابواب المسلسلۃ فی کتاب العلم من باب من سئل علما وہو مشتغل الخ ومن رفع صوتہ بالعلم وطرح الامام المسئلۃ والقراءۃ علی المحدث ومن قعد حیث ینتہی بہ المجلس وما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتخولہم بالموعظۃ ومن جعل لاہل العلم ایاما معلومۃ والفتیا علی الدابۃ والفتیا باشارۃ الید والرأس والغضب فی الموعظۃ ومن برک علی رکبتیہ وغیر ذلک من الابواب الکثیرۃ فی الکتب المتفرقۃ۔

الخامس عشر ما قال وکثیرا ما یاتی بشواہد الحدیث من الآیات ومن شواہد الآیۃ من الاحادیث تظاہرا وتعیین لبعض المحتملات دون البعض فیکون لقول المحدث المراد بہذا العام الخصوص او بہذا الخاص العموم ونحو ذلک اھ ذکرہ شیخ المشائخ قدس سرہ اصلا واحدا والافی الحقیقۃ ہی ثلثۃ اصول مختلفۃ احدہا التظاہر والثانی ارادۃ العام بالخصوص والثالث عکسہ وقد تقدم نحو ذلک فی کلام الحافظ المذکور فی الفائدۃ الثانیۃ ورقمت علیہا ۴ لکنہ خصہ بالترجمۃ ولذا ادخلتہ فی الثلثین ولا یلتبس ہذا بالاصل الاربعین لجزم الحکم ہہنا وعدم جزمہ فی الاربعین ولان الآثار والشواہد ہہنا لتعیین محتملات الحدیث وفی الاربعین لاظہار اختیار المؤلف وکذا الفرق بینہ وبین الثامن عشر واضح لارادۃ الخصوص بالعموم ہہنا وعکسہ فی الثامن عشر فالجملۃ ہہنا عدۃ اصول متقاربۃ یظہر الفرق بینہا بالتامل وہی ۱۸ و۲۴ و۴۰ و۵۳ والمقصود ہہنا ذکر الشواہد من الآیات للتظاہر ولتعیین بعض المحتملات فہذہ خمسۃ عشر اصلا ذکرہا شیخ المشائخ الشاہ ولی اللہ الدہلوی قدس سرہ فی مبدأ تراجمہ واخذ فی ذیل تراجمہ عدۃ اصول اخر نلحقہا بکلامہ منہا۔

السادس عشر ان من داب الامام البخاری الاستدلال بکل المحتمل قال شیخ المشائخ فی باب الرجل یأتم بالامام الخ ہذا یحتمل معنیین وذہب المؤلف الی کلا الاحتمالین الخ وقال فی باب العلم بالمصلی ولما کان ظاہر لفظ الحدیث یحتمل ان یکون العلم فی زمانہ صلی اللہ علیہ وسلم بنی المؤلف عقد الباب علیہ اھ وقال فی باب اذا قیل للمصلی تقدم الخ استنباط المؤلف مستصعب عند الشراح غایۃ الصعوبۃ وحلہ عندی ان داب البخاری ان یستدل بکل احتمالیہ وہذا فی کتابہ کثیر اھ وکذا قال فی باب العرض فی الزکوۃ من ان قولہ واما خالد الخ استدلال ببعض محتملاتہ الخ قال الشیخ ایضا فی باب من نام عند السحر استدل المؤلف بقول عائشۃ علی ترجمۃ الباب استدلال ببعض محتملاتہ وہذا من دأبہ یفعلہ کثیرا فی کتابہ واخذ الشیخ قدس سرہ ایضا بہذا الاصل فی باب العرض فی الزکوۃ اذ قال واستدلال المؤلف بقول النبی صلی اللہ علیہ واما خالد الخ استدلال ببعض محتملاتہ الی آخر ما افادہ وہذا الاصل جار علی لسنۃ المشائخ کثیرا

السابع عشر ما قال فی باب حک المخاط بالحصی وہہنا توجیہ آخر مطرد فی اکثر المواضع وہو اجود التوجیہات عندی وہو انہ من داب المصنف ان یورد حدیثا واحدا متعدد الطرق مرارا متعددۃ ویعقد کل ترجمۃ بلفظ آخر واقع فی ذلک الحدیث ومقصودہ لیس الا اکثار طرق الحدیث کما وقع فی ہذا المقام اھ واخذ بذلک الاصل فی باب صلوۃ التطوع علی الحمار ایضا قلت ویستانس ہذا الاصل مما قالت الشراح فی باب طرح الامام المسئلۃ علی اصحابہ فان مودی کلام الکرمانی وتبعہ العینی وغیرہ ان المقصود ذکر الحدیث بطریقیہ اللتین سمعہما عن شیخہ ویستانس ذلک ایضا مما قال الحافظ فی باب الصلوۃ علی الخمرۃ افردہا بترجمۃ لکون شیخہ ابی الولید حدثہ بالحدیث مختصراً اھ وبذلک جزم العینی فی باب اتیان مسجد قباء راکبا وماشیا اذ قال افراد ہذہ الترجمۃ لبیان تعدد سندہ لکان فیہ الکفایۃ اھ والی ذلک الاصل اشار الحافظ فی مقدمۃ مجیبا عن تکرار الروایات ان الرواۃ ربما اختلفت عباراتہم فحدث راو بحدیث فیہ کلمۃ تحتمل معنی وحدث آخر فعبر عن تلک الکلمۃ بعینہا بعبارۃ اخری تحتمل معنی آخر فیوردہ بطرقہ اذا صحت علی شرطہ ویفرد لکل لفظ بابا مفردا اھ۔

الثامن عشر ما قال فی باب رفع البصر الی الامام عقد ہذا الباب لما تقرر ان الاولی ان ینظر المصلی فی صلوتہ الی موضع سجودہ ومع ذلک لو رآی الی امامہ ولم ینظر الی ذلک الموضع لم تفسد علیہ صلوتہ وقد مر غیر مرۃ ان البخاری ربما یعقد الترجمۃ لامر خاص من بین العام مع ان مرادہ اثبات ذلک العام وذلک لتعیین صورۃ من بین صور المحتملۃ کما قلنا ہہنا فان مرادہ رح نفی لزوم النظر الی موضع السجود وہو عام ومن صورہ المحتملۃ اختیار صورۃ خاصۃ وہی حالۃ النظر الی الامام مع ان الغرض اثبات الابہام فاحفظ ہذا التحقیق فانہ مما ینفعک فی مواضع شتی من ہذا الکتاب اھ والی ذلک الاصل اشار الحافظ فی الفتح فی باب غسل المرأۃ اباہا الدم اذ قال ہذہ الترجمۃ معقودۃ لبیان ان ازالۃ النجاسۃ ونحوہا یجوز الاستعانۃ فیہا وبہذا یظہر مناسبۃ اثر ابی العالیۃ اھ وبذلک الاصل اخذ شیخ المشائخ فی باب من دعی لطعام فی المسجد اذ قال غرضہ من عقد ہذا الباب جواز الکلام المباح فی المسجد الی آخر ما قالہ وکذا فی باب ہل یتتبع المؤذن فاہ الخ اذ قال غرضہ ان الاذان غیر ملحق بالصلوۃ فی الاحکام ولا یشترط فیہ الاستقبال وبہذا یتحقق المناسبۃ بین الترجمۃ والآثار اھ وبذلک اخذ فی باب الرجل ینعی الی اہل المیت

اذ قال ذکر الاہل لمجرد تصویر صورۃ والمقصود اثبات جواز النہی مطلقا وبذلک اخذ فی باب الصدقۃ بالیمین اذ قال مقصود الترجمۃ الاعطاء بنفسہ فلا خفاء لمناسبۃ الحدیث الثانی اھ والاوجہ عندی ان ہذا الباب من الاصل السادس والخمسین وقد عرفت فی الخامس عشر ان ہہنا عدۃ اصول متقاربۃ فلا تلتبس علیک لاسیما ہذا الاصل بالاصل الثلثین

السابع عشر ان الامام البخاری یذکر فی الترجمۃ امرین یثبت احدہما بالنص والاخر بالاولویۃ کما افادہ شیخ المشائخ فی باب ما یذکر فی المناولۃ الخ اذ قال ذکر فی الترجمۃ امرین المناولۃ وکتاب اہل العلم بالعلم الی البلدان واثبت بحدیثی الباب الامر الثانی فثبوت الامر الاول بالطریق الاولی فافہم اھ قلت قد اخذ شیخ المشائخ بہذا الاصل فی عدۃ مواضع من تراجمہ فقال فی باب التیمن فی الوضوء والغسل ثبت باول حدیث الباب التیمن فی غسل المیت فثبت التیمن فی غسل الحی بالطریق الاولی لکونہ الاصل وذکرہ فی باب البول قائما وقاعدا اثبت بالحدیث الاول والثانی بالطریق الاولی وہکذا قررہ الشراح ثم ذکر توجیہا آخر واختارہ ہہنا خاصۃ وما حکاہ الشیخ عن الشراح حکاہ الحافظ فی الفتح عن ابن بطال دلالۃ الحدیث علی القعود بالطریق الاولی لانہ اذا جاز قائما فقاعدا اجوز اھ واخذ شیخ المشائخ بہذا الاصل فی باب التسمیۃ علی کل حال الخ اذ قال لما لم یکن الحدیث الذی روی فی باب التسمیۃ قبل الوضوء علی شرط المؤلف اثبت التسمیۃ للوضوء بالحدیث الذی اوردہ فی الباب لدلالتہ علی الاستحباب فی الوضوء بالطریق الاولی اھ مختصر ملخصا واخذ العینی ہذا الاصل فی الباب المذکور بوجہ آخر وہو ان اثبات التسمیۃ عند الوقاع نص وعلی کل حال بالاولی وحکاہ الحافظ فی باب وجوب القراءۃ حدیث قصۃ سعد عن الکرمانی اذ قال وابدی الکرمانی لتخصیص العشاء بالذکر حکمۃ وہو انہ لما اتقن فعل ہذہ الصلوۃ التی وقتہا وقت الاستراحۃ کان ذلک فی غیرہا بطریق الاولی اھ وذکر شیخ الہند ایضا فی مبدأ تراجمہ ہذا الاصل لکنہ ذکرلہ وجہا آخر اذ قال فی الاصل الثالث عشر انہ قد یذکر فی الترجمۃ امران والوارد فیہ مثبت للواحد فقط فیتوہم منہ ان الامر الثانی لم یثبت ولیس کذلک بل یکون مقصود المؤلف جزء واحد الا خر لظہورہ واتفاق العلماء علیہ فیذکرہ تبعا واستطرادا اھ ما قالہ معربا مختصرا واخذ شیخ الہند قدس سرہ عن العینی اذ اختارہ فی الباب المذکور ای البول قائما وقاعدا بعد التعقب علی توجیہ ابن بطال والاحسن ان یقال لما ورد فی الباب جواز البول قائما وقاعدا باحادیث کثیرۃ اورد البخاری حدیث الفصل الاول وفی الترجمۃ اشار الی الفصلین اما اکتفاء بشہرۃ الفصل الثانی وعمل اکثر الناس علیہ او اشارۃ الی انہ اقتصر علی احادیث الفصل الاول لکونہا علی شرطہ مختصرا وہذا الاصل غیر الاصلین الآتیین فی ۳۵ و۳۹ وغیر الذی تقدم فی الحادی عشر کما لا یخفی۔

العشرون۔ ما اختارہ فی تراجمہ مرارا ان الباب الخالی عن الترجمۃ یکون بمنزلۃ الفصل عن الباب السابق ذکرہ الشیخ فی باب خال عن الترجمۃ بعد باب ادخال البعیر فی المسجد وفی باب بعد باب الصلوۃ بین السواری وقال العینی ان البخاری جرت لہ عادۃ انہ اذ ذکر لفظ باب مجردا عن الترجمۃ یدل ذلک علی ان الحدیث الذی یذکر بعدہ یکون لہ مناسبۃ باحادیث الباب الذی قبلہ اھ وقال الحافظ فی الباب المذکور کذا فی الاصل بلا ترجمۃ وکانہ بیض لہ ... مر کذلک واما قول ابن رشید ان مثل ذلک اذا وقع للبخاری کان کالفصل من الباب فہو حسن حیث یکون بینہ وبین الباب الذی قبلہ مناسبۃ بخلاف مثل ہذا الموضع اھ وکذا قال شیخ المشائخ فی باب بعد باب الصلوۃ بین السواری ان ہذا الباب لا ترجمۃ لہ کفصل الباب الاول وقال الحافظ فی الباب المذکور کذا للاکثر بلا ترجمۃ وہو کالفصل من الباب الذی قبلہ اھ والجملۃ ان ہذا الاصل مطرد معروف فی الشروح ذکرہ الشراح مرارا فی شروحہ وذکرہ شیخ الہند ایضا فی اصول تراجمہ فی الموضعین الاول فی الاصل الثامن ثم اعادہ فی آخر کتابہ فی الاصول العربیۃ وحکی عن الشراح ہذا الذی تقدم لکنہ رح ابدع لہ وجہا آخر ایضا تذکرہ فی الاصل الخامس والعشرین والسادس والعشرین وینظر ۳۷ و۵۷ ہذہ عشرون اصلا ذکرہا شیخ المشائخ الشاہ ولی اللہ الدہلوی فی تراجمہ وذکر شیخ الہند رح فی مبدأ رسالتہ فی التراجم فی اللغۃ الاردویۃ خمسۃ عشر اصلا نذکرہا علی ترتیبہا الا ان بعضا منہا تقدم فی کلام شیخ المشائخ فلا نذکرہ الا مجملا تکمیلا للعدد وابقاء لترتیب کلامہ ولا نذکر لہ رقم العدد فی عداد للتکرار فالعدد الفوقانی یکون لشیخ الہند والتحتانی لعدادنا وسیاتی قریبا فی الانواع الثلثۃ من الابواب المجردۃ فی کلام شیخ الہند رحمہ اللہ انہ جعل مثل ہذہ الابواب ثلاثۃ انواع سیاتی تفصیلہا فی محلہا۔

ع ١ / ٢١ الحادی والعشرون ان الامام البخاری رح کثیرا ما یترجم بجزء من الحدیث او بکلام آخر ولا یرید بلفظ الترجمۃ مدلولہ الاصلی اللفظی الصریح بل یرید مدلولہ الالتزامی الثابت بالاشارۃ والایماء مما یعد فی الباب یکون موافقا للثانی ومن اراد تطبیقہ بالاول ای المدلول اللفظی یقع فی التخبط کما یظہر من اول ابوابہ باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانہ رح ذکر فیہ ستۃ احادیث لیس فی بعضہا ذکر الوحی اصلا ولیست کیفیۃ البدء الا فی حدیث واحد وہو حدیث حراء ولذا اضطر بعض الشراح الی توہم ان کثیرا من احادیث الباب لا تتعلق الا بالوحی الا ببدء الوحی فکیف جعل الترجمۃ باب بدء الوحی وتکلف بعضہم فی التوجیہات الباردۃ والحق ان غرض الترجمۃ لم یکن ما ہو ظاہر من اللفظ بل الغرض کان بیان عظمۃ الوحی وکونہ واجب الاتباع ونحوہ عن الخطأ والسہو وغیر ذلک من الامور التی تناسب عظمۃ الوحی اھ قلت وبسط الشیخ الکلام علی ذلک فی ذیل تراجمہ ایضا وبسط اشد البسط وذکر الاصل المذکور فی آخر کتابہ ایضا کما تقدم کلامہ العربی فی الفائدۃ الثانیۃ مفصلا ومثل لہ ہناک بباب من ادرک رکعۃ من العصر وغیر ذلک کما تقدم کلامہ بلفظہ۔

ع ٢ / ٢٢ الثانی والعشرون ان من المسلمات المجمعۃ علیہا ان الامام البخاری لا یکرر عمدا فی صحیحہ حدیثا ولا ترجمۃ ومع ذلک فان ظہر فی موضع تکرار الترجمۃ مثلا ذکر باب فضل العلم فی الموضعین من کتاب العلم فلا بد من ان یجعل لہما محملا یمیزہما ولذا اجمعوا علی ان المراد بالفضل فی احدہما غیر المراد فی الثانی وایضا لا یخرج عن التکرار تغیر السیاق والالفاظ کما ترجم بباب کیف کان بدء الوحی الخ فی اول کتابہ وبباب کیف نزول الوحی واول ما نزل فی کتاب فضائل القرآن فہذا تغیر السیاق لا یخرجہ عن التکرار حتی یفرق بینہما بالغرض الترجمۃ ومقصودہا اھ ملخصا معربا وہذا واضح ولذا اضطر الشراح فی شروحہم والمشائخ فی دروسہم الی بیان الفرق بین التراجم المکررۃ لفظا وہی کثیرۃ فی الصحیح مثلا ترجم بالسمر بالعلم فی کتاب العلم ثم ترجم بالسمر فی الفقہ والخیر قبیل کتاب الاذان وترجم بالسؤال والفتیا عند رمی الجمار فی کتاب العلم ثم ترجم بالفتیا علی الدابۃ عند رمی الجمار فی کتاب الحج وترجم بالمرأۃ تحیض بعد الافاضۃ فی کتاب الحیض ثم ترجم فی الحج اذا حاضت المرأۃ بعد ما افاضت وترجم بشہود الحائض العیدین ودعوۃ المسلمین ثم ترجم فی العیدین خروج النساء والحیض الی المصلی وترجم بالصلوۃ بمنی فی ابواب تقصیر الصلوۃ ثم ترجم بذلک اللفظ فی الحج وترجم بالصلوۃ علی النفساء وسنتہا فی الحیض ثم ترجم بالصلوۃ علی النفساء فی الجنائز وترجم بالتکبیر ایام منی واذا غدا الی عرفۃ فی العیدین ثم ترجم فی الحج بالتلبیۃ والتکبیر اذا غدا من منی الی عرفۃ وترجم فی الصلح بقول الامام اذہبوا بنا نصلح ثم ترجم فی الاحکام بالامام یاتی قوما فیصلح بینہم وترجم فی الجمعۃ لا یقیم الرجل اخاہ یوم الجمعۃ ویقعد فی مکانہ ثم ترجم فی الاستیذان بباب لا یقیم الرجل الرجل من مجلسہ الخ وترجم بلفظ الاجابۃ فی موضعین من کتاب الطب ترجم فیہ ایضا بباب السحر فی موضعین وقال الحافظ کذا وقع للکثیر وسقط لبعضہم وہو الصواب الخ وغیر ذلک من الابواب الکثیرۃ المکررۃ ظاہرا۔ ویستانس ذلک الاصل من کلام شیخ المشائخ فی باب صلوۃ التطوع علی الحمار اذ قال انہ ترجم بذلک لزیادۃ الاہتمام

ع ٣ / ٢٣ الثالث والعشرون ان الاصل فی التراجم ان تکون عادۃ والاحادیث الواردۃ فی الباب تکون دلائلہا مثبتۃ للترجمۃ لکن الامام البخاری کثیرا ما یترجم بما یکون بمنزلۃ شرح للحدیث کما تقدم بسط ذلک فی الفائدۃ الثانیۃ من کلام السندی اذ قال ان تراجم الصحیح علی قسمین قسم یذکرہ للاستدلال بحدیث الباب وقسم یذکرہ لیجعل کالشرح لحدیث الباب والشراح جعلوا الاحادیث کلہا دلائل للترجمۃ فاشکل علیہم الامر الی آخر ما تقدم فی کلام السندی وذکرہ السندی ایضا فی باب حب الاسماء الی اللہ عز وجل ومثل لہ شیخ الہند بباب الصفرۃ والکدرۃ فی غیر ایام الحیض فقال ان زیادۃ لفظ غیر ایام الحیض بمنزلۃ الشرح للحدیث جمعا بینہ وبین حدیث عائشۃ رض لا تعجلن حتی ترین القصۃ البیضاء اھ قلت کون بعض التراجم شارحۃ معروفۃ مطردۃ عند الشراح کثیرۃ الوقوع فی الصحیح ومع ذلک المثال الذی افادہ شیخ الہند قدس سرہ من باب الصفرۃ لو جعل داخلا فی الاصل الخامس لکان اوضح وشیخ الہند قدس سرہ لما ادخل المذکور فی ہذا الاصل تبعا للسندی فصح تمثیلہ قدس سرہ بذلک علی اصلہ ویمثل لذلک الاصل بباب مسح الید بالتراب لتکون انقی فقولہ لتکون انقی بین علۃ مسح الید بالتراب مع الاشارۃ الی الاختلاف فی ذلک وکقولہ باب الطیب للمرأۃ عند غسلہا من المحیض اشار بذلک الی عدم التخصیص بالمسک وکقولہ باب الاقامۃ واحدۃ الخ شرح بذلک قولہ فی الحدیث یوتر الاقامۃ وکقولہ باب الذکر بعد الصلوۃ شرح بذلک لفظ الدبر الوارد فی احادیث الادعیۃ ردا علی من قال بان ہذہ الادعیۃ فی التشہد قبل السلام للفظ الدبر وترجم بباب کلام المیت علی الجنازۃ شرح بذلک لفظ الجنازۃ الواردۃ فی الحدیث وکقولہ باب برکۃ السحور من غیر ایجاب فان ہذا القید نبہ علی ان الاوامر الواردۃ فیہ للاستحباب وکقولہ باب رفع معرفۃ لیلۃ القدر فان لفظ المعرفۃ نبہ علی معنی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم رفعت ردا علی من قال ان لیلۃ القدر رفعت۔

ع ٤ / ٢٤ ذکر شیخ الہند رح اصلا رابعا ان الترجمۃ قد یکون لہا معنی ظاہر وآخر خفی فالشراح لما حملوہا علی الاول اضطربوا فی التطبیق والحق ان مراد المصنف کان معناہا خفیا ومثل لہ بباب ما یقول بعد التکبیر فانہم لما حملوا الترجمۃ علی الدعاء بعد تکبیر الافتتاح تکلفوا فی ذلک والحق ان مراد المؤلف کان التوسع فی الدعاء وبسط فی ذلک وبسطہ ایضا فی کلامہ العربی فی آخر التراجم کما تقدم مفصلا فی الفائدۃ الثانیۃ ولما لم یظہر لی فرق واضح بینہ وبین ما تقدم فی ٢١ الاصل الاول من اصولہ لم اجعل لہ عددا مستقلا وہذا الاصل والذی بعدہ ماخوذان من کلام العلامۃ السندی کما تقدم فی کلامہ من قولہ وکثیرا ما یکون ظاہر الترجمۃ معنی فیحملون الترجمۃ علیہ والحدیث لا یوافقہ فیعدون ذلک ایرادا علی صاحب الصحیح مع انہ قصد معنی یوافقہ الحدیث وقد یکون معنی الترجمۃ ما فہموا ولکن تطبیق الحدیث بہ یحتاج الی فضل تدقیق اھ۔

ع ٥ وہکذا ذکر شیخ الہند قدس سرہ اصلا خامسا وہو ان یکون معنی الترجمۃ ظاہرا لکن الاستدلال بالحدیث یکون باشارۃ خفیۃ ومثل لہ بباب ما یذکر فی الفخذ والاستدلال فیہ بحدیث زید بن ثابت وداخل ہذا الاصل فی الاصل الثانی من اصول شیخ المشائخ لم اجعل لہ عددا مستانفا

ع ٦ وذکر الشیخ قدس سرہ اصلا سادسا انہ قد یذکر فی الباب حدیثا لا یوافق الترجمۃ لکن یاتی فی باب آخر ما یثبت بہ الترجمۃ ومثل لہ بباب السمر فی العلم ولما تقدم ہذا الاصل فی الاصل الحادی عشر من اصول شیخ المشائخ لم اجعل لہ ایضا عددا مستقلا

ع ٧ / ٢٥ الرابع والعشرون۔ ما ذکرہ شیخ الہند فی الاصل السابع ان الامام البخاری رح کثیرا ما یذکر فی الترجمۃ آثار الصحابۃ وغیرہا فمنہا ما یکون مثبتا للترجمۃ ومنہا ما یذکر لادنی مناسبۃ فان الشیء بالشیء یذکر فمن جعل کلہا دلائل وقع فی التکلفات الباردۃ اھ قلت اخذہ قدس سرہ من کلام السندی کما تقدم فی الفائدۃ الثانیۃ اذ قال وایضا کثیرا ما یذکر بعد الترجمۃ آثارا لادنی مناسبۃ بالباب وکثیر من الشراح یوردونہا دلائل للترجمۃ فیاتون بتکلفات باردۃ لتصحیح الاستدلال بہا علی الترجمۃ فان عجزوا عن وجہ الاستدلال عدوہ اعتراضا علی صاحب الصحیح والاعتراض فی الحقیقۃ متوجہ علیہم حیث لم یفہموا المقصود اھ واخذ القطب الگنگوہی ہذا الاصل بمواضع من تقریرہ منہا فی باب تقضی الحائض المناسک کلہا اذ قال ویمکن ایرادہا ای الآثار ہہنا لمناسبۃ ما جری من ذکر صوم الحائض وصلوتہا الخ وبذلک جزم شیخ المشائخ فی تراجمہ فی الباب المذکور اذ قال اورد تعلیقات الباب لادنی مناسبۃ کما لا یخفی ومثل ہذا کثیر عند المؤلف اھ وبذلک اخذ العینی فی الآثار المذکورۃ فی ہذا الباب اذ قال واذا وجد التطابق بادنی شیء یکتفی بہ والتطویل فیہ یؤول الی التعسف اھ قلت وہکذا قال بعضہم فی الآثار

الواردة في باب قراءة القرآن بعد الحدث وغيره والى ذلك اشار الكرمانى فى الآثار الواردة فى باب صوم الاجل نح ومرأته اذقال غرض البخارى ليس منحصرا فى ذكر المتون الى آخر ما قال وقال العينى فى الآثار الواردة فى باب هل يتتبع الموذن فاه ههنا وههنا وفى المناسبة كاف لان المقام اقناعى غير برهانى اھ وقال شيخ المشائخ فى الصلوة فى مسجد السوق ولهذا القدر من المناسبة اورد المؤلف تعليقات الابواب بل بادنى من ذلك اھ ولا يلتبس عليك هذا الاصل بالخامس عشر الماضى ولا بالاربعين الآتى۔

٢٥ **الخامس والعشرون** ماذكره شيخ الهندؒ فى الاصل الثامن واعاده فى آخر رسالته فى العربية ايضا اذقال ان المصنف قد يذكر الباب بلا ترجمة والشراح يذكرون فى ذلك احتمالات اكثرها بعيدة عن شان المؤلف والمؤلف كليهما واكثر اعذارهم انه كالفصل من الباب السابق لكن هذا لا يتمشى فى بعض المواضع الى آخر ما تقدم من كلامه مفصلا فى آخر الفائدة الثانية ورقمت عليه ؏٢ فقال مثلا ترجم بباب بلا ترجمة بعد باب ما جاء فى غسل البول وذكر فيه حديثا المذكور سابقا فكيف يقال انه كالفصل من الباب السابق لان هذا يمكن اذا كان الثانى مغائرا للاول بوجه وههنا لا تغاير اصلا وعندنا لا بد ان يقال ان المؤلف احيانا يترك الترجمة عمدا ومقصوده انى اخرجت من هذا الحديث حكما واحكاما فينبغى ان تخرجوا منه حكما غير ذلك مناسبا لتلك الابواب ويفعل هكذا تشحيذا للاذهان وتنبيها وايقاظا للناظرين كما هو دابه فى امور كثيرة فعندنا هذا الاحتمال اقوى واليق وانفع مثلا يكون الترجمة ههنا كون البول موجبا لعذاب القبر وما يماثلها وكذلك فى باب بلا ترجمة فى آخر ابواب التيمم ينبغى ان يكون الترجمة اذا لم يجد الجنب ما يتيمم اھ ملخصا واقتصرت على التلخيص لان كلامه هذا تقدم فى الفائدة الثانية بلفظه وزاد فى هذا الاصل الثامن فى الاردو وفيما يوجد باب بلا ترجمة منفردا ولا يكون له مناسبة بالباب السابق فان كان فهو المرام والا فيجعل له ترجمة مستقلة بشرطين احدهما انها لا تتكرر بترجمة المصنف والثانى ان تكون مناسبا للمقام وطالما يظهر بالتدبر ان الحديث محتمل لعدة تراجم جديدة فحينئذ يحتمل ان المؤلف حذفها تكثيرا للفائدة اھ ملخصا وهذا الاخير اجعله اصلا مستانفا كما سياتى ولا يلتبس عليك هذا الاصل بالعشرين الماضى فان حذف الترجمة فيه كان على ما هو المشهور عند الشراح والمشائخ لكونه فصلا من الباب السابق فى هذا الاصل تشحيذا للاذهان تنبيها على وضع الترجمة الجديدة وفى الآتى تكثيرا للفائدة ووضعا لعدة تراجم فتميز الاصول الثلثة۔

٢٦ **السادس والعشرون** ذكره شيخ الهندؒ استطرادا فى الاصل الثامن وهو اجدر ان يعد اصلا مستانفا وهو ان الامام البخارى قد يحذف الترجمة تكثيرا للفوائد فان الحديث الوارد فى الباب يستنبط منه مسائل عديدة مناسبة لهذا المحل فيحذف الترجمة تشحيذا للاذهان وتنبيها وايقاظا للناظرين ان يخرجوا منه تراجم عديدة مناسبة لهذه الابواب واخذ شيخ الهندؒ بهذا الاصل فى تراجمه ايضا وقال فى باب بلا ترجمة بعد باب سوال جبرئيل النبى صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام الخ فقال بعد بسط التقرير فى ذلك ويحتمل ان حذف المصنف الترجمة يكون لتعدد الفوائد۔

٢٧ **السابع والعشرون** ماذكره شيخ الهندؒ فى الاصل التاسع وذكره فى آخر رسالته فى العربية ايضا وتقدم فى آخر الفائدة الثانية ورقمت عليه ؏٣ اذقال وتارة يذكر بابا مع الترجمة لكن لا يذكر فيه حديثا وفيه وجهان مرة يذكر تحت الترجمة آية او حديثا او قولا من الصحابة والتابعين والاعلى لترجمة فالترجمة مثبتة بذلك اكتفى المصنف بذلك اما ان حديثا على شرطه ليس عنده او لقصد التمرين ومرة لا يذكر فى الباب شيئا منها ولا حديثا فيحمله الشراح على سهو الناسخين او سهو المصنف او عدم تيسير ارادته بوجه من الوجوه ولا يخفى استبعاده والتحقيق عندنا ان المؤلف لا يفعل ذلك الا فى موضع يكون دليل الترجمة مذكورا قبلها فى الباب السابق او بعدها مع ان هذه الصورة قليلة جدا فلا يكون الترجمة غير ثابتة بل ثابتة بالدليل المذكور وان لم يذكره مع الترجمة لقصد التمرين اھ مختصر تقدم كلامه بلفظه فى الفائدة الثانية وبسطه فى الاصل التاسع فى الاردو وذكران مثل هذه المواقع قريب من عشرة فقط ويستانس هذا الاصل من كلام الحافظ المذكور فى الفائدة الثانية ورقمت عليه ؏٥ قلت وعلى هذا الاصل يحمل ما قال شيخ المشائخ فى تراجمه قوله قال ابراهيم اكتفى فى هذا الباب بايراد الحديث المعلق لانه سيذكر فى موضع آخر يتعلق به هذا الحديث تعلقا شديدا وانما قلنا هذا معلق لان ابراهيم بن طهمان ليس من شيوخ المؤلف ومثل هذا يفعل المؤلف كثيرا اھ ومما يجب التنبيه عليه ان مراد الشيخ من قوله سيذكره هو حديث مال البحرين فقد اخرجه البخارى فى المغازى واما تعليق البخارى فلم يوصله المصنف بل وصله الحاكم وغيره كما فى الفتح ومقدمته وعلى ذلك حمل شيخ المشائخ باب الصلوة بعد الجمعة وقبلها اذقال والمؤلف اكتفى على حديث الباب لان راتبة قبل الجمعة قد علم سنيتها سابقا صريحا عن حديث جابر رضى الله عنه دخل رجل يوم الجمعة والنبى صلى الله عليه وسلم يخطب اھ وبنحو ذلك استدل فى باب حمل الرجال الجنازة والفرق بين هذا الاصل والآتى فى الثانى والخمسين ظاهر فتامل۔

٢٨ **الثامن والعشرون** ماذكره شيخ الهندؒ فى الاصل العاشر ان الامام البخارى رض طالما يكرر التراجم لفوائد شتى كالاجمال فى ترجمة سابقة والتفصيل فى اخرى او اثباتها فى الاولى بغير حديث مسند وفى الثانية بحديث مسند وتارة ما يكرر التراجم لاثبات دعوى واحد وقد يكون فى اثبات المدعى بالحديث الوارد فى الترجمة الاولى نوع تقصير فيتداركه بالترجمة الثانية وقد يكون فى الحديث الوارد فى الترجمة الاولى مسألة مستانفة يترجم لها الثانية ولا يذكر الحديث اكتفاء بالاولى وقد يذكر فى الترجمة امورا متعددة ويذكر الحديث متعلقا ببعضها اكتفاء بالآثار الواردة فى الباب او اشارة الى اثباتها بالقياس وقد يكون فى الترجمة لبعض اجمال يوضحه الحديث الوارد فيها اھ ملخصا معربا وانت خبير بان هذا الاصل يتضمن اصولا عديدة ياتى بيان بعضها فى الاصول الآتية وما خذ من هذا كله اصلا واحدا وهو ان الامام كثيرا ما يعالج لاثبات مسئلة واحدة مهمة عنده بالتراجم العديدة المختلفة كما فعل فى ابواب الخمس فى ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن مالكا للخمس بل كان له قسمه وكما فعل فى آخر الكتاب فى مسئلة خلق القرآن ويستانس ذلك بسبابه طهارة بول ما يوكل لحمه وهذا غير الاصل المتقدم فى السابع عشر۔

٢١ ذكر شيخ الهند فى الاصل الحادى عشر ان الامام البخارى كثيرا ما يترجم بامر قليل الجدوى لا فائدة فى ذكرها على الظاهر ويكون ذلك لعدة وجوه منها ما افاده الشاه ولى اللهؒ انه اراد الرد على مصنف ابن ابى شيبة او عبد الرزاق وطالما يكون الغرض دفع توهم ناش فى ذلك المحل او يكون الاباحة ظاهرا لكنه يشير بذلك الى ندبه او اثبات الحكم بالنص فقط ولم اذكر ذلك مستقلا لانه تقدم فى الاصل الثانى عشر والثالث عشر من كلام شيخ المشائخ۔

١٢ وذكر شيخ الهند الاصل الثانى عشر ان الامام البخارى رض قد يترجم مقصودة له لكن الروايات الواردة فيها لا تشفى الغليل ولا تكفى لاثبات المقصود فيكرر الترجمة قلت وهذا داخل فى الاصل العاشر من كلامه فلم اذكره عددا۔

١٣ وذكر شيخ الهندؒ الاصل الثالث عشر ان البخارى قد يذكر فى الترجمة امرين ولا يورد الحديث الا لواحد منهما وتقدم ذلك فى الاصل التاسع عشر۔

٢٩ **التاسع والعشرون** ماذكره شيخ الهندؒ فى الاصل الرابع عشر ان الامام البخارى قد يورد بعد الترجمة حديثا يوافقها ثم يذكر بعد ذلك حديثا لا يوافقها بل قد يخالفها ويكون ذكر هذا الحديث الثانى لمصلحة الحديث الاول كتوضيح اجمال ما فى الحديث الاول وذكر هذا الاصل القطب الگنگوهى قدس سره ايضا فى مبدأ تقريره كما سياتى فى ذيل باب منه اذقال ان المؤلف كثيرا ما يورد من الروايات ما لها ادنى مناسبة بالحديث الوارد فى الباب وان لم يكن لها مناسبة بالباب والترجمة اھ واخذ بذلك الاصل شيخ المشائخ فى تراجمه كثيرا كما اوضحت امثلته فى حاشية اللامع منها ما قال فى باب ترك القيام للمريض من ان حديث ابى نعيم الذى اورده اولا فى هذا الباب يدل صريحا على الترجمة واما الحديث الثانى اى حديث محمد بن كثير فليس له دلالة ظاهرة على ما يناسب الترجمة وانما اورده ههنا اشارة الى ان الرواة اختلفوا على سفيان الى آخر ما قال والى ذلك اشار الحافظ فى الفتح اذقال استشكل ابو القاسم بن الورد مطابقة حديث جندب للترجمة وتبعه ابن التين فقال احتباس جبرئيل ليس ذكره فى هذا الباب فى موضعه اھ قال الحافظ وقد ظهر بسياق تكملة المتن وجه المطابقة وذلك انه اراد ان ينبه على ان الحديث واحد لاتحاد مخرجه الى آخر ما قال وكذلك قال العينى ان مطابقته للترجمة من حيث ان هذا من تتمة الحديث السابق ويدفع بهذا ما قاله ابن التين الخ وكذلك اخذ بذلك الاصول شيخ المشائخ فى باب النهى عن تلقى الركبان اذقال قوله عباس بن الوليد انما اتى بهذا الحديث فى هذا الباب اشارة الى مسئلة حديثية فى حديث ابن عباس المذكور سابقا وهى انه اختلف فى هذا الحديث على معمر فعبد الواحد عنه يذكر لا تلقوا الركبان وعبد الاعلى عنه لا يذكره وذكر الاختلاف من مهمات مسائل المحدثين والبخارى يعتنى به فى هذا الكتاب كثيرا اھ وقال الحافظ فى الفتح وليس فيه للتلقى ذكر وكانه اشار على عادته الى اصل الحديث فقد سبق قبل بباب من وجه آخر عن معمر وفى اوله ولا تلقوا الركبان اھ قلت وعلى ما قاله الحافظ يكون الحديث من الاصل الحادى عشر بخلاف ما افاده شيخ المشائخ۔

٣٠ **الثلثون** ماذكره شيخ الهندؒ فى الاصل الخامس عشر ان الامام البخارى كثيرا ما ياتى بالترجمة مطلقة ويذكر الحديث مقيدا فطالما يظهر ذلك وضوحا وقليلا ما يخفى ذلك على الناظرين فيوردون على البخارى عدم انطباق الحديث بالترجمة فينبغى اذ ذاك ان يلاحظ فى الترجمة قيدا مناسبا للحديث اھ قال الكرمانى فى باب البصق عن يساره فان قلت الترجمة مطلق والحديث مقيد بكونه فى الصلوة عكس الباب المتقدم فان ترجمته مقيدة بالصلوة والحديث الذى فيه مطلق قلت المطلق محمول على المقيد فى الموضعين عملا بالدليلين فان قلت فلفظ الترجمة مقيدة بالقدم اليسرى ولفظ القدم فى الحديث لا تقييد فيه قلت تقييده عملا بالقاعدة المقررة من تقييد المطلق فان قلت كان المناسب ان يذكر هذا الحديث فى ذلك الباب وذلك الحديث فى هذا الباب قلت لعل غرضه بعد معرفة نفس الاحكام بيان استخراج الاحكام ومعرفة طرق استنباطها ايضا تكثيرا للفائدة الى آخر ما قاله وطرق الاستنباط من اهم اصول البخارى كما تقدم فى الاصل الثانى قلت ولم يمثل شيخ الهند قدس سره لاصله هذا بمثال ويمكن عندى ان يمثل بباب اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة فاتى بالترجمة مطلقة وذكر الحديث فيه مقيدا بصلوة الفجر ولذا اشكل على الشراح التطابق ووجهوه بوجوه وعلى الاصل المذكور ينبغى ان يلاحظ القيد فى الترجمة ويستانس ذلك من كلام الحافظ اذقال ويحتمل ان يكون اللام فى الترجمة عهدية فيتفقان اھ اى يتفق الحديث مع الترجمة اذا اريدت فى الترجمة ايضا صلوة الفجر قلت واشار الى ذلك الاصل الحافظ فى مقدمة الفتح ايضا كما حكيت كلامه فى الفائدة الثانية ورقمت عليه ؏١ وحاصله الاحتمال فى الترجمة والتقييد فى الحديث۔ وهذا آخر الاصول التى ذكرها شيخ الهند قدس سره فى مبدأ تراجمه وقد وجد فى كلام الشراح والمشائخ العظام قدس اسرارهم اصول كثيرة غير ما سبق منها

الحادى والثلثون ما افاده شيخ الشيوخ القطب الگنگوهى قدس سره فى مبدأ تقريره هذا ان المقصود كثيرا ما يحصل بالنظر الى مجموع الروايات الموردة فى الباب ولا تستقل كل رواية بافادة ما وضعت عليه الترجمة وعلى هذا فلا اشكال فيما يورده المؤلف من الروايات التى لا تنطبق على الترجمة بأسرها اھ قلت وهذا اصل مطرد معروف عند الشراح اخذوا به فى كثير من التراجم قال الكرمانى فى باب هل يصلى الامام بمن حضر الخ ولا يخفى انه لا يلزم ان يدل كل حديث فى الباب على كل الترجمة بل لو دل البعض بحيث تعلم كل الترجمة من كل ما فى الباب لكفاه اھ وبه اخذ فى حديث هرقل فى اول الكتاب اذقال فان قلت هذا فى آخر عهد البعثة فما مناسبته لما ترجم عليه الباب وهى كيفية بدء الوحى قلت المراد منه ان يعلم من جميع ما فى الباب لا من كل حديث منه اھ مختصرا وبه اخذ فى باب من قال الايمان هو العمل مجيبا عن اشكال عدم التطابق قلت المراد به المجموع والاستدلال عليه بمجموع الآيات والاحاديث اذ يدل كل واحد من القرآن والسنة على بعض الدعوى بحيث يدل الكل على الكل اھ ونظائره فى شرحه كثيرة وذكره العلامة العينى بحثا فى اول باب الصحيح او المراد بالباب بجملته بيان كيفية بدء الوحى لا من كل حديث منه

فلو علم من مجموع ما فی الباب کیفیۃ بدء الوحی ومن کل حدیث شئ مما یتعلق بہ صحت الترجمۃ اھ واخذ بذلک الاصل بمواضع من شرحہ منہا ما قال فی حدیث ہرقل فی الاسئلۃ والاجوبۃ الاول ما قیل ان قصۃ ابی سفیان مع ہرقل انما کانت فی اواخر عہد البعثۃ فما مناسبۃ ذکرہا لما ترجم علیہ الباب وہو کیفیۃ بدء الوحی اجیب بان کیفیۃ بدء الوحی تعلم من جمیع ما فی الباب وہو ظاہر لا یخفی اھ وبذلک جزم الحافظ فی باب من قال ان الایمان ہو العمل اذ قال مطابقۃ الآیات والحدیث لما ترجم لہ بالاستدلال بالمجموع علی المجموع لان کل واحد منہا بمفردہ دال علی بعض الدعوی ثم بسط فی تطابق الاجزاء بالاجزاء والی ذلک اشار فی باب ما یقع من النجاسات اذ قال وہذا الذی یظہر من مجموع ما اوردہ فی الباب من اثر وحدیث وبذلک جزم فی باب الحلوی والعسل ص ۸۲۳ اذ قال ولا یشترط ان یشتمل کل حدیث فی الباب علی جمیع ما تضمنتہ الترجمۃ بل یکفی التوزیع اھ وبذلک طابق السندی روایات باب فضل صلوۃ الفجر فی جماعۃ اذ قال ہذا الحدیث یدل علی عظم فضل الجماعۃ فاذا ضم ذلک الی فضل صلوۃ الفجر المعلوم بالحدیث المتقدم یلزم ان لصلوۃ الفجر فی الجماعۃ فضلا عظیما اھ والجملۃ ان ہذا الاصل اخذہ جمیع الشراح مرارا فی شروحہ۔

الثانی والثلثون ما تقدم من کلام الحافظ فی مقدمتہ ورقمت علیہ ؁ ان الامام البخاری کثیرا ما یترجم بلفظ الاستفہام کقولہ باب ہل یکون کذا او من قال کذا ونحو ذلک وذلک حیث لا یتجہ لہ الجزم باحد الاحتمالین وغرضہ بیان ہل یثبت ذلک الحکم او لم یثبت فیترجم علی الحکم ومرادہ ما یفسر بعد من اثباتہ او نفیہ او انہ محتمل لہما اھ واخذ بذلک الاصل الحافظ فی شرحہ کثیرا کما قال فی باب المتیمم ہل ینفخ فیہما انما ترجم بلفظ الاستفہام لینبہ علی ان فیہ احتمالا کعادتہ لان النفخ یحتمل ان یکون لشئ علق بیدہ وقال فی باب ہل یقال مسجد بنی فلان انما اورد المصنف الترجمۃ بلفظ الاستفہام لینبہ علی ان فیہ احتمالا الی آخر ما بسطہ وقال فی باب ہل علی من لم یشہد الجمعۃ غسل کانہ استعمل الاستفہام فی الترجمۃ للاحتمال وقال فی باب ہل تکفن المرأۃ فی ازار رجل قال ابن رشید اشار بقولہ ہل الی تردد عندہ فی المسئلۃ فکانہ اوما الی احتمال اختصاص ذلک بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم الی آخر ما بسطہ من الاحتمالات العدیدۃ وترجم البخاری باب ہل یبیت اصحاب السقایۃ او غیرہم بمکۃ وبسط الحافظ فی الاحتمالات الکثیرۃ فی ہذہ المسئلۃ تظہر بمراجعۃ الفتح وترجم بباب ہل یشتری الرجل صدقتہ قال الزین بن المنیر اوردہا بالاستفہام لان تنزیل الباب علی سببہ یضعف معہ تعمیم المنع لاحتمال تخصیصہ بالشراء بدون القیمۃ لقولہ وظننت انہ یبیعہ برخص الی آخر ما فی الفتح وترجم بباب من این تؤتی الجمعۃ الخ قال الحافظ یعنی ان الآیۃ لیست صریحۃ فی بیان الحکم المذکور فلذلک اتی فی الترجمۃ بصیغۃ الاستفہام ویدخل فی ہذا الاصل عندی باب ہل ینبش قبور مشرکی الجاہلیۃ ویتخذ مکانہا مساجد فان الشراح تعاقبوا علیہ جعلوا لفظ ہل ہہنا بمعنی قد لان الروایۃ الواردۃ فی الباب نص فی نبش قبور المشرکین والاوجہ عندی ان لفظ ہل ہہنا بمعناہ وزادہ الامام البخاری علی ہذا الاصل الذی نحن بصددہ وذلک لان مقتضی حدیث الباب ہو نبش القبور ظاہر لکن القصۃ مبدء الہجرۃ السنۃ الاولی منہا وما سیاتی قریبا من باب الصلوۃ فی مواضع الخسف والعذاب وقعۃ السنۃ التاسعۃ فی غزوۃ تبوک فالظاہر عندی ان الامام البخاری نبہ بلفظ ہل الی ذلک فان قبور المشرکین محل العذاب لا محالۃ۔

الثالث والثلثون ما قال القسطلانی فی مقدمۃ شرحہ فی بیان موضوعہ وتفردہ بمجموعہ وتراجمہ البدیعۃ المثال المنیعۃ المنال انہ رحمہ التزم مع صحۃ الاحادیث استنباط الفوائد الفقہیۃ والنکت الحکمیۃ فاستخرج بفہمہ الثاقب من المتون معانی کثیرۃ فرقہا فی ابوابہ بحسب المناسبۃ وانتزع منہا الدلالات البدیعۃ وسلک فی الاشارات الی تفسیرہا السبل الوسیعۃ ومن ثم اخلی کثیرا من الابواب عن ذکر اسناد الحدیث واقتصر فیہ علی قولہ فلان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ونحو ذلک اھ مختصرا قال الشارح قولہ ومن ثم اخلی ای من کون غرضہ الاستنباط منہا والاستدلال لامور اراد بالخصوص ذکر الاحادیث فقط اھ قلت اخذ القسطلانی ہذا من کلام الحافظ کما تقدم من کلامہ فی اول الفائدۃ الثالثۃ من الفصل الثانی وہذا الاصل مطرد معروف فی الصحیح کثیر الشیوع فی کتابہ فانہ رضا اقتصر فی باب استواء الظہر فی الرکوع علی قولہ وقال ابو حمید فی اصحابہ رکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم ہصر ظہرہ فقط واقتصر فی باب یستقبل باطراف رجلیہ القبلۃ علی قولہ قالہ ابو حمید عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال فی باب الصلح مع المشرکین فیہ عن ابی سفیان اھ واقتصر فی باب من غزا وہو حدیث بعرسہ علی قولہ فیہ جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفی باب من اختار الغزو بعد البناء علی قولہ فیہ ابو ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال فی باب تزویج الیتیمۃ فیہ سہل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیر ذلک من الابواب الکثیرۃ۔

الرابع والثلثون ما قال حافظ الحدیث مولانا السید انور شاہ فی فیض الباری فی باب الفتیا وہو واقف علی ظہر الدابۃ او غیرہا قد استفدت من عادۃ البخاری ان الحدیث اذا اشتمل علی جزء مخصوص ویکون الحکم عاما عندہ فیصنع البخاری ہناک ہکذا ویضع لفظ او غیرہا دفعا لایہام التخصیص وافادۃ للتعمیم ثم لا یخرج لہ دلیلا فیما بعد فالمصنف رح ہہنا اخرج من الحدیث مسألۃ الدابۃ فقط وانما اضاف او غیرہا افادۃ تعمیم الحکم فہذا فقہ وبیان مسئلۃ احترازا فطلب الدلیل علی ہذا الجزء فی کلامہ بعید عندی اھ قلت وہذا الاصل قریب مما تقدم فی الاصل الثالث والعشرین وافردتہ بالذکر لان تبویب الامام البخاری بلفظ غیرہ مطرد شائع فی کتابہ وایضا فرق ما بین شرح الحدیث بالترجمۃ وبین الاشارۃ الی عدم التخصیص بلفظ غیرہ فی الترجمۃ وہذا السیاق کثیر الشیوع فی البخاری مثلا ترجم اذا غسل الجنابۃ او غیرہا فلم یذہب اثرہ قال الحافظ استدل البخاری علی ان بقاء الاثر بعد زوال العین فی ازالۃ النجاسۃ وغیرہا لا یضر فلذا ترجم اذا غسل الجنابۃ او غیرہا الخ وترجم باب الاہلال من البطحاء وغیرہا الخ اشارۃ الی عدم التخصیص بالبطحاء وترجم ہل یبیت اصحاب السقایۃ او غیرہم الخ اشارۃ الی عدم التخصیص باصحاب السقایۃ وترجم باب العمرۃ لیلۃ الحصبۃ وغیرہا اشارۃ الی عدم التخصیص بلیلۃ الحصبۃ وان کانت عمرۃ عائشۃ رضہ فیہا وکقولہ باب الفطر بما تیسر بالماء وغیرہ۔

الخامس والثلثون ما قال الحافظ فی الفتح فی باب کتابۃ العلم طریقۃ البخاری فی الاحکام التی یقع فیہا الاختلاف ان لا یجزم فیہا بشئ بل یوردہا علی الاحتمال وہذہ الترجمۃ من ذلک لان السلف اختلفوا فی ذلک عملا وترکا وان کان الامر استقر والاجماع انعقد علی جواز کتابۃ العلم الی آخرہ وقال فی باب اذا صلی ثم ام قوما قال الزین بن المنیر لم یذکر جواب اذا جریا علی عادتہ فی ترک الجزم بالحکم المختلف فیہ اھ وقال فی باب اذا دعت الام ولدہا فی الصلوۃ ای ہل یجب اجابتہا ام لا واذا وجبت ہل تبطل الصلوۃ او لا فی المسئلتین خلاف لذلک حذف المصنف جواب الشرط اھ ومثل ہذا ایضا بباب الوضوء من غیر حدث لمکان الاختلاف فیہ فی السلف کما بسطہ الحافظ وان استقر الاجماع بعد علی عدم الوجوب وہذا الاصل مطرد کثیر الشیوع فی الصحیح وہذا غیر الاصل الرابع کما لا یخفی فانہ تقدم فیہ انہ رضا لا یجزم بالحکم لاختلاف الروایات فیاتی بالروایات علی اختلافہا وہہنا عدم الجزم اشارۃ الی اختلاف العلماء ولا یاتی بالروایات المختلفۃ کما تری فی ہذہ الامثلۃ فانہ لم یذکر فی ہذہ الابواب الا روایۃ واحدۃ کما فی باب اذا صلی ثم ام قوما وکتب مولانا الشیخ محمد حسن المکی عن شیخہ القطب الگنگوہی قدس اللہ اسرارہما ان الداب الشائع للبخاری انہ یضع الترجمۃ ولا یذکر معہا الحکم اما لاشتباہ الحکم علیہ او للاحالۃ الی فہم الناظر ثم یورد بہا احادیث متفقۃ علی حکم واحد او متعارضۃ من غیر تطبیق بینہا فیذکرہا علی سبیل التعداد ویحیل التطبیق الی فہم الناظر وکانہ یختبرہ فلذلک ذکر باب سور الکلب مطلقا ثم اورد فیہ مذہب الزہری ثم اورد حدیثا منافیا لہ وہو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فلیغسلہ سبعا ثم اورد حدیثین معارضین لذلک الحدیث مؤیدین لمذہب الزہری وہما حدیث الخف وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم فکل اھ یعنی حدیث الصید الآتی فی الباب الثانی وکلامہ قدس سرہ ہذا یشتمل اصولا منہا ہذا الاصل والاصل الرابع لقولہ ثم یاتی بہا احادیث متفقۃ او متعارضۃ فتامل۔ وادخل شیخ المشائخ فی ہذا الاصل باب الصلوۃ علی الشہید اذ قال فیہ اختلاف العلماء وانما عقد المؤلف الباب للاشارۃ الی ان الدلائل فی ہذا الباب متعارضۃ فمن مثبت ومن ناف ومن دابہ الاشارۃ الی تعارض ادلۃ المسئلۃ ایضا وعقد الباب لمجرد ذلک کما لا یخفی علی متتبع کتابہ حق التتبع اھ والاوجہ عندی ان ہذا الباب من الاصل الرابع لذکر الروایتین المختلفتین فی ذلک وان کان فیہ اختلاف العلماء ایضا۔

السادس والثلثون ما افادہ شیخ المشائخ فی تراجمہ فی باب الوضوء من النوم وحاصلہ ان التعلیل بالعلۃ البعیدۃ تارکا للعلۃ القریبۃ دلیل علی ان العلۃ القریبۃ غیر مؤثرۃ قال وامثال ہذہ الاستدلالات للمؤلف کثیرۃ فاحفظ فانہ ینفعک اھ وسیاتی تمام کلام الشیخ فی ہامش التقریر فی ہذا الباب۔

السابع والثلثون ما قال العینی فی باب بلا ترجمۃ بعد باب ما جاء فی غسل البول وقد ذکر فیہ البخاری حدیث الرجلین یعذبان فی القبر ہذا الحدیث فی نفس الامر ہو الحدیث الذی ترجم لہ البخاری بقولہ باب من الکبائر ان لا یستتر من بولہ لان مخرجہما واحد غیر ان الاختلاف فی السند وبعض المتن لان ہناک عن مجاہد عن ابن عباس وہہنا عن مجاہد عن طاؤس عن ابن عباس الی آخر ما قال وحاصلہ انہ ذکر الباب بلا ترجمۃ تنبیہا علی الاختلاف فی الروایۃ والفرق بینہ وبین الاصول العشرین والخامس والعشرین والسابع والخمسین لا یخفی وہکذا ہذہ کلہا بمعرض من الاصل السابع۔

الثامن والثلثون ان من داب البخاری المطرد فی کتابہ انہ طالما یترجم بترجمتین ولا یذکر الحدیث الا لواحد منہما ویترک الاخری سدی ومیل الحافظ فی ہذہ الابواب انہ رضا اشار بالترجمۃ الثانیۃ الی روایات لیست علی شرطہ فقد قال فی باب غسل المنی وفرکہ الخ لم یخرج البخاری حدیث الفرک بل اکتفی بالاشارۃ الیہ فی الترجمۃ علی عادتہ اھ وقال فی باب البول قائما وقاعدا لم یذکر البخاری حدیث الجزء الثانی فقال ویحتمل ان یکون اشار بذلک الی حدیث عبد الرحمن بن حسنۃ الذی اخرجہ النسائی وابن ماجۃ وغیرہما اھ وقد حملہ ابن بطال علی الاصل التاسع عشر کما تقدم وقال الحافظ فی باب اذا غسل الجنابۃ او غیرہا ذکر فی الباب حدیث الجنابۃ والحق غیرہا بہا قیاسا واشار بذلک الی ما رواہ ابوداؤد وغیرہ من حدیث ابی ہریرۃ فی سوال خولۃ عن ثوب الحیض وقال فی باب کنس المسجد والتقاط الخرق والقذی والعیدان والذی یظہر لی من تصرف البخاری انہ اشار بکل ذلک الی ما ورد فی بعض طرقہ صریحا ثم ذکر الروایات المصرحۃ بہذہ الاجزاء وقال فی آخرہ وتکلف من لم یطلع علی ذلک فزعم ان حکم الترجمۃ تؤخذ من اتیان النبی صلی اللہ علیہ وسلم القبر حتی صلی علیہ قال فیؤخذ من ذلک الترغیب فی تنظیف المسجد وقال فی باب الصلوۃ بعد الجمعۃ وقبلہا ولم یذکر البخاری حدیثا قبلہا فقال الحافظ بعد ذکر توجیہات الشراح الاخر والذی یظہر ان البخاری اشار الی ما وقع فی بعض طرق حدیث الباب وہو ما رواہ ابوداؤد وابن حبان فذکر الحدیث ونظائرہا کثیرۃ فی الفتح ولا یلتبس علیک ہذا الاصل بالاصل الحادی عشر والتاسع عشر فان الفرق بینہما واضح۔

التاسع والثلثون ما قالوا فی النوع المذکور یعنی اذا ذکر جزئین فی الترجمۃ ولم یذکر الحدیث الا لواحد منہما ان الامام البخاری یشیر بذلک الی ان احد الجزئین ثابت والثانی لا یثبت فکان البخاری رد علیہ بالترجمۃ وانکر وجزم بذلک الکرمانی فی باب غسل المنی وفرکہ اذ قال فان قلت الحدیث لا یدل علی الفرک قلت علم من الغسل عدم الاکتفاء بالفرک والمراد من الباب حکم المنی غسلا وفرکا فی ان ایہما ثبت فی الحدیث وہو الواجب منہما اھ وعلی ذلک حمل الشیخ ابن القیم فی الہدی ترجمۃ البخاری باب الصلوۃ قبل الجمعۃ وبعدہا وبسط الکلام علی ان لا صلوۃ قبل الجمعۃ قال ولم یرد البخاری اثبات السنۃ قبل الجمعۃ وانما مرادہ ہل ورد فی الصلوۃ قبلہا او بعدہا شئ ثم ذکر ہذا الحدیث ای انہ لم یرد عنہ فعل السنۃ الا بعدہا ولم یرد قبلہا شئ اھ ویدخل فی ذلک باب الصلوۃ علی الجنائز فی المصلی والمسجد اذ اورد الحدیث للاول دون الثانی واشکل علی الشراح اثبات الثانی وقال العینی لعل غرض البخاری رضا ان لا صلی

عليها في المسجد الى آخر ما قال. والى ذلك الاصل اشار العيني في باب البول قائما وقاعدا احتمالا اذ قال واما اشارة الى انه وقف على احاديث الفصلين لكنه اقتصر على احاديث الفصل الاول لكونها على شرطه اه يعني احاديث الفصل الثاني لم تكن على شرطه ولا يلتبس هذا بالاصل الخامس والخمسين.

الاربعون ما يستنبط من كلام الحافظ في باب في كم تصلي المرأة من الثياب ان من عادة البخاري انه طالما لا يذكر في الترجمة حكما لكن مختاره يظهر عما ذكر في الباب من الآثار اذ قال بحثا انه لم يصرح بشئ الا ان اختياره يؤخذ في العادة من الآثار التي يودعها في الترجمة اه وتبعه القسطلاني في ذلك وبذلك الاصل اخذ العيني في الباب المذكور اذ قال واختياره يؤخذ في عادته من الآثار التي يترجم بها اه والى ذلك اشار الحافظ في باب سؤر الكلب اذ قال والظاهر من تصرف المصنف انه يقول بطهارته اه وقريب من ذلك ما قال في باب ابوال الابل والدواب لم يفصح المصنف بالحكم كعادته في المختلف فيه لكن ظاهر ايراده حديث العرنيين يشعر باختياره الطهارة اه وقلت قريب من ذلك لانه ليس فيه اثر بل الحديث لكنه مشعر الى الاصل المذكور ويدخل في ذلك عندي باب الصلوة في الجبة الشامية الخ فانه يحتمل مسألة النجاسة ومسألة التشبه لكن الآثار التي اوردها في الباب تؤيد الثاني قال الحافظ هذه الترجمة معقودة لجواز الصلوة في ثياب الكفار ما لم يتحقق نجاستها اه قلت ويؤيده اثر معمر وبذلك الاصل اخذ الحافظ في باب وجوب صلوة الجماعة اذ قال اطلق الوجوب وهو اعم من كونه وجوب عين او كفاية الا ان الاثر الذي ذكره عن الحسن يشعر بكونه يريد انه وجوب عين اه وهذا اللفظ اي تعيين المراد بالوجوب عند غرضي ههنا بذكر كلامه والا فقد تقدم كلامه في الخامس عشر لاصل آخر وقال الكرماني في باب هل يتتبع المؤذن فاه الخ في قول البخاري ويذكر عن بلال انه جعل اصبعيه في اذنيه وكان ابن عمر لا يجعل ميل البخاري الى عدم الجعل لان التعليق الاول ذكره بصيغة التمريض والثاني بصيغة التصحيح اه وسياتي قول الكرماني هذا في الاصل الخامس والاربعين لغرض آخر. وهكذا قال العيني يعني ذكر الاول بصيغة التمريض والثاني بصيغة التصحيح فكان ميله اليه وقال الحافظ في باب كيف الاشعار للميت وقال الحسن الخ ويقول الحسن قال زفر وكان المصنف اشار بذلك الى موافقة قول زفر اه والفرق بين هذا الاصل وبين الاصول التي ذكرت في الاصل الخامس عشر واضح لا يخفى نعم الفرق بين ذلك وبين ما تقدم في الخصيصة السادسة من خصائص البخاري في الفائدة الثانية من الفصل الثاني دقيق ذكر هناك.

الحادي والاربعون من عادته المستمرة المعروفة انه رح كثيرا ما يقوي بالترجمة معنى حديث ليس على شرطه لكن معناه صحيح عنده فيستدل بالرواية التي هي على شرطه على صحة معنى حديث ليس على شرطه والفرق بين هذا الاصل وبين الاصل الاول من هذه الاصول ان المذكور في الترجمة هناك كان لفظ الحديث وههنا الترجمة ليست بلفظ حديث بل ههنا اشار بالترجمة الى صحة معناه وتقدمت الاشارة الى ذلك الاصل في كلام الحافظ في مقدمة لذي حكيمة في الفائدة الثانية ، رقمت عليه العاشر اذ قال وكثيرا ما يترجم بلفظ يومي الى معنى حديث لم يصح على شرطه او ياتي بلفظ الحديث الذي لم يصح على شرطه الى آخر ما قال فهذا الثاني ما تقدم في الاصل الاول والاول من نوعي الحافظ هذا ويمثل لذلك بما قال شيخ المشائخ في تراجمه في باب صيام ايام البيض ثبت حديث الترجمة في السنن وليس على شرط البخاري فتخرج له حديثا على شرطه يشهد له كذا للزركشي اه قلت ولفظ الترجمة مروي بالفاظ مختلفة ذكرها في الفتح فتمت ويمثل لذلك الاصل بباب كم بين الاذان والاقامة فان المعروف انه رض اشار بذلك الى رواية جابر رض ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لبلال اجعل بين اذانك واقامتك قدر ما يفرغ الآكل من اكله الحديث اخرجه الترمذي والحاكم لكن اسناده ضعيف وله شواهد ذكرها الحافظ ويمثل لذلك ايضا بباب الصلوة في النعال قال الحافظ روى ابو داؤد والحاكم من حديث شداد بن اوس مرفوعا خالفوا اليهود فانهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم الخ ثم ترجم الامام البخاري بباب الصلوة في الخفاف قال الحافظ يحتمل انه اراد الاشارة الى حديث شداد بن اوس المذكور لجمعه بين الامرين. وترجم الامام البخاري بباب المساجد في البيوت وهو عندي اشارة الى حديثي عائشة وسمرة رض اخرجهما ابو داؤد في سننه وترجم عليهما بباب اتخاذ المساجد في البيوت فيهما الامر ببناء ها في الدور. وترجم البخاري بباب يلبس احسن ما يجد وقد ورد في معنى ذلك عدة روايات ذكرها الحافظ في الفتح. وترجم باب من تمطر في المطر الخ قال الحافظ لعله اشار الى ما اخرجه مسلم عن انس قال حسر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثوبه حتى اصابه المطر وقال لانه حديث عهد بربه. وترجم بباب الثياب البيض للكفن قال الحافظ كان البخاري لم يثبت على شرطه الحديث الصريح في الباب وهو ما رواه اصحاب السنن من حديث ابن عباس بلفظ البسوا ثياب البيض فانها اطهر واطيب وكفنوا فيها موتاكم صححه الترمذي والحاكم وله شاهد من حديث سمرة ذكره الحافظ. وترجم باب حمل الرجال الجنازة دون النساء قال الحافظ لعله اشار الى ما اخرجه ابو يعلى من حديث انس فذكره. وترجم بباب ما ذكر في الحجر الاسود قال الحافظ اورد فيه حديث عمر رض وكانه لم يثبت عنده فيه على شرطه شئ غير ذلك وقد وردت فيه احاديث فبسطها وترجم بباب ما جاء في زمزم قال الحافظ كانه لم يثبت عنده في فضلها حديث الى آخر ما قال والفرق بين هذا الاصل وبين الحادي عشر واضح لا يخفى.

الثاني والاربعون ان من دأبه المعروف المطرد انه قد ينبه بالترجمة على مسئلة فقهية غير متعلقة بالكتاب استطرادا فيشكل على الناظرين توفيق هذه الترجمة بالكتاب مثلا ترجم في ابواب المساجد بباب الاغتسال اذا اسلم واشكل على الشراح قاطبة ادخاله في ابواب المساجد قال الحافظ الاغتسال اذا اسلم لا تعلق له باحكام المساجد الا على بعد وهو ان يقال الكافر جنب غالبا وهو ممنوع من المسجد الا لضرورة فلما اسلم لم يبق ضرورة للبث في المسجد جنبا فاغتسل لتسوغ له الاقامة في المسجد الى آخر ما بسط من التوجيهات البعيدة حتى قال يحتمل ان يكون بيض للترجمة فسد بعضهم البياض بما ظهر له وحكي عن بعضهم ههنا التراجم ولو معنوا النظر في عادات المصنف تخلصوا عن الاشكال فالاوجه عندي ان يقال ان الحديث من الباب السابق ولذا نبه عليه بربط الاسير ايضا وذكر مسئلة الاغتسال استطرادا اهتماما بشانها لشدة اختلاف الائمة الاربعة في تلك المسئلة حتى لم يتفق اثنان منهم على قول واحد بل لكل واحد من الاربعة مسلك مستقل في تلك المسئلة ولما كانت المسئلة مستنبطة بحديث الباب نبه عليها بالترجمة كالتنبيه ثم رأيت ان هذا الاصل اخذه مولانا السيد انور شاه نور الله مرقده ايضا فلله الحمد والمنة فقد قال في فيض الباري في باب فضل صلوة الفجر والحديث هذا من عادات المصنف رحمه الله تعالى ان الحديث اذا اشتمل على فائدة ويريد ان ينبه عليه فانه يذكرها في الترجمة وان لم يناسب سلسلة التراجم اعني به ان التراجم اذا تكون عنده سلسلة ثم تبدو له فائدة في الاحاديث المستخرجة ويراها مهمة فلا ينتظر ان يبوب لها مستقلا ولكن يفرغ عنها في ذيول هذه التراجم واسميه انجازا فقوله والحديث اي الحديث بعد العشاء وان لم يناسب ذكره ههنا لانه عقد الترجمة لفضل صلوة الفجر ولا مناسبة بينه وبين الحديث بعد العشاء الا انه لما كان مذكورا في الحديث المترجم له ذكره انجازا وقد اضطرب في توجيهه الشارحون ولم ياتوا بشئ اه قلت وما وجه رح للفظ الحديث ياتي الكلام عليه في محله من اللامع وما اختاره في توجيهه هو اقرب التوجيهات عند هذا العبد الضعيف ايضا لكن مع التفحص الكثير لم اجد بعد في رواية تصابان هذا الكلام كان بعد العشاء فليتفحص وعلى هذا الاصل حمل شيخ المشائخ في تراجمه باب نفض اليدين من الغسل اذ قال وغرضه عندي اثبات طهارة الغسالة اذ النفض لا يخلو عن اصابة الرشاش بالبدن اه

الثالث والاربعون ان من دأبه المعروف انه كثيرا ما يذكر الترجمة بخلاف لفظ الحديث ويكون الغرض منه الاشارة الى اختلاف الفاظ الرواية الواردة في الباب وهذا مطرد في كتابه وامثلة كثيرة في الصحيح منها انه ترجم بباب من ادرك من الصلوة ركعة واورد فيه حديث ابي هريرة بلفظ من ادرك ركعة من الصلوة قال الحافظ اخرجه البيهقي وغيره بلفظ ترجمة الباب قدم قوله من الصلوة على قوله ركعة وقد وضح لنا بالاستقراء ان جميع ما يقع في تراجم البخاري مما يترجم بلفظ الحديث لا يقع فيه شئ مغاير للفظ الحديث الذي يورده الا وقد ورد من وجه آخر بذلك اللفظ المغاير فلله دره ما اكثر اطلاعه اه قلت ولا يلتبس عليك هذا الاصل بالاصل الآتي الرابع والستين

الرابع والاربعون ما اختاره العيني في شرحه في كثير من التراجم ان التوافق بجزء من الترجمة يكفي للمطابقة كما قال في باب فضل صلوة الفجر في الجماعة في ذيل حديث ام الدرداء فان قلت الترجمة في فضل الصلوة بالجماعة في الفجر والذي يفهم من الحديث اعم من ذلك فكيف يكون التطابق قلت اذا طابق جزء من الحديث الترجمة يكفي ومثل هذا وقع له كثيرا في هذا الكتاب اه وقال في باب تشبيك الاصابع في المسجد وغيره مطابقة حديث ابن عمر للترجمة في احد جزئيها واكتفى البخاري بدلالته على بعض الترجمة حيث دل حديث ابي هريرة على تمامها ثم قال بعد ذلك في حديث ابي موسى مطابقته للترجمة في احد جزئيها كما قلنا في حديث ابن عمر رض اه وقال في باب الاذان للمسافر الخ بعد حديث ابي ذر ان قلت لا دلالة ههنا على الاقامة والترجمة مشتملة على الاذان والاقامة قلت المقصود هو الدلالة في الجملة ولا يلزم الدلالة صريحا على كل جزء من الترجمة اه وبهذا الاصل ثبت مناسبة حديث ابن عباس بباب الخطبة بعد العيد اذ قال مطابقته للترجمة تاتي بالتكلف من حيث ان الترجمة مشتملة على العيد والمراد منه صلوة العيد واشار بالحديث الى ان صلوة العيد ركعتان اه وان كان عندي في وجه المطابقة ههنا ما قاله الكرماني من ان الامر للنساء بالصدقة من تتمة الخطبة اوجه مما قاله العيني لكن العيني طابق الحديث بجزء الترجمة وقال الحافظ في باب هل يصلي الامام بمن حضر الخ وحديث انس رض لا ذكر للخطبة فيه ولا يلزم ان يدل كل حديث في الباب على كل ما في الترجمة اه واخذ بذلك ايضا في باب التجارة فيما يكره لبسه للرجال والنساء اذ قال وحاصله ان حديث ابن عمر يدل على بعض الترجمة وحديث عائشة رض على جميعها اه واخذ بذلك الاصل شيخ المشائخ في باب مسح الرأس كله اذ قال وتعلق قول ابن المسيب بالباب انما هو لمجرد ذكر المسح فيه ولا تعلق له بخصوص الترجمة ومثل ذلك في تعاليق البخاري كثيرة اه.

الخامس والاربعون ما هو المعروف في الشروح جلة وعلى السنة المشائخ قاطبة ان ما يذكره البخاري في تراجمه بصيغة التمريض اشارة الى ضعفه قال النووي في مبدأ شرحه قال العلماء المحققون من المحدثين وغيرهم اذا كان الحديث ضعيفا لا يقال فيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم او فعل او امر او نهى او شبه ذلك من صيغ الجزم وكذا لا يقال روى ابو هريرة رض او ذكر او قال او شبه ذلك وكذا لا يقال ذلك في التابعين ومن بعدهم فيما كان ضعيفا فلا يقال شئ من ذلك بصيغة الجزم وانما يقال في الضعيف بصيغة التمريض فيقال روي عنه او نقل او ذكر او يروى او يحكى او جاء عنه او بلغنا عنه قالوا واذا كان الحديث او غيره صحيحا او حسنا عين المضاف اليه بصيغة الجزم ودليل ذلك ان صيغة الجزم تقتضي صحته عن المضاف اليه فلا يطلق الا على ما صح والا فيكون في معنى الكاذب وهذا التفصيل مما تركه كثير من المصنفين في الفقه والحديث وغيرهما وقد اشتد انكار الامام البيهقي على من خالف هذا من العلماء وهذا التساهل من فاعله قبيح جدا فانهم يقولون في الصحيح بصيغة التمريض وفي الضعيف بالجزم وهذا حيد عن الصواب وقد اعتنى البخاري رض بهذا التفصيل في صحيحه فيقول في الترجمة الواحدة لبعض كلامه تمريض ولبعضه بجزم مراعيا ما ذكرنا وهذا مما يزيدك اعتقادا في جلالته وتحريه وورعه واطلاعه وتحقيقه واتقانه اه قلت هذا هو المعروف في عامة الشروح لكن الحافظ في مقدمته بسط الكلام على ذلك الاصل بسطا كثيرا لا يسعه هذا المختصر وذكر عدة امثلة للانواع المختلفة من الجزم والتمريض وبسط الكلام عليهما وقال في باب الرجل يأتم بالامام قوله ويذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم ائتموا بي الحديث هذا طرف من حديث ابي سعيد الخدري قال رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في اصحابه تأخرا الحديث اخرجه مسلم واصحاب السنن قيل وانما ذكره البخاري بصيغة التمريض لان ابا نضرة ليس على شرطه لضعف فيه وهذا عندي ليس بصواب لانه لا يلزم من كونه على شرطه انه لا يصلح عنده للاحتجاج به بل قد يكون صالحا للاحتجاج به عنده وليس على شرط صحيحه الذي هو اعلى شروط الصحة والحق ان هذه الصيغة لا تختص بالضعيف بل قد تستعمل في الصحيح ايضا بخلاف صيغة الجزم فانها لا تستعمل الا في الصحيح

وتعقب العيني اذ قال قال الكرماني ويذكر تعليق بلفظ التمريض ثم ذكر العيني قول الحافظ ثم قال قلت وهذا الذي ذكره يخرم قاعدته لانه اذا لم يكن على شرطه كيف يحتج به والا فلا فائدة لذلك الشرط الى آخر ما ذكره والجملة ان المعروف عند الشراح ما يذكره البخاري بصيغة التمريض اشارة الى ضعفه ولا اقل من انه اشارة الى انه ليس على شرطه واخذ الحافظ ايضا بهذا الاصل في مواضع من شرحه قال في باب الجمع بين السورتين في ركعة في قوله ويذكر عن عبد الله ابن السائب بعد ما ذكر الاختلاف في اسناده على ابن جريج وكان البخاري علقه بصيغة ويذكر لهذا الاختلاف اهـ وبذلك جزم العيني اذ قال وذكره البخاري على صيغة المجهول وهو صيغة التمريض لان في اسناده اختلافا ثم ذكر الاختلاف وامثلة ذلك في الشروح كثيرة قال الكرماني في باب هل يتتبع المؤذن فاه ههنا ويذكر عن بلال انه جعل اصبعيه في اذنيه وكان ابن عمر رضـ لا يجعل الخ ميل البخاري الى عدم الجعل لان التعليق الاول ذكره بصيغة التمريض والثاني بصيغة التصحيح اهـ تقدم قول الكرماني هذا في الاصل الاربعين لغرض آخر وهو بيان ميل البخاري وههنا بصيغتي التمريض والتصحيح ويقرب منه ذكر الامام البخاري التراجم بصيغة التمريض كما في قوله باب ما يذكر في المناولة وله نظائر كثيرة في التراجم والفرق بين هذا وبين ما تقدم ان التمريض في ما تقدم كان في ذكر الحديث وههنا في الترجمة ـ

السادس والاربعون ان الامام البخاري طالما يبت الحكم في الترجمة في مسئلة خلافية شهيرة ايضا لثبوت الجزم عنده في هذه كما قالوا في باب وجوب صلوة الجماعة قال الحافظ هكذا بت الحكم في هذه المسئلة وكان ذلك لقوة دليلها عنده وقال في باب التيمم للوجه والكفين اتى بذلك بصيغة الجزم مع شهرة الاختلاف لقوة دليله وقال في باب وقت الجمعة اذا زالت الشمس جزم بهذه المسئلة مع وقوع الخلاف فيه لضعف دليل المخالف عنده وهكذا قالوا في باب التكبير على الجنازة اربعا قال الزين بن المنير اشار بهذه الترجمة الى ان التكبير لا يزيد على اربع ولذلك لم يذكر ترجمة اخرى ولا خبرا بالباب وقد اختلف السلف في ذلك كما حكى اقوالهم الحافظ في الفتح وقد اكثر الحافظ بهذا الاصل في شرحه

السابع والاربعون ان الامام البخاري كثيرا لا يجزم بالحكم في الترجمة اشارة الى التوسع في ذلك فيذكر الروايات المختلفة في الباب اشارة الى جواز كل ذلك ذكر هذا الاصل مولانا الشيخ محمد حسن المكي عن شيخه القطب الگنگوهي قدس سرهما في باب ما يقرأ بعد التكبير كما سياتي في محله وعلى هذا الاصل يحمل قول ابن المنذر في باب ما يقول اذا سمع المنادي قال الحافظ قال ابن المنذر يحتمل ان يكون ذلك من الاختلاف المباح فيقول تارة كذا وتارة كذا اهـ قلت ويدخل في ذلك باب ما جاء في الوتر لم يجزم في الترجمة بحكم وادرد في الباب ما يدل على الوصل والفصل معا واخذ بذلك الاصل شيخ الهند ايضا في اصوله كما تقدم في الاصل الرابع من اصوله الا انه جعل عنوان الاصل معنى خفيا للترجمة كما تقدم في كلامه ـ ولا يلتبس هذا بالاصل الثامن والستين ـ

الثامن والاربعون ما قالوا ان الامام البخاري قد يشير بذكر حديث صحابي لا يناسب الترجمة الى حديث آخر لذلك الصحابي مناسب للترجمة وهذا من اشد شحيذات الاذهان فقد ترجم البخاري في صحيحه باب طول القيام في صلوة الليل واورد في آخره حديث حذيفة رضـ ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قام للتهجد من الليل يشوص فاه بالسواك واشكل على الشراح قاطبة مناسبة هذا الحديث بالباب قال الحافظ استشكل ابن بطال دخوله في هذا الباب فقال لا مدخل له ههنا لان التسوك بالليل لا يدل على طول الصلوة قال ويمكن ان يكون ذلك من غلط الناسخ فكتبه في غير موضعه او ان البخاري اخترمته المنية قبل تهذيب كتابه فان فيه مواضع مثل هذا تدل على ذلك ثم قال الحافظ بعد ذكر عدة توجيهات عن الشراح وقال البدر بن جماعة يظهر لي ان البخاري اراد بهذا الحديث استحضار حديث حذيفة الذي اخرجه مسلم انه صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة فقرأ البقرة وآل عمران والنساء في ركعة وكان اذا مر بآية فيها تسبيح سبح او سوال سأل او تعوذ تعوذ ثم ركع نحوا مما قام الحديث قال وانما لم يخرجه البخاري لكونه على غير شرطه فاما ان يكون اشار الى ان الليلة واحدة او نبه باحد حديثي حذيفة على الآخر اهـ قلت وعلى هذا الاصل يمكن ان يقال ان الامام البخاري نبه بذكر حديث انس ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يفتتحون الصلوة بالحمد لله رب العالمين في باب ما يقرأ بعد التكبير الى حديث انس في الاستفتاح بسبحانك اللهم قال العيني وفي الباب عن انس اخرجه الدارقطني قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا افتتح الصلوة كبر ثم رفع يديه حتى يحاذي بابهاميه اذنيه ثم يقول سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك ثم قال (اي الدارقطني) ورجال اسناده كلهم ثقات اهـ وفي المغني في ذكر تخريج هذا الحديث ورواه انس واسناد حديثه كلهم ثقات رواه الدارقطني اهـ ولا فرق بين هذا وبين ما اختاره البدر بن جماعة ـ

(الاشارة الى العادة)

التاسع والاربعون ان الشراح كثيرا ما يثبتون الترجمة بالعادة المعروفة عنه صلى الله عليه وسلم واخذ بذلك الاصل شيخ المشائخ في التراجم في باب دفع السواك الى الاكبر اذ قال وجه الدلالة من الحديث ان عادته صلى الله عليه وسلم اذا اتى لشئ يسير ان يعطيه صغير السن واذا اهدى اليه شئ ذو خطر ان يعطيه الكبير واعطى السواك اولا نظرا الى الظاهر الصغير فقيل له كبر ففهم منه فضيلة السواك وكونه ذا خطر اهـ وقال الحافظ تحت حديث ابن مسعود في باب طول القيام في صلوة الليل كذا للاكثر وللحموي والمستملي باب طول الصلوة في قيام الليل وحديث الباب موافق لهذا لانه دال على طول الصلوة لا طول القيام بخصوصه الا ان طول الصلوة يستلزم طول القيام لان غير القيام كالركوع مثلا لا يكون اطول من القيام كما عرف بالاستقراء من صنيعه صلى الله عليه وسلم اهـ هكذا افاد الحافظ والاوجه عندي ان الترجمة ههنا واضحة والغرض ان الحافظ استعمل الاصل المذكور ههنا وقال ايضا في حديث حذيفة في هذا الباب استشكل ابن بطال دخوله في هذا الباب فقال لا مدخل له ههنا ثم حكى الحافظ التوجيهات العديدة من الشراح ومن جملتها قال ابن رشيد الذي عندي ان البخاري انما دخله لقوله اذا قام للتهجد اي اذا قام لعادته وقد تبينت عادته في الحديث الآخر ثم قال الحافظ بعد ذكر التوجيهات الاخر واقربها توجيه ابن رشيد

وقال العيني في حديث جابر بن سمرة قال شكا اهل الكوفة سعدا الى عمر رضـ الحديث اخرجه البخاري في باب وجوب القراءة قال الكرماني فان قلت ما وجه تعلقه بالترجمة قلت وجهه ان ركود الامام يدل على قراءته عادة اهـ وتبعه القسطلاني في ذلك اذ قال والركود يدل على القراءة عادة كما سياتي في هامش اللامع وقال الحافظ في باب هل يصلي الامام بمن حضر اما مطابقة حديث ابي سعيد فمن جهة ان العادة في يوم المطر تخلف بعض الناس الخ وقال العيني في باب كيف حول النبي صلى الله عليه وسلم ظهره الى الناس بعد ذكر توجيهات الشراح الاخر قلت يمكن ان تؤخذ الكيفية من حال النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان يعجبه التيمن في شانه كله الخ واخذ بذلك الاصل شيخ المشائخ في باب التماس الوضوء الخ وابن بطال في باب يلبس احسن ما يجد اي في الجمعة.

(الاستدلال بالعموم)

الخمسون ما هو معروف مطرد عند الشراح والمشائخ ان الامام البخاري رحـ كثيرا ما يستدل على الترجمة بالعموم واخذ بذلك الاصل القطب الگنگوهي قدس سره بمواضع من تقريره ومنها ما قال في باب وجوب القراءة للامام استدل على مدعاه بان الوارد مطلق عن تقييد بشئ من الصلوات او المصلين اهـ واخذ بذلك الاصل الحافظ ابن حجر ايضا في الباب المذكور اذ قال وقد يؤخذ السفر والحضر من اطلاق قوله صلى الله عليه وسلم فانه لم يفصل بين الحضر والسفر اهـ واخذه الشيخ قدس سره ايضا في باب التشهد في الاخرة ايضا اذ قال ودلالة الرواية عليه من حيث ان المذكور فيها غير مقيد بالاولى والاخرة فلا يتقيد بشئ منهما الخ وقال العيني في باب التيمن في دخول المسجد في حديث عائشة رضـ كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب التيمن ما استطاع الحديث مطابقته للترجمة من حيث عمومه لان عمومه يدل على البداءة باليمين في دخول المسجد اهـ وبذلك الاصل اخذ النووي احاديث باب ادخار قبل السلام كما حكى عنه الحافظ اذ قال بعد ذكر اقوال الشراح الاخر وقال النووي استدلال البخاري صحيح لان قوله في صلوتي يعم جميعها ومن مظانه هذا الموطن اهـ وقال الحافظ في باب فضل صلوة الفجر في جماعة تفنن المصنف بايراد الاحاديث الثلاثة في الباب اذ تؤخذ المناسبة من حديث ابي هريرة بطريق الخصوص ومن حديث ابي الدرداء بطريق العموم ومن حديث ابي موسى بطريق استنباط اهـ وقال شيخ المشائخ في باب ما جاء في غسل البول قوله اذا تبرز لحاجته الخ التبرز وان كان في متعاهم العرف يحمل على الغائط لكن الصحابي لما حكى فعله وهو الذهاب الى الفضاء والذهاب اليه قد يكون للبول ايضا فبالنظر الى هذا العموم استدل البخاري بالحديث على ثبوت الغسل من البول ومثل هذا الاستدلال كثير شائع عند المؤلف كما نبهناك مرارا اهـ ويدخل في هذا الاصل ايضا ما قال في باب ذكر البيع والشراء في المسجد اذا استدل بذكرهما النبي صلى الله عليه وسلم على جواز البيع في المسجد بدون احضار المبيع بعموم اللفظين وقال مثل هذا الاستدلالات كثيرة في البخاري كما مر غير مرة اهـ ـ

الحادي والخمسون ان الامام البخاري رحـ ترجم في صحيحه بباب كيف كان اصالة ثلثون ترجمة عشرون منها في النصف الاول وعشر في النصف الثاني والمراد بقولي اصالة ان المترجم بذلك تبعا في الابواب الاخر كثير ومن ذلك لا يثبت الكيفية في اكثر هذه التراجم واضطربت اقوال الشراح في اثبات الكيفية من احاديث هذه الابواب والاوجه عندي في هذه الابواب الخالية عن بيان الكيفية ان الامام البخاري لم يرد في هذه الابواب اثبات الكيفية بل اراد اثبات ما بعد لفظ كيف ونبه بلفظ كيف على الاختلاف الوارد في كيفية هذه الامور مثلا ترجم بباب كيف كان بدء الحيض وليس في الحديث بيان كيفية بدءه بل الوارد فيه الاختلاف في وقت بدءه وحمل ذلك عامة المشائخ على الترجمة والاوجه عندي ان الامام البخاري اشار بذلك الى اختلافهم في كيفية البدء هل كان بدؤه مصلحة او عذابا ويستنبط ذلك من كلام شيخ المشائخ في تراجمه ايضا اذ قال قوله كتبه الله الخ اي شئ كتبه الله على بنات آدم تغذية لاجنتهن خلافا لبعضهم اذ قالوا اول ما ارسل على نساء بني اسرائيل ابتلاء لهن الخ وترجم كيف تهل الحائض بالحج والعمرة قال شيخ المشائخ في التراجم قال الشارح القسطلاني في معناه ليس المراد بالكيفية الصفة بل بيان صحة اهلال الحائض وعندي انه على الظاهر والغرض اثبات صفة الاهلال اذا اهلت الحائض وهي ان يكون اهلالها مقرونا بالغسل وان كان ذلك الغسل في اثناء الحيض وغسل عائشة رضـ يحتمل ذلك اهـ قلت ما حكاه الشيخ قدس سره عن الشارح اخذه الشارح المذكور عن الفتح اذ قال مراده بيان صحة اهلال النبي ومعنى كيف في الترجمة الاعلام بالحال بصورة الاستفهام لا الكيفية التي يراد بها الصفة وبهذا التقرير يندفع اعتراض من زعم ان الحديث غير مناسب للترجمة اذ ليس فيها ذكر صفة الاهلال اهـ وقال العيني المراد من الكيفية الحال من الصحة والبطلان والجواز وغير الجواز فكانه قال باب صحة اهلال الحائض بالحج الخ ومؤدى كلام هؤلاء المشائخ كلهم ان لفظ كيف حشو في كلام الامام الهمام وانت خبير بان هذا بعيد كل البعد من جلالة شانه ودقائق تدبره فالاوجه عندي على الاصل المذكور ان الامام البخاري رحـ نبه بذلك على الاختلاف الواقع في كيفية هذا الغسل باعتبار الحكم هل هو سنة مؤكدة كما عند مالك او مستحب كما عند بقية الائمة الثلثة ففي الاوجز هذا الغسل سنة مؤكدة عند مالك واصحابه لا يرخص في تركه الا لعذر وهو آكد اغتسالات الحج الى آخر ما بسط فيه ومال ابن حزم الى ان هذا الغسل فرض للحائض المتمتع والنفساء قال العيني قال ابن حزم لا يلزم الغسل فرضا في الحج الا المراة تهل بعمرة تريد التمتع فتحيض قبل الطواف بالبيت فهذه تغتسل ولا بد والمراة تلد قبل ان تهل بالعمرة او بالقران ففرض عليها ان تغتسل وتهل اهـ وترجم بباب كيف يعتمد على الارض اذا قام من الركعة وليس في حديث الباب بيان كيفية الاعتماد ولذا تكلف الشراح في اثبات الكيفية من الحديث ولا يثبت فالاوجه عندي ان الامام البخاري لم يرد بالباب اثبات الكيفية بل اراد اثبات الاعتماد على الارض فقط واما لفظ كيف فلمجرد التنبيه على اختلاف العلماء في كيفية الاعتماد وهكذا ترجم الامام البخاري باب كيف حول النبي صلى الله عليه وسلم ظهره الى الناس واتى فيه بحديث لا يدل على كيفية التحويل بل فيه ذكر التحويل فقط ولذا اضطرب اقوال الشراح في اثبات الكيفية من الحديث والاوجه عندي ان المقصود بالترجمة هو التحويل فقط وهو ثابت بالحديث نصا واشار بلفظ كيف الى الاختلاف الواقع في كيفية ذلك التحويل باعتبار روقته فعند الصاحبين من الحنفية بعد الخطبتين وعند الشافعية اذا مضى الثلث

من الخطبة الثانية وعند المالكية في المشهور بعد الخطبتين وقال الباجي اختلف فيه قول مالك فذكر القولين في ذلك وعند الحنابلة خطبة الاستسقاء واحدة على الاصح ويستقبل القبلة في اثناءه كما بسط اختلاف الائمة في ذلك في الاوجز فالاوجه عندي ان البخاري لم يرد في ترجمة اثبات الكيفية حتى يضطر الى اثباتها بالحديث بل نبه بلفظ كيف على الاختلاف في الكيفية هل يحول ظهره في اثناء الخطبة او بعدها عند الدعاء او عند الخطبة وغير ذلك كما في الاوجز ونظير ذلك عندي قوله باب متى يقوم الناس اذا رأوا الامام عند الاقامة وتحير الشراح في لفظ متى ههنا واي معنى للسوال وقال شيخ المشائخ في التراجم اظهر تاويلات هذه الترجمة ان يقال ان قوله اذا رأوا الامام جواب متى يعني يقومون اذا رأوا الامام عند الاقامة اه ولا مراء في ان ما افاده الشيخ قدس سره اقرب مما قالت الشراح في ذلك وعند هذا المبتلي بالسيئات والمعترف بالتقصيرات الراجي واهب الحسنات بدل السيئات ان لفظ متى ليس للاثبات حتى يحتاج الى التوجيهات بل الترجمة يقوم الناس الخ وزاد لفظ متى كزيادة لفظ كيف تنبيها على الاختلاف الوارد في انهم متى يقومون مع الاقامة ومع رؤية الامام ايضا فالمعروف عند المالكية من اول الاقامة وعند الشافعية بعد تمام الاقامة وعند الحنفية على قول المؤذن حي على الصلوة وعند الحنابلة على قوله قد قامت الصلوة كما بسطت تلك الاقوال في الاوجز عند قول الامام مالك رح لم اسمع فيه بحد الا اني ارى ذلك على قدر طاقة الناس فان منهم الثقيل والخفيف ولا يستطيعون ان يكونوا كرجل واحد اه وهكذا ترجم باب كيف الاشعار للميت وذكر فيه قال الحسن الخرقة الخامسة قال الحافظ وقول الحسن في الخرقة الخامسة قال به زفر وقالت طائفة تشد على صدرها لتضم اكفانها وكان المصنف اشار الى موافقة قول زفر اه وذكر ابن عابدين الاختلاف في ذلك ثم قال ومفاد هذه العبارات الاختلاف في عرضها وفي محل وضعها وفي زمانه فتامل اه وهكذا ذكر الاختلاف فيه غير الحنفية ايضا قال الموفق فعلى قول الخرقي تشد الخرقة على فخذيها ثم تؤزر بميزر الخ فالاوجه عندي الامام البخاري نبه بلفظ كيف على الاختلاف فلا بد للتدبر في الابواب المبدورة بلفظ كيف من الوقوف على اختلاف العلماء في كيفية هذه الامور واختلاف الائمة المجتهدين رضي الله عنهم وشكر سعيهم وخاطري ابو عذرة هذا الاصل۔

الثاني والخمسون ما ظهر ايضا لهذا الفقير المحتاج الى رحمة ربه العليا ان الامام البخاري طالما يجمع الابواب العديدة ويأتي بعد تلك الابواب حديثا واحدا يثبت الابواب السابقة كلها ويفعل ذلك تشحيذا للاذهان ومن لم يمعن النظر في ذلك يعد الابواب السابقة خالية عن الحديث ويأتي لذلك بتوجيهات بعيدة كسهو المؤلف او عدم وجدانه للحديث او تحريف من الناسخ وغير ذلك من التوجيهات العامة المعروفة ومثال ذلك انه رض ترجم بباب الرياء في الصدقة ثم ترجم بباب لا يقبل الله صدقة من غلول ولا يقبل الا من كسب طيب ثم ترجم بباب الصدقة من كسب طيب لم يذكر حديثا في الاولين وذكر في الثالث ولم يتعرض لذلك الشراح الا انهم تخلو الترجمة عن الحديث اقتصارا على الاستدلال بالآية اه وهذا الذي اختاره شيخ المشائخ قدس سره في الاصل التاسع من اصوله وتقدم في الاصل السابع والعشرين من هذه الاصول. والاوجه عندي ان الامام البخاري اثبت بالحديث الوارد بعد الباب الثالث البابين السابقين ايضا فانه رض اورد فيه حديث ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ولا يقبل الله الا الطيب فان الله تعالى يتقبلها ثم يربيها لصاحبه الحديث فان قوله من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ثالث التراجم وقوله لا يقبل الله الا الطيب ثانيها وقوله فان الله تبارك وتعالى يربيها حتى تكون مثل الجبل يشعر الى اولها بالضد فان التربية تنافي الابطال والاستدلال بالاضداد من اصول التراجم كما في التاسع والستين وسياتي في اول الجنائز عن ابن مسعود رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات يشرك بالله دخل النار قلت من مات لا يشرك بالله دخل الجنة فهذا ابن مسعود رض استنبط الثاني لكونه ضد الاول ومن ذلك الاصل ان الامام البخاري ترجم باب صدقة العلانية ثم باب صدقة السر وذكر فيه حديثا معلقا ثم باب اذا تصدق على غني وهو لا يعلم ولم يات بالحديث مسندا للاولين واتى في الباب الثالث حديث ابي هريرة قال رجل لاتصدقن بصدقة الحديث وقال الحافظ وتبعه غيره في الباب الاول سقطت هذه الترجمة للمستملي وثبتت للباقين وبه جزم الاسماعيلي ولم يثبت فيهما من اثبتها حديث وكانه اشار الى انه لم يصح فيها على شرطه شئ اه وهكذا قال العيني وغيره والاوجه عندي انه ثبت بحديث ابي هريرة المذكور التراجم الثلثة الصدقة على الغني ظاهر ولما لم يكن في بعض النسخ الباب الثالث مستقلا وادمجه بالباب الثاني فوجه الحافظ مناسبة حديث ابي هريرة بالباب الثاني بقوله ان الصدقة المذكورة وقعت بالليل لقوله في الحديث فاصبحوا يتحدثون بل وقع في صحيح مسلم التصريح بذلك لقوله فيه لاتصدقن الليلة فدل على ان صدقته كانت سرا الى آخر ما قال قلت ولما اصبحوا يتحدثون صارت علانية باعتبار المآل فثبت التراجم الثلثة ولا يلتبس هذا الاصل بالاصل السابع والعشرين فانه ليس فيه تسلسل الابواب وذكر الحديث بعدها۔

الثالث والخمسون من عادة الامام البخاري الشائعة في كتابه كثيرة الوقوع في تراجمه انه كثيرا ما يثبت الترجمة بالنظير والقياس وهذا الاصل معروف عند المشائخ والشراح اخذ بذلك الاصل القطب الگنگوهي قدس سره بمواضع من تقريره منها ما قال في باب القراءة في الظهر دلالة الرواية على الترجمة على تقدير نسخة العشي ظاهرة وعلى النسخة المكتوبة في المتن وهو قوله صلوتي العشاء فالمدعى حاصل بالقياس اه وقال العيني في باب الدخول على الميت اذا ادرج في اكفانه وقد ذكر فيه البخاري حديث دخول ابي بكر على النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسجى ببردة فقال العيني مطابقته للترجمة ظاهرة قيل لا نسلم الظهور لان الترجمة في الدخول اذا ادرج في الكفن ومتن الحديث وهو مسجى ببردة لم يكن حينئذ غسل فضلا عن ان يكون مدرجا في الكفن واجيب بان كشف الميت بعد تسجيته مساو لحالة بعد تكفينه ثم قال نحو في الباب المذكور دلالة الحديث الاول وهو حديث ابي بكر المذكور والحديث الثالث وهو حديث جابر قال لما قتل ابي جعلت اكشف الثوب عن وجهه الحديث مشكلة لان ابابكر انما دخل قبل الغسل فضلا عن التكفين ولان جابرا كشف الثوب قبل تكفينه فقال بعد ذكر الاجوبة المختلفة وقال ابن رشيد المعنى الذي في الحديثين من كشف الميت بعد تسجيته مساو لحاله بعد تكفينه اه وقال الحافظ ايضا في باب القسمة وتعليق القنو في المسجد لم يذكر البخاري في الباب حديثا في تعليق القنو فقال ابن بطال اغفله وقال ابن التين انسيه وليس كما قالا بل اخذه من جواز وضع المال في المسجد بجامع ان كلا منهما وضع لاخذ المحتاجين منه اه وقال ايضا في باب فضل صلوة الفجر في جماعة وقد اورد فيه البخاري حديث ابي موسى قال قال النبي صلى الله عليه وسلم اعظم الناس اجرا في الصلوة ابعدهم فابعدهم ممشى الحديث فقال الحافظ استشكل ايراد حديث ابي موسى في هذا الباب لانه ليس فيه لصلوة الفجر ذكر بل آخره يشعر بانه في صلوة العشاء ووجهه ابن المنير وغيره بانه دل على ان السبب في زيادة الاجر وجود المشقة بالمشي الى الصلوة الى آخر ما قال ايضا ترجم البخاري رض باب الخطبة ايام منى واورد في جملة احاديثه حديث ابن عباس رض قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يخطب بعرفات قال الحافظ ناقلا عن ابن المنير اراد البخاري ان يبين ان الراوي قد سماها خطبة كما سمى التي وقعت في عرفات خطبة وقد اتفقوا على مشروعية الخطبة بعرفات فكانه الحق المختلف فيه بالمتفق عليه اه وقال شيخ المشائخ في التراجم في باب تفريق الغسل اي التفريق في افعال الوضوء والغسل اشارة الى جوازه خلافا لمن اشترط الموالاة ويثبت بالحديث التفريق في الوضوء وتثبت في الغسل ايضا بالمقايسة اذ لا فرق بينهما في الاركان والآداب اه وقال في باب تقضي الحائض المناسك كلها قوله وقال الله تعالى الخ هذا بمنزلة المقدمة الثانية للدليل يعني ان الذبح جائز مع الجنابة مع انه لا يجوز بدون ذكر الله وحكم الجنابة والحيض سواء بالاجماع اه وحكى شيخ المشائخ في تراجمه في باب الصلوة بعد الجمعة وقبلها انه قال ليعلم راتبة قبل الجمعة من حديث الباب بالقياس على راتبة الظهر.

الرابع والخمسون ما تقدم في كلام الحافظ في المقدمة ورقمت عليه التاسع ان الامام البخاري كثيرا ما يترجم بامر مختص ببعض الوقائع لا يظهر في بادي الرأي كقوله باب استياك الامام بحضرة رعيته فانه لما كان الاستياك قد يظن انه من افعال المهنة فلعل بعض الناس يتوهم ان اخفاءه اولى مراعاة للمروة فلما وقع في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم استاك بحضرة الناس دل على انه من باب التطييب لا من الباب الآخر نبه على ذلك ابن دقيق العيد اه هكذا في مقدمة الفتح وحكاه القسطلاني في مقدمته وزاد فيه قال الحافظ ابن حجر لم ار هذا في البخاري فكانه ذكره على التمثيل قلت وكذلك لم اره ايضا في البخاري نعم ترجم النسائي في سننه باب هل يستاك الامام بحضرة رعيته اه ولو ادخل هذا الاصل في الاصل الثاني عشر كان كافيا الا ان الحافظ في المقدمة ذكرهما اصلين مستقلين كما تقدم في كلامه ويمثل لذلك الاصل عندي بباب دفع السواك الى الاكبر فانه اشارة الى واقعة خاصة في اليقظة او في المنام وترجم البخاري باب علامة المنافق واورد فيه حديث آية المنافق ثلث حكى الخطابي عن بعضهم ان الحديث ورد في رجل بعينه منافق وكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يواجههم بصريح القول فيقول فلان منافق انما يشير اشارة اه كذا في البيان والتعريف في اسباب ورود الحديث ويمكن ان يدخل فيه باب البخاري علامة المنافق وذكر فيه حديث ابي هريرة آية المنافق ثلث وفي البيان والتعريف اخرجه احمد والشيخان وغيرهم عن ابي هريرة وحكى الخطابي عن بعضهم ان الحديث ورد في رجل بعينه منافق وكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يواجههم بصريح القول فيقول فلان منافق انما يشير اشارة كقوله ما بال اقوام يفعلون كذا اه وترجم الامام البخاري باب الارواح جنود مجندة وذكر فيه حديث عائشة رض مرفوعا بذلك اللفظ ويمكن التلويح بذلك الى ما في البيان والتعريف اذ قال اخرجه الحاكم عن سلمان والشيخان بلفظ الارواح جنود مجندة الحديث وسببه عنه ان امرأة كانت تضحك النساء بمكة قدمت المدينة فنزلت على امرأة تضحك النساء بالمدينة فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال الارواح فذكره اه وسكت عليه ان الحافظ في الفتح ذكر قصة المرأة هذه بلفظ آخر برواية مسند ابي يعلى عن عمرة قالت كانت امرأة بمكة مزاحة فنزلت على امرأة مثلها بالمدينة فبلغ ذلك عائشة قالت صدق حبي سمعته صلى الله عليه وسلم فذكر مثله اه وفيه ان الاول من حديث سلمان والثاني من حديث عائشة ولا يبعد عندي ايضا ان يمثل هذا الاصل بباب المؤمن ياكل في معى واحد فان هذه الترجمة بوب لها البخاري بابين واشكل على الشراح تكرار الترجمة واختلفت التوجيهات في التكرار حتى مال كثير منهم الى غلط النساخ ولا يبعد عندي ان الامام اشار باحدى الترجمتين الى امر مختص ببعض الوقائع قال الحافظ وقع في مسلم عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ضافه ضيف وهو كافر فشرب حلاب شاة ثم انه اصبح فاسلم فامر له بشاة فشرب حلابها ثم اخرى فلم يستتمها الحديث وهذا الرجل يشبه ان يكون جهجاه الغفاري فاخرج ابن ابي شيبة وابو يعلى وغيرهما عنه انه قدم في نفر من قومه يريدون الاسلام فحضروا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما سلم قال ليأخذ كل رجل بيد جليسه فلم يبق غيري وكنت رجلا عظيما طويلا لا يقدم على احد فذهب بي رسول الله صلى الله عليه وسلم الى منزله فحلب لي عنزا فاتيت عليه ثم آخر حتى حلب لي سبعة اعنز فاتيت عليها ثم اتيت بصنيع برمة فاتيت عليها فقالت ام ايمن اجاع الله من اجاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مه يا ام ايمن اكل رزقه ورزقنا على الله فلما كانت الليلة الثانية وصلينا المغرب صنع ما صنع في التي قبلها فحلب لي عنزا ورويت وشبعت فقالت ام ايمن اليس هذا ضيفنا قال انه اكل في معى واحد الليلة وهو مؤمن واكل قبل ذلك في سبعة امعاء الكافر ياكل في سبعة امعاء والمؤمن ياكل في معى واحد ثم ذكر قصة اخرى نحوها فلا يبعد عندي ان الامام البخاري اشار باحدى الترجمتين الى وقعة مخصوصة في ذلك .

الخامس والخمسون ما تقدم ايضا في كلام الحافظ في المقدمة ورقمت عليها الحادي عشر ولفظه وربما اكتفى احيانا بلفظ الترجمة التي هي لفظ حديث لم يصح على شرطه واورد معها اثرا او آية فكانه يقول لم يصح في الباب شئ على شرطي وللغفلة من هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يمعن النظر انه ترك الكتاب بلا تبييض اه قلت وبذلك جزم في باب فضل العلم وقول الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا الآية اذ قال بعد ذكر اقوال الشراح الآخر وهو بعض اهل العراق انه تعمد بعد الترجمة عدم ايراد الحديث اشارة الى انه لم يثبت فيه شئ على شرطه وعندي يظهر لي ان هذا محله حيث لم يورد فيه آية ولا اثرا اما اذا اورد فهو اشارة منه الى ما ورد في تفسير تلك الآية وانه لم يثبت فيه شئ على شرطه وما دلت عليه الآية كاف في الباب اه وقريب من ذلك ما قال الحافظ في باب صدقة العلانية وقوله عز وجل الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية الى قوله ولا هم يحزنون قال سقطت هذه الترجمة للمستملي وثبتت للباقين وبه جزم الاسماعيلي ولم يثبت فيها

لمن اثبتها حديث وكانه اشار الى انه لم يصح فيها على شرطه اه وقلت قريبا من ذلك لان لفظ الترجمة ليس لفظ حديث وكذا قوله باب صدقة الكسب والتجارة لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم الآية ولم يذكر فيه حديثا كانه لم يجده على شرطه وترجم بباب زكوة البقر ولم يذكر في الباب حديثا نصا على ذلك حكى الحافظ عن الزين بن المنير لم يذكر في الباب شيئا مما يتعلق بنصابها لكون ذلك لم يقع على شرطه اه وترجم باب العدل بين النساء ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء الاية ولم يذكر فيه حديثا كانه لم يجده على شرطه قال الحافظ وقد اخرج الاربعة عن عائشة رض ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقسم بين نسائه فيعدل الحديث وهذا الاصل ضد الاصل الاول والفرق بين هذا الاصل والاصل الثامن ايضا واضح فان المذكور في الثامن كان ذكر الحديث بخلاف الترجمة وههنا عدم ذكر الحديث اشارة الى انه لم يجد فيه حديثا على شرطه كما رأيت في كلام الحافظ وايضا الفرق بين هذا وبين التاسع والثلثين ايضا واضح فان المذكور فيه كان امرين والاستدلال فيه كان لاحد الجزئين فقط كما تقدمت امثلته.

السادس والخمسون ما قال الحافظ في باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يعذب الميت ببعض بكاء اهله عليه الخ قال هذا تقييد من المصنف لمطلق الحديث وحمل منه لرواية ابن عباس المقيدة بالبعضية على رواية ابن عمر المطلقة كما ساقه في الباب عنهما وتفسير منه للبعض المبهم في رواية ابن عباس بانه النوح اه وهذا غير الاصل الخامس فان التطبيق بين الروايتين غير حمل المطلق على المقيد لان فيه بقاء الحديث المقيد على حاله وتقييد به الحديث المطلق بخلاف حمل الحديثين معا على محمل وهذا معروف عند المشائخ وبذلك الاصل اخذ الحافظ في باب ما جاء في غسل البول اذ قال قال ابن بطال اراد البخاري ان المراد بقوله في رواية الباب كان لا يستتر من البول بول الناس لا بول سائر الحيوان فلا يكون فيه حجة لمن حمله على العموم في بول جميع الحيوان وكانه اراد الرد على الخطابي حيث قال فيه دليل على نجاسة الابوال كلها ومحصل الرد ان العموم في رواية من البول اريد به الخصوص لقوله من بوله او الالف واللام بدل من الضمير اه ويمكن ان يدخل في هذا الاصل باب الصدقة باليمين فكانه اشار بالترجمة الى تقييد الاحاديث المطلقة باليمين للروايات المقيدة.

السابع والخمسون ما هو المعروف على السنة المشائخ ان الباب بلا ترجمة كثيرا ما يكون رجوعا الى الاصل واخذ بذلك الحافظ في باب بلا ترجمة بعد باب فضل ربنا لك الحمد اذ قال كذا للجميع بلا ترجمة الا للاصيلي فحذفه والراجح اثباته لان الاحاديث المذكورة فيه لا دلالة فيها على فضل ربنا لك الحمد الا بتكلف فالاولى ان يكون بمنزلة الفصل من الباب الذي قبله كما تقدم في عدة مواضع وذلك انه لما قال اولا باب ما يقول الامام ومن خلفه الخ وذكر فيه قوله صلى الله عليه وسلم اللهم ربنا لك الحمد استطرد الى ذكر فضل هذا القول بخصوصه ثم فصل بلفظ باب لتكميل الترجمة الاولى فاورد بقية ما ثبت على شرطه مما يقال في الاعتدال اه ويدخل في ذلك ايضا باب بلا ترجمة بعد باب قطع الشجر والنخل فانه ذكر في هذا الباب حديث رافع بن خديج ولا تعلق له بقطع الشجر اصلا فهو رجوع الى ما قبله من باب المزارعة وهو باب اذا قال اكفني الخ ويدخل في ذلك ايضا باب بلا ترجمة بعد باب حديث الخضر مع موسى عليه السلام فان المذكور بعد الباب الثاني مما لم يكن له تعلق ما بقصة الخضر بل كان له تعلق بقصة موسى عليه السلام وبني اسرائيل نبه على ذلك بباب بلا ترجمة رجوعا الى الاصل ونظائره كثيرة في الصحيح وهذا غير الاصل العشرين والفرق بينهما واضح فان المذكور في العشرين كالفصل لما سبق فان مؤداه ان له تعلقا بالباب السابق وميز عنه بالباب لنوع من الفرق بخلاف هذا فانه رجوع الى الباب الذي تقدم قبل ذلك وهكذا الفرق بين هذا الاصل وبين الخامس والعشرين والسابع والثلثين ظاهر.

الثامن والخمسون ما يستنبط من كلام الحافظ في باب قوله عز وجل واذ صرفنا اليك نفرا من الجن الآية ان الامام البخاري اشار بذكر الآية الى حديث تفسيرها اذ قال لم يذكر المصنف في هذا الباب حديثا واللائق به حديث ابن عباس الذي تقدم في صفة الصلوة في توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى عكاظ واستماع الجن لقرائته وقد اشار اليه المصنف بالآية التي صدر بها هذا الباب اه وقال ايضا في باب امور الايمان وقول الله عز وجل ليس البر ان تولوا وجوهكم الآية وجه الاستدلال بهذه الآية ومناسبتها لحديث الباب تظهر من الحديث الذي رواه عبد الرزاق وغيره ان ابا ذر سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان فتلا عليه ليس البر الآية اه وقال ايضا في باب فضل العلم وقول الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم الآية بعد ذكر اقوال الشراح الاخر والذي يظهر لي ان هذا اي الذي تركه الشراح محله حيث لم يورد فيه آية ولا اثرا اما اذا اورد آية او اثرا فهو اشارة منه الى ما ورد في تفسير تلك الآية وانه لم يثبت فيه شيء على شرطه اه وقال ايضا في باب صدقة الكسب التجارة لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انفقوا الآية هكذا اورد هذه الترجمة مقتصرا على الآية بغير حديث وكانه اشار الى ما رواه شعبة عن الحكم عن مجاهد في هذه الآية قال من التجارة الحلال الى آخر ما بسطه وقال العيني في باب قوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون وجه ادخال هذه الترجمة في ابواب الاستسقاء لان هذه الآية فيمن قالوا الاستسقاء بالانواء على ما روى عبد بن حميد الكشي في تفسيره فذكر الحديث عن ابن عباس بسنده.

التاسع والخمسون ما ظهر لهذا الفقير الى مغفرة ربه ان الامام البخاري كثيرا ما يذكر في مبدأ الكتاب ما يدل على مبدأ الحكم المذكور في الكتاب كما قال في مبدأ كتاب الصلوة باب كيف فرضت الصلوة في الاسراء وقال ابن عباس حدثني ابو سفيان في حديث هرقل الخ قال الحافظ وفيه اشارة الى ان الصلوة فرضت بمكة قبل الهجرة لان ابا سفيان لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة الى الوقت الذي اجتمع فيه بهرقل لقاء يتهيأ له معه ان يكون آمرا له بطريق الحقيقة اه وترجم الامام البخاري في مبدأ كتاب الوضوء باب ما جاء في قول الله تعالى واذا قمتم الى الصلوة وبسط الحافظ الاختلاف الكثير في تفسير الآية ومبدأ حكم الوضوء وقال في ذيل ذلك وتمسك بالآية من قال ان الوضوء اول ما فرض بالمدينة الى آخر ما بسطه وترجم كتاب التيمم وذكر فيه حديث بدء التيمم مفصلا وترجم في مبدأ كتاب الجمعة باب فرض الجمعة لقول الله تعالى واذا نودي للصلوة الآية. قال الحافظ استدلال البخاري بهذه الآية على فرضية الجمعة سبقه اليه الشافعي في الام وكذا في وقت فرضيتها فالاكثر على انها فرضت بالمدينة وهو مقتضى ما تقدم ان فرضيتها بالآية المذكورة وهي مدنية اه قلت وهذا وان كان مخالفا للحنفية فانها فرضت عندهم بمكة لكن الامام البخاري ليس بمقلد للحنفية فاشارته بتلك الآية الى ما هو المختار عنده واضح وترجم بكتاب الزكوة وذكر في مبدأه ايضا حديث ابن عباس في قصة هرقل وعلى ما تقدم قريبا في كلام الحافظ في مبدأ الصلوة يستأنس ههنا ايضا الاشارة الى مبدأ فرضيتها وقال في مبدأ كتاب الحج باب وجوب الحج وقول الله عز وجل ولله على الناس الآية ففيه اشارة الى فرضية الحج بعد الهجرة ردا على من قال بفرضيتها قبل الهجرة لان سورة آل عمران مدنية وبدأ كتاب الصوم بباب وجوب صوم رمضان وقول الله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الآية قال الحافظ اشار بذلك الى مبدأ فرض الصيام اه قلت والبقرة ايضا مدنية ولا يلتبس عليك هذا الاصل بالاصل التاسع ولا بالرابع والخمسين فان الاصول الثلثة متمايزة.

الستون ما يظهر من التدبر في تراجمه انه قد يذكر ترجمة لاثبات الترجمة السابقة فهي تكون مثبتة بكسر الموحدة لا بفتحها حتى يحتاج لها الى دليل وقد جزم بذلك السندي ايضا كما تقدم من كلامه في الاصل السابع واوضح السندي في هذا الاصل باب اذا قال احدكم آمين كما تقدم وهو الاوجه عندي في هذه الترجمة وكذا يدخل في هذا الاصل عندي التراجم الواردة في باب وجوب الثياب من قوله ومن صلى ملتحفا في ثوب واحد فان الشراح اضطربوا في اثباتها بالحديث واولوا لذلك توجيهات عديدة لاثباتها ولدفع التكرار عنها فان هذه الترجمة ستاتي قريبا مستقلا وليست الترجمة عندي مثبتة بفتح الموحدة حتى يقال فيها ما قيل بل هي مثبتة بكسر الموحدة لوجوب الثياب كذلك قوله ومن صلى في الثوب الذي يجامع فيه مثبت لما سبق فلا يحتاج لاثباته الى دليل وهكذا قوله وامر النبي صلى الله عليه وسلم ان لا يطوف بالبيت عريان يشكل عليه بوجهين احدهما عدم ثبوته بالحديث الوارد في الباب الثاني ان المسئلة من كتاب الحج وسياتي في محله باب لا يطوف بالبيت عريان وعلى ما اخترته في ذلك من انه ليس بمقصود بالذكر بل ذكره مبالغة في وجوب الثياب للصلوة فانه صلى الله عليه وسلم منع الطواف بالبيت عريانا والطواف بالبيت صلوة حكما فكيف بالصلوة حقيقة وهكذا ترجم الامام البخاري باب فضل استقبال القبلة وذكر فيه قوله يستقبل باطراف رجليه القبلة واورد عليه بوجوه منها عدم الثبوت وايضا اي تعلق لاستقبال الاطراف لفضل الاستقبال واشد منها ان الترجمة ستاتي مستقلة في محلها في صفة الصلوة وتزول الاشكالات كلها على ما اخترته من ان الترجمة مثبتة لفضل الاستقبال بانه اذا ورد الاستقبال في اطراف الرجلين ايضا فما بال استقبال الوجه واما اثباتها فسياتي في محلها من صفة الصلوة وهكذا ترجم الامام البخاري باب هل ينبش قبور المشركين الخ وذكر فيه وما يكره من الصلوة في القبور ويشكل هذا الجزء على الشراح جدا لوجهين الاول عدم الثبوت بالحديث الوارد فيه والثاني التكرار فانه سياتي قريبا باب كراهية الصلوة في المقابر ووجهوا الدفع هذين الايرادين بوجوه عديدة بعيدة عندي من دقة نظر الامام البخاري ومنشأ الايرادات كلهم انهم رضي الله عنهم اجمعين جعلوا عطفه على قوله هل ينبش وجعلوه ترجمة مستقلة فاشكل الامر عليهم والاوجه عند هذا العبد الفقير الى رحمة ربه انه معطوف على لفظ قول النبي صلى الله عليه وسلم تحت اللام فهو دليل للترجمة السابقة اي ينبش قبور المشركين لقوله صلى الله عليه وسلم ولما يكره من الصلوة في القبور وهو واضح عندي ولا يرد عليه حينئذ ايراد اصلا حتى يحتاج لدفعه الى توجيهات ولا يذهب عليك ان لفظة هل في الترجمة بمعنى قد عند الشراح وهو في معناه عند هذا العبد الضعيف كما تقدم في الاصل الثاني والثلثين.

الحادي والستون ما ظهر ايضا لهذا المبتلى بالسيئات غفر الله له الزلات ان الامام البخاري قد يغير سياق التراجم على الاحكام الواردة في الاحاديث على نسق واحد مثلا ورد في الاوقات المنهية عن الصلوة فيها الروايات على سياقين احدهما النهي عن الصلوة عند الطلوع والغروب مطلقا كما في حديث ابن عباس عن عمر رض ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة بعد الصبح حتى تشرق الشمس وبعد العصر حتى تغرب وهكذا ورد في روايات عديدة والسياق الثاني ما ورد عن ابن عمر رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحروا بصلوتكم طلوع الشمس ولا غروبها والامام البخاري رض اورد السياقين معا في صحيحه لكنه ترجم على النهي عند الطلوع بالاطلاق فقال باب الصلوة بعد الفجر حتى ترتفع وترجم على الثاني باب لا تتحرى الصلوة عند غروب الشمس. ولم يتعرض لذلك الشراح الا ما افاده الشيخ قدس سره في اللامع انه رض نبه بذلك الى اختلاف المذاهب مال السندي الى توجيه احاديث التحري الى احاديث الاطلاق والاوجه عندي ان ذلك فعله الامام البخاري قصدا تنبيها على انه لم يرد في احاديث الصلوة عند الطلوع ما يخالف حديث النهي فرجح في ذلك احاديث الاطلاق ووقع في الصلوة بعد العصر ما سياتي في باب ما يصلى بعد العصر من ثبوت الصلوة بعد العصر على شرط البخاري فرجح الامام في الجزء الاول اي الفجر احاديث النهي مطلقا ورجح في الجزء الثاني احاديث التحري وهكذا روى الامام البخاري رض عن ابن عباس قال امر النبي صلى الله عليه وسلم ان يسجد على سبعة اعظم ولا يكف شعره ولا ثوبه بسياق واحد في الفعلين وغير الامام البخاري سياق الترجمتين فترجم باب لا يكف شعرا وباب لا يكف ثوبه في الصلوة تنبيها على الاختلاف في الثاني هل هو مقيد بالصلوة اولا كما بسط في الشروح وهكذا ورد في الاحاديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من لم يجد النعلين فليلبس الخفين ومن لم يجد ازارا فليلبس السراويل هكذا ورد في روايات عديدة ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الامرين على سياق واحد وغير الامام البخاري سياق الترجمتين فترجم اولا باب لبس الخفين للمحرم اذا لم يجد النعلين وترجم ثانيا باب اذا لم يجد الازار فليلبس السراويل

وحملوا ذلک علی تفنن الامام رضی اللہ عنہ ولیس کذلک بل لما کان لبس الخفین لمن لم یجد النعلین اضطراریا ان شاء لبس وان شاء لم یلبس ولا مانع فی الاحتفاء ترجم علیہ الامام البخاری ما یدل علی الجواز۔ وکان لبس السراویل لمن لا یجد الازار حتما واجبا لوجوب ستر العورۃ ترجم علی ذلک بلفظ فلیلبس الدال علی الوجوب ونظائر ہذا الاصل الذی خاطری بوجدہ کثیرۃ فی الصحیح تظہر من التدبر فی تراجمہ مثلا ترجم باب فضل الصلوۃ فی مسجد مکۃ والمدینۃ وذکر فیہ حدیث شد الرحال الی ثلثۃ مساجد ولم یذکر فی الترجمۃ الصلوۃ ببیت المقدس مع کونہا فی الحدیث ثم ترجم باب مسجد بیت المقدس ولم یذکر فی الترجمۃ لفظ الصلوۃ وذکر فیہ ایضا حدیث شد الرحال الی ثلثۃ مساجد ومثلا ترجم باب الجمع فی السفر بین المغرب والعشاء مطلقا ولم یقیدہ بقید وترجم للجمع بین الظہر والعصر مفصلا بترجمتین فترجم باب یوخر الظہر الی العصر اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس ثم ترجم باب اذا ارتحل بعد ما زاغت الشمس صلی الظہر ثم رکب والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ لیس ہذا محلہا وغرضی من ذلک التنبیہ علی تغیر سیاق التراجم علی الاحکام الواردۃ فی الاحادیث بنسق واحد کما ترجم باب اجر الخادم اذا تصدق بامر صاحبہ غیر مفسد ثم ترجم باب اجر المرأۃ اذا تصدقت الخ فقید الاولی بامر صاحبہ دون الثانیۃ مع اتحاد سیاق الروایۃ من التراجم الکثیرۃ فی الصحیح تظہر بادنی تامل ویقرب من ذلک الاصل وان لم یکن داخلا فیہ تغیر التراجم فی الخطب اذ ترجم فی الجمعۃ باب استقبال الناس الامام اذا خطب فی العید استقبال الامام الناس فی خطبۃ العید وفی الاستسقاء باب استقبال القبلۃ فی الاستسقاء ووجوہ کلہا واضحۃ۔

الثانی والستون ما ظہر ایضا ان الامام البخاری طالما یغیر الترتیب الوجودی لمصلحۃ شحذ الاذہان لیتدبر فی ذلک الناظر ولم ار من نبہ علی ذلک الاصل من کلام المشائخ المذکورین فی الفائدۃ الثانیۃ مثالہ انہ ترجم باب الاذان بعد الفجر علی الاذان قبل الفجر قال الزین ابن المنیر قدم المصنف ترجمۃ الاذان بعد الفجر علی ترجمۃ الاذان قبل الفجر فخالف الترتیب الوجودی لان الاصل فی الشرع ان لا یؤذن الا بعد دخول الوقت فقدم ترجمۃ الاصل علی ما ندر عنہ واشار ابن بطال الی الاعتراض علی الترجمۃ بانہ لا خلاف بینہ وبین الائمۃ وانما الخلاف فی جوازہ قبل الفجر والذی یظہر لی ان مراد المصنف بالترجمتین ان یبین ان المعنی الذی کان یؤذن لاجلہ قبل الفجر غیر المعنی الذی کان یؤذن لاجلہ بعد الفجر وان الاذان قبل الفجر لا یکتفی بہ عن الاذان بعدہ کذا فی الفتح وہاہو الوجہ عندی ان الاذان بعد الفجر لما کان اصل اذان الصلوۃ بخلاف الاذان قبل الفجر فانہ لم یکن للصلوۃ بل لمصالح اخر الواردۃ فی الاحادیث قدم الذی ہو الاصل ومن ذلک الاصل انہ قدم الرواتب البعدیۃ علی الرواتب القبلیۃ سوی رکعتی الفجر فانہ رض ترجم اولا باب التطوع بعد المکتوبۃ ثم ترجم باب الرکعتین قبل الظہر ونبہ علی ذلک الحافظ اذ قال باب التطوع بعد المکتوبۃ ترجم اولا بما بعد المکتوبۃ ثم ترجم بعد ذلک بما قبل المکتوبۃ اھ کذا قال ولم یذکر الحافظ لہ وجہا والاوجہ عندی ان الامام البخاری نبہ بذلک علی الاختلاف فی ترتیب الافضلیۃ فی الرواتب بعد اتفاقہم علی ان راتبۃ الفجر آکدہا ولذا قدمہا الامام البخاری ثم اختلفوا فی الرواتب الباقیۃ کما بسط الاختلاف فی ذلک فی الاوجز وترجم باب الصلوۃ بعد الجمعۃ وقبلہا قدم البعد علی القبل بخلاف باب الصلوۃ قبل العید وبعدہا قال الحافظ قال ابن المنیر فی الحاشیۃ کانہ یقول الاصل استواء الظہر والجمعۃ حتی یدل دلیل علی خلافہ قال وکانت عنایتہ بحکم الصلوۃ بعدہا اکثر ولذلک قدمہ فی الترجمۃ علی خلاف العادۃ فی تقدیم القبل علی البعد اھ ووجہ العنایۃ المذکورۃ ورود الخبر فی البعد صریحا دون القبل اھ ویقرب من ذلک انہ رض قدم نوم المرأۃ فی المسجد علی نوم الرجال وکان مقتضی الظاہر عکسہ لم یتعرض لذلک الشراح والاوجہ عندی انہ رض فعل ذلک قصدا لان الجواز فی المرأۃ کان ابعد لاحتمال الفتنۃ والطمث وغیر ذلک ویقرب من ذلک ایضا ما قال الحافظ اذ قال قدم الامام البخاری الآیۃ التی من سورۃ المائدۃ علی الآیۃ التی من سورۃ النساء لدقیقۃ وہی ان اللفظ التی فی المائدۃ فاطہروا فیہا اجمال واللفظ التی فی سورۃ النساء حتی تغتسلوا فیہا تصریح بالاغتسال وبیان للتطہیر المذکور الی آخر ما قال الحافظ وکذلک قدم باب الابراد بالظہر وہو صفۃ من صفات الاوقات علی باب وقت الظہر وعندی فی ذلک دقیقۃ تاتی فی ہامش اللامع فی محلہ وہکذا اخر باب زکوۃ البقر عن زکوۃ الابل والغنم فانہ ترجم اولا للابل ثم للغنم ثم ترجم لزکوۃ البقر وکان حقہا التوسط قال الزین بن المنیر اخرہا لانہا اقل وجودا او نصبا ولم یذکر فی الباب شیئا مما یتعلق بنصابہا لکون ذلک لم یقع علی شرطہ وترجم فی کتاب الصوم باب من لم یدع قول الزور والعمل بہ فی الصوم ... ترک الصوم والصلوۃ علی خلاف الحدیث فقد قدم فی الحدیث الصلوۃ علی الصوم وغیر ذلک من التراجم الکثیرۃ

الثالث والستون انہ رض طالما یدخل الباب الاجنبی بین الابواب المتناسقۃ للتنبیہ علی لطیفۃ یرشد الناظر الی التدبر فی ذلک مثالہ انہ رض ادخل باب الجہاد من الایمان بین باب قیام لیلۃ القدر من الایمان وباب تطوع قیام رمضان من الایمان قال الحافظ اورد ہذا الباب بین قیام لیلۃ القدر وبین قیام رمضان وصیامہ فاما مناسبۃ ایرادہ معہا فی الجملۃ فواضح لاشتراکہا فی کونہا من خصال الایمان واما ایرادہ بین ہذین البابین مع ان تعلق احدہما بالآخر ظاہر فلنکتۃ لم ار من تعرض لہا بل قال الکرمانی صنیعہ ہذا دال علی ان النظر مقطوع عن غیر ہذہ المناسبۃ یعنی اشتراکہا فی کونہا من خصال الایمان قال الحافظ بل قیام لیلۃ القدر وان کان ظاہر المناسبۃ لقیام رمضان لکن للحدیث الذی اوردہ فی باب الجہاد مناسبۃ بالتماس لیلۃ القدر حسنۃ جدا لان التماس لیلۃ القدر یستدعی محافظۃ زائدۃ ومجاہدۃ تامۃ ومع ذلک فقد یوافقہا او لا وکذلک المجاہد یلتمس الشہادۃ ویقصد اعلاء کلمۃ اللہ وقد یحصل لہ ذلک او لا فتناسبا فی ان فی کل منہما مجاہدۃ وفی ان کلا منہما قد یحصل المقصود الاصلی لصاحبہ او لا فالقائم لالتماس لیلۃ القدر ماجور فان وافقہا کان اعظم اجرا والمجاہد لالتماس الشہادۃ ماجور فان وافقہا کان اعظم اجرا اھ ویدخل فی ذلک الاصل عندی باب احتساب الآثار بین باب فضل التہجیر الی الظہر وباب فضل صلوۃ العشاء فی الجماعۃ والاوجہ عندی انہ رض ذکر باب الاحتساب بعد باب فضل التہجیر تنبیہا علی انہ لا ینبغی لہ تطویل الاقدام والسعی لشدۃ الحر فانہ ینافی الوقار والسکون فی المشی الی الصلوۃ بل ینبغی لہ ان یمشی بتقارب الاقدام علی ہیئۃ السکون والوقار المطلوبین المامور بہما فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا سمعتم الاقامۃ فامشوا الی الصلوۃ وعلیکم السکینۃ والوقار ولا تسرعوا الحدیث اخرجہ البخاری فی باب ما ادرکتم فصلوا وغیر ذلک من الروایات العدیدۃ المختلفۃ فی کون الوقار والسکون مامورین فی المشی الی الصلوۃ وقد ترجم ابو داؤد باب الہدی فی المشی الی الصلوۃ واخرج فیہ عن کعب بن عجرۃ مرفوعا النہی عن التشبیک لمن خرج عامدا الی الصلوۃ وعن رجل من الانصار قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اذا توضأ احدکم فاحسن الوضوء ثم خرج الی الصلوۃ لم یرفع قدمہ الیمنی الا کتب اللہ عز وجل لہ حسنۃ ولم یضع قدمہ الیسری الا حط اللہ عز وجل عنہ سیئۃ فلیقرب احدکم او لیبعد الحدیث فترجم الامام البخاری بباب الاحتساب تنبیہا علی تقارب الخطی الموجب لکثرۃ الاجر۔ ویدخل فی ہذا الاصل عندی ادخال باب قولہ تعالی وتزودوا الآیۃ بین ابواب مواقیت الحج تنبیہا علی ان التقوی مطلوب فی سفر الحج کلہ لکنہ فیما بین المواقیت اشد اہتماما۔ وہکذا عندی توسیط باب صوم الدہر بین ابواب الحقوق داخل فی ہذا الاصل۔ وہکذا ادخال باب رثاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین ابواب النہی عن شق الجیوب والحلق وغیرہما۔ ویقرب من ذلک الاصل عندی فصل الابواب العدیدۃ بین بابی الاستماع الی الخطبۃ یوم الجمعۃ والانصات یوم الجمعۃ والامام یخطب فان الجدیر باتباع الآیۃ وہی قولہ تعالی فاستمعوا لہ وانصتوا کان ان یذکر البابان متصلا لکن الامام البخاری رض لعلہ اشار بالتفریق بینہما الی انہما حکمان مستقلان الاول للقریب والثانی للبعید عن الامام ولذا بعد الباب الثانی عن الاول ویستانس ذلک من کلام شیخ المشائخ فی تراجمہ اذ قال باب الانصات الخ عقد المؤلف الباب السابق لاستماع الخطبۃ وہذا الباب للانصات وقت الخطبۃ اذ لا تلازم بینہما لان من یکون بعیدا عن الامام لا یجب الاستماع علیہ انما یجب الانصات اھ وتراجم ابواب الوضوء جلہا داخلۃ عندی فی ہذا الاصل وما اوردہ الشراح جلہم علی الامام البخاری من عدم المناسبۃ بین ابواب الوضوء لیس بصحیح عندی بل کلہا متناسبۃ فیما بینہا الا انہ رض علی دابہ فی النظر الی الدقائق ینبہ بذلک الی نکات لطیفۃ جدیدۃ بشان تفنن البخاری مثلا اوردوا علی باب غسل الوجہ بالیدین بانہ فی غیر محلہ ولیس کذلک بل الغرض منہ التنبیہ علی تکمیل الباب السابق بان الاسباغ قد یتم بمعاونۃ الیدین ولا یحتاج الی کثرۃ الماء فلذا قیدہ بغرفۃ واحدۃ وہکذا اوردوا علی باب التسمیۃ بان حقہ کان التقدیم علی الباب السابق ولیس کذلک عندی بل ہو فی محلہ وانما اراد البخاری منہ التسمیۃ عند الدخول فی الخلاء ولذا قدمہ علی باب ما یقول عند الخلاء والوضوء عندی لم یشرع بعد وہکذا اوردوا علی باب غسل الاعقاب فانہ فی غیر محلہ جدا ولیس کذلک عندی بل ذکرہ بعد المضمضۃ اشارۃ الی ندب الغرغرۃ فی المضمضۃ ولیس باب منہا الا ولہ مناسبۃ لطیفۃ بالمحل الذی ذکرہ فیہ البخاری الا انہ اذا ذکر مسئلۃ فی محل مناسبۃ لا یعیدہا مرۃ اخری فی محلہ تحرزا عن التکرار فلتشرحہا ودق نظرہ وسیاتی شئ من ذلک فی اول ابواب الوضوء فی ہامش اللامع ولا یلتبس علیک ہذا الاصل بالسابع والستین۔

والرابع والستون ما ظہر لہذا الفقیر ایضا ان الامام البخاری قد یغیر لفظ الحدیث فی الترجمۃ لبدیعۃ یرشد الیہا الناظر شحذا لذہنہ فی انواع الاستخراج من الحدیث مثلا ورد فی الحدیث ولفظہ للبخاری من غدا الی المسجد وراح اعد اللہ لہ نزلہ من الجنۃ کلما غدا او راح وترجم علیہ فی نسخۃ الفتح وغیرہ باب فضل من غدا الی المسجد ومن راح قالوا ہذہ الترجمۃ اقرب واوضح لموافقۃ سیاق الحدیث لکن النسخ التی بایدینا فیہا باب فضل من خرج الی المسجد ومن راح وہذا السیاق اوجہ عندی واجدر بشان البخاری وغیر لفظ غدا الوارد فی الحدیث بلفظ خرج فی الترجمۃ لبدیعۃ وہی ان المعروف فی اللغۃ الغدوۃ المشی من بکرۃ النہار والرواح من الزوال وعلی ہذا فمقتضی الحدیث فضل من اکثر الخروج الی المسجد لکن الغدو قد یطلق علی الخروج مطلقا کما ہو معروف والرواح قد یطلق علی الرجوع قال الحافظ باب فضل من غدا الی المسجد ومن راح ہکذا للاکثر موافقا للفظ الحدیث فی الغدو والرواح ولابی ذر بلفظ خرج بدل غدا وعلی ہذا فالمراد بالغدو الذہاب وبالرواح الرجوع اھ قلت وہذا الذی ارادہ البخاری عندی واشار بذلک الی الفضل فی الخروج الی المسجد والرجوع منہ وکانہ اوما بذلک الی ما اخرجہ ابو داؤد واللفظ لہ عن ابی بن کعب رض قال کان رجل لا اعلم احدا من الناس ممن یصلی القبلۃ من اہل المدینۃ ابعد منزلا من المسجد من ذلک الرجل وکان لا تخطئہ صلوۃ فی المسجد فقلت لو اشتریت حمارا ترکبہ فی الرمضاء والظلمۃ فقال ما احب ان منزلی الی جنب المسجد فنمی الحدیث الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسألہ عن ذلک فقال اردت یا رسول اللہ ان یکتب لی اقبالی الی المسجد ورجوعی الی اہلی اذا رجعت فقال اعطاک اللہ ذلک کلہ انطاک اللہ ما احتسبت کلہ اجمع وعزاہ السیوطی فی الدر الی ابن ابی شیبۃ واحمد وعبد بن حمید ومسلم وابی داؤد وابن ماجۃ وابن مردویہ ولفظہ فقال یا رسول اللہ کیما یکتب اثری وخطای ورجوعی الی اہلی واقبالی وادباری فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعطاک اللہ ذلک کلہ واعطاک ما احتسبت اجمع فہذا الحدیث لما لم یکن علی شرط البخاری اشار الیہ بالتغیر فی سیاق الترجمۃ ولا التباس بین ہذا الاصل وبین الاصل الثالث والاربعین۔

الخامس والستون ما ہو الظاہر من النظر الی تراجم البخاری والروایات الواردۃ فی ہذہ التراجم ان البخاری کثیرا ما یورد الروایات المتضمنۃ لاحکام عدیدۃ لکنہ لا یاخذ بجملتہا فیترجم علی بعضہا دون بعض مثلا اخرج روایۃ صدقۃ الفطر وذکر فیہا صاعا من طعام وصاعا من شعیر وصاعا من تمر وصاعا من اقط وغیر ذلک ترجم لتلک الانواع مستقلا ولم یترجم للاقط قال الحافظ کان البخاری اراد بتفریق ہذہ التراجم الاشارۃ الی ترجیح التخییر فی ہذہ الانواع الا انہ لم یذکر الاقط وہو ثابت فی حدیث ابی سعید وکانہ لا یراہ مجزئا فی حال وجدان غیرہ کقول احمد وحملوا الحدیث علی ان من کان یخرجہ کان قوتہ اذ ذاک او لم یقدر علی غیرہ اھ وقال العینی ولما کان حدیث ابی سعید الخدری مشتملا علی خمسۃ اصناف وضع لکل صنف ترجمۃ غیر الاقط تنبیہا علی جواز التخییر

بین ہذہ الاشیاء فی دفع الصدقة ولم یذکر الاقط کانہ لایراہ مجزئا عند وجود غیرہ کما ہو مذہب احمد اھ وانت خبیر بان الوارد فی الحدیث ذکر الاقط علی منوال الاصناف الاخر وترجم البخاری للجمع بین المغرب والعشاء مطلقا وفصل الترجمتین فی الجمع بین الظہرین ولم یترجم لہما کالجمع بین العشائین واغفل عن ذلک الحافظ علی دأبہ لکونہ خلاف مسلکہ وکذلک لم یترجم بباب الصلوة علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اواخر التشہد مع اخراجہ روایات الصلوة فی کتاب الدعوات کثیرا ولم یترجم لتعدد الرکوع فی ابواب الکسوف مع تخریجہ روایة التعدد بل الروایة التی ذکرہا فی باب الصلوة فی کسوف الشمس من مستدلات الحنفیة فی عدم التعدد وتخلص الحافظ عن ذلک لکونہ خلاف مسلکہ بقولہ ابتدأ البخاری ابواب الکسوف بالاحادیث المطلقة فی الصلوة بغیر تقیید بصفة اشارة منہ الی ان ذلک یعطی اصل الامتثال وان کان ایقاعہا علی الصفة المخصوصة عندہ افضل اھ وانت تری ای مانع کان للامام الہمام عن التنبیہ علی اختیار الافضل منہ وہکذا لم یذکر قنوت الفجر فی ابواب صلوة الفجر بل ذکر القنوت فی الوتر وہل ہذا الا ایماء منہ انہ یری القنوت فی الوتر دون الفجر۔

السادس والستون ما ظہر لی ایضا ان بعض تراجمہ قد یکون تفصیلا لما اجمل اولا فحینئذ لا یحتاج الی توجیہ تلک التراجم المفصلة واثبات غرض خاص بہا مثلا ترجم اولا باب وجوب القراءة للامام والماموم فی الصلوات کلہا فی الحضر والسفر وما یجہر فیہا وما یخافت ثم ذکر الابواب الکثیرة تفصیلا لذلک الباب فلا یحتاج الی اثبات غرض لکل باب ولا یرد ما اورد وا علی الامام فی بعض الابواب انہ لا فائدة فی ذکر ہذا الباب مثلا ترجم بعد ذلک باب الجہر فی المغرب وباب الجہر فی العشاء وقال الحافظ فی باب الجہر فی المغرب اعترض الزین بن المنیر علی ہذہ الترجمة والتی بعدہا بان الجہر فیہما لا اختلاف فیہ وہو عجیب لان الکتاب موضوع لبیان الاحکام من حیث ہی ولیس ہو مقصورا علی الخلافیات اھ وانت خبیر بانہم اذا اجمعوا علی دقائق تراجم البخاری وعلی ان فقہ الامام فی تراجمہ وان تراجمہ لا تکون مثل تراجم الکتب الاخر لمجرد اثبات الاحکام فلا عجب فی ایراد الزین بن المنیر وقد اقر بذلک الحافظ بمواضع من شرحہ وحکی العینی فی باب لا یقبل اللہ صدقة من غلول عن ابن المنیر عادة البخاری الاستدلال بالخفی وترک الجلی وتقدم فی الفائدة الثالثة من الفصل الثانی عن الحافظ ان الامام البخاری رأی انہ لا یخلیہ من الفوائد الفقہیة والنکت الحکمیة فاستخرج بفہمہ من المتون معانی کثیرة الی آخر ما تقدم وحکی فیہ عن الشیخ محی الدین لیس مقصود البخاری الاقتصار علی الاحادیث فقط بل مرادہ الاستنباط منہا والاستدلال لابواب ارادہا وغیر ذلک من اقاویل العلماء ان غرض البخاری من تالیفہ لیس مجرد ذکر الروایات بل غرضہ دقائق الاستنباط فالتفصی عندی عن ایراد الزین بن المنیر ان ہاتین الترجمتین لیستا بمستقلتین بل ہما تفصیلان لما اجمل اولا وہکذا ترجم اولا باب فرض مواقیت الحج والعمرة وہو جدیر بشان البخاری لعدة ابحاث فی ذلک ثم فصل ذلک بابواب المواقیت للبلاد فلا یحتاج حینئذ الی اثبات وجہ جدید لمیقات اہل المدینة واہل نجد وغیر ذلک وکذلک ترجم بقولہ تعالی فمن کان مریضا الآیة ثم فصل ذلک فی عدة ابواب ولا ینافی ذلک ان فی بعض ہذہ التراجم المفصلة ایضا اشارات وتنبیہات ذکرہا اہتماما بشانہا والا فالغرض کان تفصیلا لما اجمل اولا لئلا یرد علی الامام الہمام ما اوردوا فی ہذہ التراجم من عدم الفائدة بذکرہا۔

السابع والستون ما ظہر لہذا الفقیر ایضا ان الامام البخاری قد یذکر التراجم فی غیر محلہا مثلا ذکر بابی السجود فی ابواب الثیاب وذکر بابی الثیاب فی ابواب صفة السجود وحملت الشراح ذلک علی وہم الامام او غلط النساخ قال الحافظ فی ابواب الثیاب قولہ باب اذا لم یتم السجود کذا وقع عند اکثر الرواة ہذہ الترجمة وحدیث حذیفة فیہا والترجمة الآتیة وحدیث ابن بحینة فیہا موصولا ومعلقا ولم یقع عند المستملی شیء من ذلک وہو الصواب لان جمیع ذلک سیأتی فی مکانہ اللائق بہ وہو ابواب صفة الصلوة ولولا انہ لیس من عادة المصنف اعادة الترجمة وحدیثہا معا لکان یمکن ان یقال مناسبة الترجمة الاولی لابواب ستر العورة الاشارة الی ان من ترک شرطا لا تصح صلوتہ کمن ترک رکنا ومناسبة الترجمة الثانیة الاشارة الی ان المجافاة فی السجود لا تستلزم عدم ستر العورة فلا تکون مبطلة للصلوة وفی الجملة اعادة ہاتین الترجمتین ہہنا وفی ابواب السجود الحمل فیہ عندی علی النساخ بدلیل سلامة روایة المستملی من ذلک وہو احفظہم اھ والی ذلک مالت الشراح عامة وقال شیخ المشائخ فی تراجمہ قولہ باب اذا لم یتم السجود نقل عن الفربری ان بعض اوراق الکتاب کان غیر ملتصق بالکتاب فوقع الخطاء من بعض النساخ فی الحاق تلک الاوراق فالحقوہا فی غیر الموضع الذی اراد المصنف الحاقہا فیہ فی نفسہ وہذا الباب فی ہذا المقام من ہذا القبیل وکذا الابواب الآتیة لانہا فی الحقیقة من ابواب صفة الصلوة فاحفظہ اھ وانت خبیر بان ما اوردہ الحافظ من تکرار الترجمة والحدیث یمشی فی بابی السجود لکن لا یمشی فی بابی الثیاب فانہ ترجم فی صفة السجود بباب عقد الثیاب وشدہا الخ وبباب لا یکف ثوبہ فی الصلوة وان ہذین البابین لم یتکرر الا ترجمة ولا حدیثا فبقی الایراد بذکرہما فی صفة السجود وما افاد شیخ المشائخ یشکل علیہ ایضا انہ لو کان الامر کما حکی عن الفربری کانت الترجمتان فی موضع واحد لا فی موضعین وایضا یشکل علیہ علی ما قالہ الحافظ ایضا تغیر الترتیب فی الترجمتین فانہ تقدم فی ابواب الثیاب باب اذا لم یتم السجود وآخر باب یبدی ضبعیہ بخلاف ما فی صفة السجود فانہ قدم فیہا الثانی واخر الاول فالظاہر عندی ان ذلک کلہ من بدائع دقائق البخاری فعل کل ذلک عمدا للطائف لیس ہذا محلہ وسیأتی شیء منہا فی ہامش اللامع وہکذا ذکر الامام البخاری فی اواخر صفة الصلوة باب ما جاء فی الثوم النیء والبصل والکراث الخ واوردوا علیہ ان محلہ کان فی ابواب المساجد وہکذا ترجم بعد ذلک باب وضوء الصبیان الخ واوردوا علیہ ایضا ان محلہ کان کتاب الطہارة لا ابواب صفة الصلوة والاوجہ عندی ان الامام البخاری لم یذکر الباب الاول فی ابواب المساجد اشارة الی ان المنع منہ لا یختص بالمساجد وترجم بالثانی ہہنا افرادا لمسائل الصبیان لکونہم غیر مکلفین فذکر احکامہم المتفرقة من الطہارة والصلوة وحضورہم العید والجنائز فی باب واحد فہو بمنزلة باب مسائل شتی افرد احکامہم المتعلقة بالصلوة فی باب واحد وجعلہ تتمة

للصلوة لان الابواب الآتیة تتعلق بصلوات خاصة من الجمعة والعیدین وغیرہما وسیأتی شیء من ذلک فی ہامش اللامع واجاد فی ترتیب ہذہ الابواب من ذکر احکام الرجال ثم الصبیان ثم النساء علی ترتیب صفوفہم فی الصلوة وعلی ہذا الاصل حمل شیخ المشائخ فی تراجمہ باب القنوت قبل الرکوع وبعدہ اذ قال ہذا الباب فی الاصل من متعلقات ابواب صلوة الفجر لان الاحادیث الواردة انما تدل علی القنوت فیہا وایرادہ ہہنا باعتبار ان بعض العلماء قال بالقنوت فی الوتر اھ کذا افاد قدس سرہ وقد عرفت فیما سبق ان ہذا الباب عندی داخل فی الاصل الخامس والستین نعم یقرب من ہذا الاصل باب الامر باتباع الجنائز فانہ ذکرہ فی مبدأ کتاب الجنائز والمیت لم یغسل بعد ولم یکفن فکیف الامر باتباعہ وسیأتی فی محلہ باب فضل اتباع الجنائز فالاوجہ عندی ان المراد بالاتباع فی مبدأ الکتاب لیس المشی خلف الجنازة لئلا یرد ما تقدم من ذکرہ فی غیر محلہ بل المراد فیہ الاہتمام بتجہیزہ والمبادرة فی غسلہ وتکفینہ کما یقال الجیش یتبع السلطان ای یتوخی موافقتہ وان تقدم کثیر منہم فی المشی والرکوب کما حمل علیہ الحدیث القسطلانی مجیبا للحنفیة اذا استدلوا بالحدیث علی ان المشی خلفہا افضل۔ وعلی ہذا فلا یرد علی الامام البخاری ایضا انہ ذکر الامر باتباعہا فی اولہا والفضل فی اتباعہا بعد ابواب کثیرة لان المراد بالاتباع فی الثانی المشی خلفہا فذکرہ فی محلہ والمراد بالاتباع فی اول الکتاب غیر المشی وہذا وان کان مخالفا لما اختارہ الحنفیة الا ان البخاری لیس بمقلد لہم وہذا الاصل غیر الاصل الثانی والاربعین والثالث والستین فبین الثلثة فرق واضح لا تلتبس علیک احدہا بالاخری۔

الثامن والستون ان الامام البخاری رح قد لا یجزم فی الترجمة بالحکم شحذا للاذہان لمجرد الاحتمال ان شیء من غیر دلیل فکانہ ینبہ الناظر علی ان تجری تنظر وسیبق تفکرہ فی الاحتمالات الناشیة من النصوص مثلا ترجم باب اذا اشتد الحر یوم الجمعة ولم یذکر فیہ حکما واورد فیہ حدیث انس یقول کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصلوة واذا اشتد الحر ابرد بالصلوة یعنی الجمعة وقد اخرج قبل ذلک عن انس رض قال کنا نبکر بالجمعة ونقیل بعد الجمعة قال الحافظ لم یجزم المصنف بحکم الترجمة للاحتمال الواقع فی قولہ یعنی الجمعة لاحتمال ان یکون من کلام التابعی او من دونہ وہو ظن ممن قالہ والتصریح عن انس فی الروایة الماضیة انہ کان یبکر بہا مطلقا الی آخر ما بسطہ الحافظ وقال ایضا فی باب الصلوة قبل العید وبعدہا اورد فیہ اثر ابن عباس انہ کرہ الصلوة قبل العید وحدیثہ المرفوع فی ترک الصلوة قبلہا وبعدہا ولم یجزم بحکم ذلک لان الاثر یحتمل ان یراد بہ منع التنفل او نفی الراتبة وعلی المنع فہل ہو لکونہ وقت کراہة او لاعم من ذلک ویؤید الاول الاقتصار علی القبل واما الحدیث فلیس فیہ ما یدل علی المواظبة فیحتمل اختصاصہ بالامام دون الماموم او بالمصلی دون البیت وقد اختلف السلف فی جمیع ذلک اھ کذا افاد وکانہ حمل عدم الجزم بالحکم علی الاحتمالات الواردة فی الاثر والحدیث کما صرح بذلک لکن الاوجہ عندی ان ہذا الباب من الاصل الخامس والثلثین فان الحافظ اقر بنفسہ اختلاف السلف فی جمیع ذلک

وقال الحافظ ایضا فی باب اذا اسلمت المشرکة او النصرانیة تحت الذمی او الحربی ولم یجزم بالحکم لاشکالہ بل اورد الترجمة مورد السؤال فقط وقد جرت عادتہ ان دلیل الحکم اذا کان محتملا لا یجزم بالحکم اھ قلت ولہذا الاصل ایضا نظائر فی الصحیح وہذا غیر الاصل الرابع اذ عدم الجزم فیہ کان لاختلاف الروایات وغیر الاصل الخامس والثلثین ایضا لان عدم الحکم فیہ کان لاختلاف العلماء فی ذلک وکذا غیر السابع والاربعین اذ فیہ عدم الجزم للتوسع فلا التباس بین الاصول الثلثة۔

التاسع والستون من عادة البخاری المطردة فی کتابہ ذکر الاضداد فی الکتب کما ذکر فی کتاب الایمان ابواب الکفر والنفاق قال الحافظ فی باب کفران العشیر بعد نقل بدیعة عن ابن العربی فی تخصیصہ من بین الذنوب یؤخذ من کلامہ مناسبة ہذہ الترجمة لامور الایمان وذلک من جہة کون الکفر ضد الایمان اھ وذکر فی کتاب الاستسقاء باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم اجعلہا سنین کسنی یوسف قال العینی فان قلت ما وجہ ادخال ہذا الباب فی ابواب الاستسقاء قلت للتنبیہ علی انہ کما شرع الدعاء فی الاستسقاء للمؤمنین کذلک شرع الدعاء بالقحط علی الکافرین لان فیہ اضعافہم وہو نفع للمسلمین اھ وکذا قال الحافظ وزاد لما فیہ من نفع الفریقین باضعاف عدو المؤمنین ورقة قلوبہم لیذلوا للمؤمنین وقد ظہر من ثمرة ذلک التجاؤہم الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یدعو لہم برفع القحط کما فی الحدیث الثانی ویمکن ان یقال ان المراد ان مشروعیة الدعاء علی الکافرین فی الصلوة تقتضی مشروعیة الدعاء للمؤمنین فیہا فثبت بذلک صلوة الاستسقاء خلافا لمن انکرہا اھ قلت ولا یحتاج الی ہذہ التوجیہات عندی لما علم من دأبہ ذکر الاضداد فان بضدہا تتبین الاشیاء وقد اخرج البخاری فی اول الجنائز عن عبد اللہ بن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من مات یشرک باللہ دخل النار وقلت انا من مات لا یشرک باللہ شیئا دخل الجنة فہذا استدلال منہ رض بالضد واستنباط بالحدیث حکم خلافہ۔

السبعون من دأبہ المطرد فی صحیحہ انہ اذا کان فی حدیث واحد اوامر عدیدة او النہی عن امور عدیدة یترجم لکل من ذلک ترجمة مستقلة تنبیہا علی استقلال کل ذلک من المامورات او المنہیات مثلا ورد فی الحدیث لیس منا من ضرب الخدود وشق الجیوب ودعا بدعوی الجاہلیة فترجم الامام لکل من تلک الامور تراجم مستقلة وہکذا ورد فی حدیث ابی سعید الخدری کنا نخرج زکوة الفطر صاعا من طعام او صاعا من شعیر او صاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبیب فترجم الامام لکل من تلک ترجمة مستقلة غیر الاقط ولم یذکر للاقط عندی للاصل الخامس والستین والا فلا وجہ لترکہ من جملة الواردة فی الحدیث وہکذا ترجم فی کتاب البیوع بجمیع اجزاء حدیث الربا ونظائر ذلک فی کتاب اللباس عدیدة **فہذا** آخر ما اکتفیت بہ من الاصول المفصلة رعایة لعدد السبعین المرعیة فی کثیر من الاحادیث والا فدقائق استنباطہ واصول تراجمہ کثیرة غیر ما تقدم

كالفرق بين المترجم له والمترجم به كما اشار اليه الحافظ في باب يهوي بالتكبير حين يسجد وكاختيار اهون الامرين والاخذ بالاستصحاب واطلاق احد اللفظين على الآخر لغة كاطلاق الحيض على النفاس وغير ذلك يظهر لمن سهر الليالي للخوض في بحر اللآلي ومع ذلك كم من تراجم له لا يروي الغليل ما قيل فيها من الاقاويل وان اكثر العلماء فيها من التعاليل كباب من بدأ بالحلاب والطيب وباب فضل صلوة الفجر والحديث وباب ميمنة المسجد والامام وغير ذلك من التراجم الصعبة وان اخترعت فيها ايضا نكات اتباعا للاسلاف شكر الله سعيهم وجزاهم عني وعن سائر طلبة البخاري احسن الجزاء ـ

الفائدة الرابعة في الوجوه العامة الشائعة على السنة المشائخ المسطورة في الشروح من غلط النساخ او الوهم من الامام البخاري او عدم تبييضه للكتاب لما قد اخترمته المنية قبل التبييض او وصل الرواة لما كان في الاصل من البياضات وغير ذلك من الامور التي اضطروا اليها عند العجز عن التوافق بين الترجمة والحديث ولم يظهر لهذا العبد الضعيف الفقير الى رحمة ربه العليا شئ من ذلك فما من ترجمة من التراجم في البخاري الا وهو داخل في اصل ما من الاصول السبعين المذكورة في الفائدة الثالثة الا انه لما كانت هذه الامور معروفة عند الشراح والمشائخ افردت ذكرها في فائدة مستقلة وقد تقدم في اول الفائدة الثانية ما حكى الحافظ في المقدمة عن الشيخ محي الدين انه لم يقع في بعض التراجم شئ من الحديث وغيره وقد ادعى بعضهم انه صنع ذلك عمدا وغرضه ان يبين انه لم يثبت عنده حديث بشرطه في المعنى الذي ترجم عليه ومن ثم وقع من بعض من نسخ الكتاب ضم باب لم يذكر فيه حديث الى حديث لم يذكر فيه باب فاشكل فهمه على الناظر فيه وقد اوضح السبب في ذلك الامام الباجي المالكي اذ حكى عن المستملي انه قال انتسخت البخاري من اصله الذي كان عند الفربري فرأيت فيه اشياء لم تتم واشياء مبيضة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم لها فاضفنا بعض ذلك الى بعض قال الباجي ومما يدل على صحة هذا القول ان رواية المستملي والسرخسي والكشميهني وابي زيد المروزي مختلفة بالتقديم والتاخير مع انهم انتسخوا من اصل واحد وانما ذلك بحسب قدر كل واحد منهم فيما كان في طرة او رقعة مضافة انه من موضع ما فاضافه اليه ويبين ذلك انك تجد ترجمتين او اكثر من ذلك متصلة ليس بينها احاديث قال الباجي وانما اوردت هذا هنا لما عنى به اهل بلدنا من طلب معنى يجمع بين الترجمة والحديث وتكلفهم من ذلك من تعسف التاويل ما لا يسوغ قال الحافظ وهذه قاعدة حسنة يفزع اليها حيث يتعسر وجه الجمع بين الترجمة والحديث اه مختصرا. تقدم كلامه هذا في اول الفائدة الثانية من هذا الفصل وذكرت في هامشه ما اورد القسطلاني عليه اذ قال وهذا الذي قاله الباجي فيه نظر من حيث ان الكتاب قرئ على مؤلفه ولاريب انه لم يقرأ عليه الا مرتبا مبوبا فالعبرة بالرواية لا بالمسودة التي ذكر صفتها اه قلت ويؤيد ذلك ايضا ما قال القسطلاني في ترجيح نسخة اعتمد عليها في شرحه ولقد عول الناس عليه في روايات الجامع لمزيد اعتنائه وضبطه ومقابلته على الاصول المذكورة وكثرة ممارسته له حتى ان الحافظ شمس الدين الذهبي حكى عنه انه قابله في سنة واحدة احدى عشرة مرة الى آخرها بسط من الاهتمام في المقابلة والتصحيح ويؤيد الباجي ما قال شيخ المشائخ في تراجمه في باب اذا لم يتم السجود نقل عن الفربري ان بعض اوراق الكتاب كان غير ملتصق بالكتاب فوقع الخطأ من بعض النساخ في الحاق تلك الاوراق فالحقوها في غير الموضع الذي اراد المصنف الحاقها فيه في نفسه وهذا الباب في هذا المقام من هذا القبيل اه وقال الحافظ في باب طول القيام في صلوة الليل وقد اخرج فيه البخاري حديث السواك استشكل ابن بطال دخوله في هذا الباب فقال لا مدخل له ههنا لان التسوك في صلوة الليل لا يدل على طول الصلوة قال ويمكن ان يكون ذلك من غلط الناسخ فكتبه في غير موضعه او ان البخاري اعجلته المنية قبل تهذيب كتابه فان فيه مواضع مثل هذا تدل على ذلك اه وقد تقدم في الفائدة السادسة من الفصل الثاني ما قالوا في التراجم الخالية عن الاحاديث ان البخاري اراد كتابة الحديث ولم يتفق له لعوارض او لم يجد على شرطه فيه اه وقال الحافظ في باب يعكفون على اصنام لهم وقد اخرج البخاري فيه حديث جابر رض كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نجني الكباث الحديث ولا تعلق له بالترجمة فقال والذي يهجس في خاطري انه كان بين التفسير وبين الحديث بياض اخلى لحديث يدخل في الترجمة والترجمة تصلح لحديث جابر ثم وصل ذلك كما في نظائره اه وقال الكرماني في باب فضل العلم واقتصر فيه البخاري على الآية ولم يذكر فيه حديثا قال فان قلت هذا ترجمة الباب فاين ما هو ترجمة اذ لم يذكر فيه حديثا اصلا فضلا عما يدل على المترجم عليه قلت قال بعض الشاميين بوب البخاري الابواب وذكر التراجم وكان يلحق بالتدريج اليها الاحاديث المناسبة لها فلم يتفق له ان يلحق الى هذا الباب ونحوه شيئا منها اما لانه لم يثبت عنده حديث يناسبه بشرطه واما لامر آخر وقال بعض اهل العراق ترجم ولم يذكر فيه شيئا قصدا منه ليعلم انه لم يثبت في ذلك شئ عنده اه وقال الحافظ في الباب المذكور فان قيل لم لم يورد في هذا الباب شيئا من الحديث فالجواب انه اما ان يكون اكتفى بالآيتين الكريمتين واما بيض له ليلحق فيه ما يناسبه فلم يتدبر واما اورد فيه حديث ابن عمر الآتي بعد باب رفع العلم ويكون وضعه هناك من تصرف بعض الرواة وفيه نظر ونقل الكرماني عن بعض اهل الشام نذكرها تقدم من قوله ثم قال والذي يظهر لي ان هذا محله حيث لا يورد فيه آية ولا اثرا اما اذا اورد آية او اثرا فهو اشارة منه الى ما ورد في تفسير تلك الآية وانه لم يثبت فيه شئ على شرطه وما دلت عليه الآية كاف في الباب الى ان الاثر الوارد في ذلك يقوى به طريق المرفوع وان لم يصل في القوة الى شرطه اه وذكر العيني ما حكى الكرماني عن بعض الشاميين والعراقيين ثم قال وهذا كله كلام غير سديد لا طائل تحته الى آخر ما قاله وقال القسطلاني اكتفى المصنف بهاتين الآيتين لان القرآن العظيم اعظم الادلة او لانه لم يقع له حديث من هذا النوع على شرطه او اخترمته المنية قبل ان يلحق بالباب حديثا يناسبه لانه كتب الابواب والتراجم ثم كان يلحق فيها ما يناسبها من الحديث على شرطه فلم يقع له شئ من ذلك اه وسياتي قريبا في اللامع ما اختاره القطب الكنكوهي في الباب المذكور وفي هامشه اختاره

هذا العبد الفقير الى مغفرة ربه والغرض من سرد هذه الاقاويل اجوبتهم العامة في امثال هذه المواقع حتى انه من تصرف الرواة او كان بياضا فلم يتفق له او اخترمته المنية من قبل التبييض او تنبيها على انه لم يجد فيه شيئا على شرطه وقد عرفت فيما سبق انه ليس عندي شئ من ذلك بل كل التصرفات فعله البخاري عمدا وكل ذلك داخل في اصل ما من الاصول السبعين المتقدمة في الفائدة الماضية اه ما في مقدمة اللامع ـ

ثم اعلم ان شيخ الهند رحمه الله ذكر في آخر تراجمه اشارات الى التراجم التي ليس لها حديث مسند وجعلها ثلاثة انواع وهذا تعريبه لقد ذكرت في مواضع كثيرة مع الباب ترجمة فقط بدون ذكر الحديث المسند فهذه سنعبر عنها بالتراجم المجردة وقد ذكر الشراح المحققون في هذه ايضا عدة احتمالات فحيثما تاتي التراجم المجردة يحومون حولها ولكن الذي يظهر بعد الخوض والفحص ان التفصيل فيها حق بالقبول فنقول ان التراجم المجردة نوعان اولهما التراجم التي ذكرت في ذيلها آية او حديث او قول احد وان لم يذكر فيها حديث مسند فهذه نسميها التراجم المجردة غير المحضة ونظائرها كثيرة في الكتاب وثانيهما التراجم التي لم يذكر في ذيلها شئ يعني كما انه لم يذكر في ذيلها حديثا مسندا فكذلك لم يات باية آية او حديث او اثر فما هي الا دعوى فقط دون اي شئ آخر فهذه نرى ان نسميها التراجم المجردة المحضة وهذه نظائرها قليلة جدا ـ وتوجد في القسم الثاني اي التراجم المجردة المحضة بعض الابواب جعل فيها المؤلف رحمه الله نفس الآيات ترجمة للباب فاصبحت الآن التراجم المجردة ثلاثة انواع ـ

الاول التراجم المجردة غير المحضة والثاني التراجم المجردة المحضة التي جعلت فيها الآيات القرآنية ترجمة وهذه نسميها التراجم المحضة الصورية ـ والثالث التراجم المجردة المحضة وهي التي جعل المؤلف رحمه الله فيها قول نفسه (اي دعواه) ترجمة وهذه نسميها التراجم المحضة الحقيقية واقول بعد هذا التفصيل ان القسم الاول اعني التراجم المجردة غير المحضة بما انه يذيلها بآية او حديث او قول مسند صالح للاحتجاج به فكل من هذه كاف جدا لاثبات المدعى فظاهر انه لا ينتظر من المؤلف شئ آخر لاثبات دعواه حتى يكون الاتيان بدليل آخر ضروريا فلا اشكال اذا مطلقا على اكتفاء المؤلف بالدلائل المذكورة وكذا القسم الثاني يعني التراجم المحضة الصورية وان كان في الظاهر انه لم يذكر بذيلها دليلا ما ولكن لما كانت الترجمة نفسها هي آية قرآنية وهي دليل فوق كل دليل فلا يحتاج لاثبات نفسه الى اي دليل آخر فهي في ظاهر النظر ترجمة محضة ولكنها في الحقيقة مصداق قولهم (دعوى دليلها نفسها) فهذا النوع من التراجم ينبغي ان تكون حالها بدون تكلف بل بالطريق الاولى مثل حال القسم الاول كما ذكرناه فمن ظن ان دعوى المؤلف في هذين القسمين من غير دليل فظنه فاسد بقي انه لم يذكر في هذين القسمين الحديث المسند كعادته المستمرة واكتفى بالآية ونحوها ـ فاعلم ان ذلك قد يكون لانه لم يجد حديثا على شرطه وقد يكون موجودا الا انه ذكره في مواضع آخر ولا يذكره حذرا عن التكرار وقد لا يذكر بقصد التمرين وتشحيذا للاذهان. والآن لم يبق الا النوع الثالث اي التراجم المحضة الحقيقية التي لم يذكر بذيلها اي دليل وهي بنفسها كذلك لا تعد حجة ولا دليلا فهي على الظاهر دعوى محضة ودليل معها فنقول انا لم نجد مثل هذه التراجم بعد تقليب الاوراق مرة بعد اخرى الا في مواضع قليلة معدودة لا يبلغ عددها عشرا ويمكن ان يزاد على هذا العدد شئ ما لاحتمال قصور نظرنا ولاجل اختلاف النسخ ولكن على هذا يمكن ان ينقص ايضا ثم اكثر هذه التراجم ذكر الحديث المطابق لها صراحة اما في الباب السابق له او اللاحق به سوى عدة ابواب اثنان او اكثر من ذلك لم يظهر لنا الحديث المطابق لها في الابواب القريبة منها ولكنه موجود في الابواب البعيدة منها والراجح عندنا بعد ادارة النظر على ذلك ان المؤلف عمدا اقتنع في هذه المواضع بالتراجم المحضة واكتفى بتلك الاحاديث الموجودة في الابواب القريبة منها والبعيدة احترازا عن التكرار وتشحيذا للاذهان او لكليهما هذا ما عندنا من التفصيل والله اعلم بالصواب وبمراد العباد انتهى ـ ويقول العبد الفقير زكريا انه عندي ايضا كذلك فقد تفحصت فوجدت ان الابواب التي ليس بذيل تراجمها حديث فالاصل الكلي في اغلبها ان يكون الحديث المطابق له قريبا قبله او بعده كما سياتي ذلك في التراجم المفصلة في مواقعها ان شاء الله تعالى ـ والظاهر عندنا ايضا ان الامام البخاري ترك الحديث ههنا تشحيذا للاذهان والله تعالى اعلم بالصواب وهذا جدول الابواب التي ذكرها شيخ الهند في تراجمه من الانواع الاربعة. وكتب شيخ الاسلام حضرة الحاج مولانا السيد حسين احمد المدني المبيض والطابع لهذه التراجم فقال ما تعريبه انه وجد في مسودات شيخ الهند فهرسا متضمنا للجداول الثلاثة الآتية وكتب قبله انه لم يتيسر له ابراز ما كان عنده من الرأي بجمعه مما يتعلق بتراجم البخاري واغراضها ولكن وجد في مسوداته فهرس قد اتى فيه اكثره على وجه الاجمال والرمز والاشارة وهذا الفهرس يقسم ثلاثة اقسام فالقسمان الاولان (اي التراجم المجردة والتراجم غير المجردة) اشير فيهما الى مواضع التراجم برقم الصفحة والجلد بان جعل رقم الصفحة فوق علامة الصفحة وهي صـ ورقم الجلد تحتها مثلا كتب باب فضل الصدقة هكذا صـ ١٤١ ومعناه ان هذا في الجلد الاول من البخاري على صـ ١٦١ وهذا هو حال القسم الثاني من المسمى بالتراجم غير المجردة واما القسم الثالث اي الابواب بلا ترجمة فتجد بازاء بعض الابواب رمز ـ وبازاء بعضها رمز ـ قد كتبها شيخ الهند قدس سره هكذا على وجه الرمز والاشارة ليبسطها ويفصلها اذا بلغ اليها وحان وقتها فالباب الذي رمز بازائه ـ (اي نقطة واحدة) فكان رأى شيخ الهند فيه ان المصنف ترك الترجمة لقصد التمرين وتشحيذا للاذهان والباب الذي رمز بازائه ـ (اي علامة بت فوقها نقطتان) فكان رأى الشيخ فيه انه تركت الترجمة فيه لكون الحديث الذي فيه متعلق بالباب السابق وقد وجد في هذه المسودة رمز ـ (اي علامة بت فوقها ثلاث نقاط) وقد كتب فوقها لفظ الخطأ ولكن لم يوجد هذا الرمز في هذا الفهرس ومقصوده واضح وعنوان الباب الذي كتب بازاء هذا الرمز خطأ ولكن لا يتعين الخطأ ممن هو والذي ينساق اليه اذهاننا ان المراد به خطأ الناسخين وهذا القسم الثالث قد وضع رقم الجلد بازاء علامة الصفحة وكتب تحتها الابواب التي يوجد فيه هذا الباب وقد قدمت ان شيخ الهند قدس سره لم يكن

هذه النسخة مطبوعة بمصر فالذي كتبه فهو من تلك النسخة المصرية وقد وجدت في هذا الفهرس ابواب بلا ترجمة لم نرقم صفحاتها ولكن كتب بازائها رقم المجلد ولم يذكر رمز نقطة واحدة او اثنتين ووجهه ظاهر وقد كان سهلا علي ان اعلم بعلامة الصفحات من النسخة المصرية ولكن لم اتجاسر عليه لامرين الاول انه لا يمكن تعيين مقصد شيخ الهند قدس سره في تلك الابواب المتروكة التراجم اكان يظنه متروك الترجمة لقصد التمرين او للتعلق بالباب المقدم والثاني ان قلة بضاعتي في العلم لم يأذن لي ان اتصرف في تصنيف الشيخ بنوع من التصرف و بالجملة ان هذه الرسالة ان لم يكن بدرا كاملا لكونها لم تتم فلا اقل من ان يكون قمر عشرة ليال.

حسين احمد مهاجر المدني

نمبر	التراجم المجردة المحضة (التي ليس فيها حديث ولا ذكر مع الترجمة شيئا من الآيات او الآثار)			
۱	باب فضل الصدقة من كسب	عه ص ۱۶۱/۱	عه ص ۱۸۹/۱	عه هكذا في تراجم شيخ الهند وهو صفحات النسخة المصرية م. عه وهي صفحات النسخة الهندية ليست في اصل الكتاب بل زدتها تسهيلا
۲	باب التعجيل الى الموقف	ص ۱۹۰/۱	ص ۲۲۶/۱	
۳	باب الخروج في الفزع وحده	ص ۱۰۱/۲	ص ۴۱۶/۱	
۴	باب جوائز الوفد	ص ۱۰۹/۲	ص ۴۲۹/۱	
۵	باب ذكر مصعب بن عمير	ص ۱۸۵/۲	ص ۵۳۰/۱	ليس هذا في اصل النسخ الهندية بل في هامشه.
۶	باب اذا اعتق عبدا بينه وبين آخر	ص ۹۹/۴	ص ۹۹۶/۲	
۷	باب ميراث العبد النصراني ومكاتب النصراني واثم من انتفى من ولده	ص ۱۰۴/۴	ص ۱۰۰۱/۲	
۸	باب عجوز الفسطاط تحت وسادته	ص ۱۳۰/۴	ص ۱۰۳۸/۲	
۹	باب اثم من قذف مملوكه (ليس في محله)	ص ۳۵/۴		

نمبر	التراجم المجردة لكن جعل الآية ترجمته			
۱	باب قول الله تعالى وابتلوا اليتامى	ص ۸/۲	ص ۳۸۶/۱	
۲	باب واذ صرفنا اليك نفرا من الجن	ص ۱۳۶/۲	ص ۴۶۵/۱	
۳	باب قول الله تعالى واذ قال ابراهيم رب اجعل الخ	ص ۱۸۲/۱	ص ۲۱۶/۱	
۴	باب واذ بوأنا لابراهيم الخ	ص ۱۹۵/۱	ص ۲۳۲/۱	كذا في نسخة الحاشية وفي الاصل حديث
۵	باب قول الله تعالى واذكر في الكتاب موسى الخ	ص ۱۴۷/۲	ص ۴۸۰/۱	في الاصل حديث وفي الحاشية باب آخر لم يذكر فيه حديث
۶	باب ان قارون كان من قوم موسى	ص ۱۵۱/۲	ص [illegible]	
۷	باب واسألهم عن القرية التي الخ	ص ۱۵۱/۲	ص ۴۰۵/۱	
۸	باب واضرب لهم مثلا اصحاب القرية الخ	ص ۱۵۳/۲	ص ۴۰۶/۱	
۹	باب قول الله تعالى ومن لم يستطع منكم الى غفور رحيم	ص ۱۱۱/۴	ص ۱۰۱۱/۲	
۱۰	باب قول الله تعالى يا ايها الذين آمنوا الخ	ص ۱۱۴/۴	ص ۱۰۱۵/۲	
۱۱	باب قول الله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل الخ	ص ۱۱۵/۴	ص ۱۰۱۶/۲	
۱۲	باب واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم الخ	ص ۱۵۰/۲	ص ۴۸۳/۱	
۱۳	باب ام حسبت ان اصحاب الكهف والرقيم الخ	ص ۱۵۶/۲	ص ۴۹۲/۱	
۱۴	باب قول الله تعالى ولو انهم صبروا الخ	ص ۱۱۷/۳	ص ۶۱۸/۲	

نمبر	التراجم غير المجردة التي ليس فيها حديث مسند لكن ذكر في الترجمة آية او حديثا او اثرا.			
۱	باب كيف كان بدء الحيض	ص ۴۱/۱	ص ۴۳/۱	
۲	باب استواء الظهر في الركوع	ص ۹۴/۱	ص ۱۰۹/۱	
۳	باب يستقبل باطراف رجليه القبلة	ص ۹۷/۱	ص ۱۱۳/۱	
۴	باب صلوة الطالب والمطلوب راكبا وايماء	ص ۱۱۱/۱	ص ۱۲۹/۱	
۵	باب من صفق جاهلا من الرجال الخ	ص ۱۳۸/۱	ص ۱۶۲/۱	
۶	باب الرياء في الصدقة	ص ۱۶۱/۱	ص ۱۸۹/۱	
۷	باب لا يقبل الله صدقة من غلول	ص ۱۶۱/۱	ص ۱۸۹/۱	
۸	باب صدقة العلانية	ص ۱۶۲/۱	ص ۱۹۱/۱	
۹	باب صدقة السر	ص ۱۶۳/۱	ص ۱۹۱/۱	
۱۰	باب المنان بما اعطى	ص ۱۶۳/۱	ص ۱۹۲/۱	
۱۱	باب المحصر وجزاء الصيد	ص ۲۰۳/۱	ص ۲۴۳/۱	
۱۲	باب قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا توضأ فليستنشق بمنخره الماء	ص ۲۱۰/۱	ص ۲۵۹/۱	
۱۳	باب امر النبي صلى الله عليه وسلم اليهود ببيع ارضيهم	ص ۱۸/۲	ص ۲۹۷/۱	
۱۴	باب من رمى جمرة العقبة ولم يقف	ص ۱۹۸/۱	ص ۲۳۶/۱	
۱۵	باب الاهلال من البطحاء	ص ۱۹۹/۱	ص ۲۲۴/۱	
۱۶	باب اذا وقف في الطواف	ص ۱۸۵/۱	ص ۲۲۰/۱	
۱۷	باب صدقة الكسب والتجارة	ص ۱۶۵/۱	ص ۱۹۴/۱	
۱۸	باب من استأجر اجيرا فبين له الاجل الخ	ص ۲۱/۲	ص ۳۰۱/۱	
۱۹	باب في الشرب	ص ۳۱/۲	ص ۳۱۶/۱	نوع اختلاف بين المصرية والهندية في الترجمة وذكر الحديث فليحرر
۲۰	باب من اخر الغريم الى الغد	ص ۳۶/۲	ص ۳۲۳/۱	
۲۱	باب الانتصار من الظالم	ص ۶۱/۲	ص ۳۳۱/۱	
۲۲	باب عفو المظلوم	ص ۶۲/۲	ص ۳۳۱/۱	
۲۳	باب اماطة الاذى	ص ۶۴/۲	ص ۳۳۶/۱	
۲۴	باب ما جاء في البينة على المدعى	ص ۷۱/۲	ص ۳۵۹/۱	
۲۵	باب اذا وقف شيئا فلم يدفعه الى غيره	ص ۷۹/۲	ص ۳۸۵/۱	
۲۶	باب اذا قال داري صدقة لله	ص ۸۰/۲	ص ۳۸۲/۱	
۲۷	باب قول الله تعالى ويسألونك عن اليتامى	ص ۸۱/۲	ص ۳۸۸/۱	
۲۸	باب من غزا وهو حديث عهد بعرسه	ص ۱۰۱/۲	ص ۴۱۶/۱	
۲۹	باب من اختار الغزو بعد البناء	ص ۱۰۱/۲	ص ۴۱۶/۱	
۳۰	باب فاما منا بعد واما فداء	ص ۱۰۵/۲	ص ۴۲۳/۱	
۳۱	باب هل للاسير ان يقتل ويخدع الخ	ص ۱۰۵/۲	ص ۴۲۳/۱	
۳۲	باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لليهود اسلموا تسلموا	ص ۱۱۰/۲	ص ۴۳۰/۱	
۳۳	باب ما يعطى البشير	ص ۱۱۲/۲	ص ۴۳۳/۱	
۳۴	باب اذا قالوا صبأنا الخ	ص ۱۲۴/۲	ص ۴۵۰/۱	
۳۵	باب الموادعة من غير وقت	ص ۱۲۶/۲	ص ۴۵۲/۱	
۳۶	باب في النجوم	ص ۱۲۷/۲	ص ۴۵۴/۱	
۳۷	باب خلق آدم وذريته	ص ۱۳۸/۲	ص ۴۶۸/۱	وفي الهندية فيه حديث مسند فليحرر
۳۸	باب قول الله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الخ	ص ۱۴۰/۲	ص ۴۷۰/۱	وفي الهندية فيه حديث مسند نظرا الى حاشية النسخة المصر
۳۹	باب وان الياس لمن المرسلين	عه ص ۱۴۰/۲	ص ۴۷۰/۱	عه كذا في الاصل
۴۰	باب قصة اسحق بن ابراهيم	ص ۱۴۶/۲	ص ۴۷۸/۱	
۴۱	باب واذا جاءهم امر من الامن	ص ۶۵/۳	ص ۶۶۰/۲	
۴۲	باب الذين استجابوا لله والرسول الخ	ص ۵۸/۳	ص ۶۵۵/۲	
۴۳	باب ثم شهداءكم	ص ۸۰/۳	ص ۶۶۶/۲	
۴۴	باب تفسير سورة المائدة	ص ۶۶/۳	ص ۶۶۳/۲	
۴۵	باب قال ابن عباس الخ	ص ۹۰/۳	ص ۶۸۱/۲	
۴۶	باب قوله تعالى واعبد ربك الخ	ص ۹۱/۳	ص ۶۸۳/۲	
۴۷	باب ما يحل من النساء وما يحرم	ص ۱۴۹/۳	ص ۷۶۵/۲	
۴۸	باب قول الله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم الخ	ص ۱۵۱/۳	ص ۷۶۸/۲	
۴۹	باب العدل بين النساء	ص ۱۶۰/۳	ص ۷۸۵/۲	
۵۰	باب اذا قال فارقتك الخ	ص ۱۶۵/۳	ص ۷۹۲/۲	
۵۱	باب لا طلاق قبل النكاح	ص ۱۶۶/۳	ص ۷۹۳/۲	
۵۲	باب اذا قال لامرأته وهو مكره الخ	ص ۱۶۶/۳	ص ۷۹۳/۲	
۵۳	باب الظهار	ص ۱۶۹/۳	ص ۷۹۷/۲	وفي الهندية في الحاشية باب الظهار وفي الاصل باب قد سمع الله الخ فليلاحظ. اه
۵۴	باب واللائي يئسن	ص ۱۷۲/۳	ص ۸۰۱/۲	
۵۵	باب قوله تعالى والمطلقات الخ	ص ۱۷۳/۳	ص ۸۰۳/۲	
۵۶	باب وقال الله تعالى والوالدات يرضعن الخ	ص ۱۷۶/۳	ص ۸۰۶/۲	
۵۷	باب الطاعم الشاكر الخ	ص ۱۸۵/۳	ص ۸۲۰/۲	
۵۸	باب اكل المضطر	ص ۱۹۳/۳	ص ۸۳۳/۲	
۵۹	باب رفع الايدي في الدعاء	ص ۶۵/۴	ص ۹۳۸/۲	
۶۰	باب الدعاء اذا هبط واديا	ص ۶۵/۴	ص ۹۴۴/۲	
۶۱	باب رؤيا يوسف	ص ۱۴۷/۴	ص ۱۰۳۵/۲	
۶۲	باب رؤيا ابراهيم	عه ص ۱۴۷/۴	ص ۱۰۳۵/۲	عه كذا في الاصل
۶۳	باب متى يستوجب الرجل القضاء	ص ۱۴۴/۴	ص ۱۰۶۱/۲	

[illegible]

۶۴	باب ذکر اللہ با لامر الخ	ص۱۸۳/۴	ص۱۱۲۱/۴	
۶۵	باب فضل العلم	ص۱۴/۱	ص۱۴/۱	
۶۶	باب ماجاء فی العلم	ص۱۴/۱		لیست ہذہ الترجمۃ فی الہندیۃ
۶۷	باب العلم قبل القول والعمل	ص۱۵/۱	ص۱۶/۱	
۶۸	باب ماجاء فی قول اللہ تعالیٰ اذا قمتم الخ	ص۲۵/۱	ص۲۵/۱	ہکذا فی الحاشیۃ وفی الاصل باب الوضوء فلیلاحظ ۔

جدول ۱۲ ابواب بلا ترجمۃ

۱	باب	ایمان ص۷	۱	ت	ص۷ قبل باب علامۃ الایمان حب الانصار
۲	باب	ایمان ص۱۲	۱	ت	ص۱۲ قبل باب سؤال جبرئیل علیہ السلام
۳	باب	وضوء ص۳۱	۱	ت	ص۳۱ قبل باب استعمال فضل وضوء الناس
۴	باب	فی احکام البول ص۳۵	۱	ت	ص۳۵ قبل باب ماجاء فی غسل البول الخ
۵	باب	حیض ص۴۵	۱	ت	ص۴۷ قبل باب الصلوٰۃ علی النفساء وسنتہا
۶	باب	تیمم ص۴۵	۱	ت	ص۵۰ قبل باب التیمم ضربۃ
۷	باب	مواضع الصلوٰۃ ص۵۵	۱	ت	ص۶۲ قبل باب الصلوٰۃ فی البیعۃ
۸	باب	صلوٰۃ ص۶۰	۱	ت	ص۶۶ قبل باب ادخال البعیر فی المسجد
۹	باب	ابواب السترۃ ص۷۲	۱	ت	ص۷۲ قبل باب الصلوٰۃ بین السواری فی غیر جماعۃ
۱۰	باب	رکوع ص۹۵	۱	ت	ص۱۰۹ قبل باب فضل اللہم ربنا لک الحمد
۱۱	باب	جمعہ ص۱۰۴	۱	ت	ص۱۲۱ قبل باب فضل الجمعۃ
۱۲	باب	صلوٰۃ الخوف ص۱۱۱	۱	ت	ص۱۳۹ لیس فی الاصل باب لکن فی الحاشیۃ فی الہندیۃ
۱۳	باب	صلوٰۃ اللیل ص۱۳۲	۱	ت	ص۱۵۲ قبل باب مایکرہ من ترک قیام اللیل الخ
۱۴	باب	جنائز ص۱۴۷	۱	ت	ص۱۷۲ قبل باب مایکرہ من النیاحۃ علی المیت
۱۵	باب	جنائز ص۱۵۵	۱	ت	ص۱۸۵ قبل باب ماقیل فی اولاد المشرکین ۔
۱۶	باب	زکوٰۃ ص۱۶۳	۱	ت	ص۱۹۱ قبل باب فضل صدقۃ الشحیح الصحیح ہکذا فی اصل الہندیۃ وفی ہامشہ باب ای الصدقۃ افضل وہکذا فی المصریۃ
۱۷	باب	حج ص۱۸۵	۱	ت	ص۲۰۶ ہکذا فی ہامش الہندیۃ وفی اصلہا باب الصلوٰۃ بذی الحلیفۃ
۱۸	باب	فضائل المدینۃ ص۲۱۳	۱	ت	ص۲۵۳ فی ہذہ الصفحۃ بابان بلا ترجمۃ فی المصریۃ والہندیۃ کلیہما
۱۹	باب	صوم ص۲۱۵	۱	ت	ص۲۶۱ قبل باب اذا صام ایاما من رمضان ثم سافر
۲۰	باب	مزارعۃ ص۲۹	۲	ت	ص۳۱۲ قبل باب قطع الشجر والنخل
۲۱	باب	مزارعۃ ص۳۰	۲	ت	ص۳۱۳ قبل باب اذالم یشترط السنین فی المزارعۃ
۲۲	باب	مزارعۃ ص۳۱	۲	ت	ص۳۱۴ قبل باب من احیی ارضا مواتا
۲۳	باب	لقطۃ ص۴۱	۲	ت	ص۳۲۹ قبل باب من عرف اللقطۃ
۲۴	باب	ہبہ ص۶۰	۲	ت	ص۳۵۷ قبل باب لایحل لاحد یرجع الخ
۲۵	باب	شہادات ص۶۶	۲	ت	ص۳۶۵ فی نسخۃ الحاشیۃ قبل باب من امر بانجاز الوعد
۲۶	باب	جہاد ص۱۰۶	۲	ت	ثلاثۃ ابواب ص۴۰۷ وص۴۲۲ وص۴۵۱
۲۷	باب	بدء الخلق ص۱۵۰	۲	ت	
۲۸	باب	ذکر بنی اسرائیل ص۱۵۷	۲	ت	ص۴۹۳ قبل باب حدیث الغار
۲۹	باب	مناقب ص۱۶۰	۲	ت	ص۴۹۶ قبل باب المناقب
۳۰	باب	ص۱۶۱	۲	ت	ص۴۹۷ قبل نسبۃ الیمن الی اسمٰعیل ع
۳۱	باب	مناقب ص۱۶۴	۲	ت	ص۵۰۱ قبل باب کنیۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۳۲	باب	فضائل ابی بکر ص۱۶۵	۲	ت	ص۵۱۶ قبل باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لوکنت متخذا خلیلا
۳۳	باب	مناقب اسامۃ ص۱۸۴	۲	ت	ص۵۲۸ علی الحاشیۃ
۳۴	باب	ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ص۲۰۶	۲	ت	ص۵۶۱ قبل کیف آخی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین اصحابہ
۳۵	باب	مغازی ص۳	۳	ت	ص۵۶۴ قبل باب قول اللہ اذ تستغیثون
۳۶	باب	مغازی ص۵	۳	ت	ص۵۶۷ قبل باب فضل من شہد بدرا
۳۷	باب	مغازی ص۷	۳	ہہنا بیاض فی الاصل	ص۵۷۰ قبل باب شہود الملئکۃ بدرا
۳۸	باب	مغازی ص۱۶	۳	ت	ص۵۸۳ قبل باب ما اصاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الجراح
۳۹	باب	مغازی ص۳۹	۳	ت	ص۶۱۵ قبل باب منزل النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم الفتح
۴۰	باب	مغازی ص۴۰	۳	ت	؍؍ قبل باب مقام النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۴۱	باب	مغازی ص۵۶	۳	ت	ص۶۲۶ قبل باب وفد بنی تمیم
۴۲	باب	مغازی ص۶۰	۳	ت	ص۶۴۱ قبل باب وفاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۴۳	باب	شہادات ص۶۶	۲	ت	ص۳۶۷ قبل باب الیمین علی المدعی علیہ
۴۴	باب	فضائل مدینہ ص۲۱۲	۱	ت	ہذا مکرر تقدم علی ص۲۵۱ ولعلہ من الناسخ لانہ تقدم ہناک بابان بلا ترجمۃ فی ہذہ الصفحۃ
۴۵	باب	مغازی ص۷۰	۳	ت	ص۶۴۲ قبل باب بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم اسامۃ
۴۶	باب	سورۃ اقرأ ص۱۳۲	۳	ت	ص۷۳۹ قبل سورۃ القدر
۴۷	باب	نکاح ص۱۵۴	۳	ت	ص۷۷۴ قبل باب الصفرۃ للمتزوج
۴۸	باب	نکاح ص۱۵۹	۳	ت	ص۷۸۲ قبل باب لا تأذن المرأۃ
۴۹	باب	طلاق ص۱۶۸	۳	ت	ص۷۹۵ قبل باب شفاعۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۵۰	باب	ہہنا بیاض فی الاصل	۳	ت	
۵۱	باب	طب ص۸	۴	ت	ص۸۵۱ قبل باب اللدود
۵۲	باب	لباس ص۲۲	۴	ت	ص۸۷۲ قبل باب خاتم الفضۃ
۵۳	باب	دعوات ص۶۳	۴	ت	ص۹۳۵ قبل باب التعوذ والقراءۃ عند النوم
۵۴	باب	رقاق ص۸۰	۴	ت	ص۹۶۳ قبل باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعثت انا والساعۃ
۵۵	باب	فتن ص۱۳۹	۴	ت	ص۱۰۵۲ قبل باب الفتنۃ تموج کموج البحر
۵۶	باب	حیل ص۱۲۴	۴	ت	ص۱۰۳۰ قبل باب اذا غصب جاریۃ
۵۷	باب	فتن ص۱۳۹	۴	ت	ص۱۰۵۳ علی الحاشیۃ قبل باب بلا ترجمۃ
۵۸	باب	فتن ص۱۴۰	۴	ت	ص۱۰۵۴ قبل باب خروج النار
۵۹	باب	احکام ص۱۵۱	۴	ت	ص۱۰۶۲ قبل باب الاستخلاف
۶۰	باب	ص	۴		
۶۱	باب	ص	۴		
۶۲	باب	ص	۴		
۶۳	باب	ص	۴		اھ مافی تراجم شیخ الہند من الجداول الاربعۃ

ولایذہب علیک انی بسطت الکلام فی مقدمۃ الاوجز علی مقدمۃ علم الحدیث من تعریفہ (حدہ) وموضوعہ وشرفہ وفضلہ وبیان بدایۃ کتابۃ علم الحدیث واستمدادہ ومبادی العلم وذکرت فیہ احوال الامامین الہمامین ابی حنیفۃ ومالک من ترجمۃ الامام ابی حنیفۃ وبیان فضلہ وثناء الناس علیہ والبحث عن تابعیۃ الامام وبیان علو مرتبتہ فی الحدیث وبیان سبب قلۃ روایتہ علی الطریق المعروفۃ والرد علی النقم علیہ وبیان مشائخہ وتلامذتہ وبیان مابنی علیہ مذہبہ۔ وذکرت فیہا شرح الفاظ کثر استعمالہا فی کتب الحدیث وبیان مصطلحاتہم منہا المتن والقواعد الاثنا عشر ومنہا السند والاسناد والارسال وبیان المرسل والواصل وحکمہ من القبول والرد وبیان الفرق بین التحدیث والاخبار وطرق التحمل الاربعۃ والفرق بین مراتبہا وبیان التحویل وبیان المرفوع والموقوف والاثر واختلافہم فی قبول روایۃ المجہول وبیان قولہم امرنا کذا ونہینا عن کذا وبیان الروایۃ بالمعنی وبیان الموصول والمقطوع وغیر ذلک من الابحاث الکثیرۃ مما تتعلق بالحدیث وبسطت الکلام فی مقدمۃ اللامع علی ترجمۃ امیر المؤمنین فی الحدیث الامام البخاری من ولادتہ ووفاتہ واحوالہ التاریخیۃ وبیان مشائخہ وبیان سعۃ حفظہ ومناقبہ ومما تکلم فیہ للامام البخاری وبیان رد مانقم علیہ لاسیما الکلام علی مسئلۃ خلق القرآن وبیان مسالک ائمۃ الحدیث من الاجتہاد والتقلید وبیان العلماء الحنفیۃ فی مشائخ البخاری وبیان جماعۃ من العلماء انتقلوا من مسلک الی مسلک آخر وبیان المؤلفات للامام البخاری غیر ہذا الجامع الصحیح وفضل کتاب البخاری وسبب تالیفہ وثناء الناس علی الکتاب وبیان موضوعہ ومعظم مقصودہ بالتراجم وبیان شرط البخاری فی کتابہ وبیان طبقات الرواۃ وبیان خصائص الجامع الصحیح وبیان ثلاثیات البخاری وانہا اثنان وعشرون حدیثا ومشائخ الامام البخاری فی العشرین منہا الحنفیۃ وبیان قول البخاری اردت ان ادخل فیہا غیر معادہ والایراد علیہ والجواب عنہ وبراعۃ الاختتام فی آخر کل کتاب عند الحافظ ابن حجر نور اللہ مرقدہ وعند ہذا العبد الضعیف من ابن الشارح الی آخر الکتاب عند الحافظ قدس سرہ والتنبیہ علی تذکیر الموت وہادم اللذات عند ہذا العبد الضعیف وبیان ما اہتم بہ الامام البخاری من الغسل والصلوٰۃ عند کل روایۃ ومدۃ زمان تالیف الجامع الصحیح عند ہذا العبد الضعیف والکلام علی عدد ما فی البخاری من الروایات وبیان مرتبۃ الجامع الصحیح فی کتب الحدیث ونقلت فیہا ایضا رسالۃ تسمی بما یجب حفظہ للناظر لشیخ مشائخ الحدیث فی الہند الشاہ عبد العزیز الدہلوی نور اللہ مرقدہ فیہا بیان مراتب کتب الحدیث واختلافہم فی السادس من الکتب الستۃ وبیان انواع کتب الحدیث وانہا تسعۃ وعشرون نوعا فیما تفحصت وہی الجامع والسنن والمسند والمعجم والمشیخۃ والاجزاء والرسائل والاربعینیۃ والافراد والغرائب والمستدرک والمستخرج والعلل والاطراف والتراجم والتعالیق والترغیب والترہیب والمسلسلات والثلاثیات والامالی والزوائد والمختصرات والتخاریج وشرح الآثار واسباب الحدیث والترتیب والتالیف علی حروف المعجم من الفاظ الحدیث والکتب المؤلفۃ فی الموضوعات والکتب المؤلفۃ فی الادعیۃ الماثورۃ والصلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم والناسخ والمنسوخ ومتشابہ الحدیث ہذہ تسعۃ وعشرون نوعا من انواع التالیف ذکرت فی مقدمۃ اللامع الکلام المفصل علی کل نوع من ہذہ الانواع وذکرت فی المقدمۃ ایضا تفصیل نسخ الکتاب والرواۃ عن البخاری والاسانید الیہ وبیان ما انتقد فی الجامع الصحیح من الروایات وفیہا ایضا بیان ما انتقد علیہ شیخی واستاذی حضرت الحاج خلیل احمد السہارنپوری قدس اللہ سرہ مؤلف بذل المجہود فی حل ابی داؤد وایضا بیان ما انتقد فی الجامع الصحیح من الرواۃ والجواب عنہ وہذا الجواب مشی فیما انتقد علی الائمۃ المجتہدین ایضا وبیان مناسبۃ الکتب والابواب فی الجامع الصحیح عند الحافظ ابن حجر وعند ہذا العبد الضعیف، وبیان شروح البخاری ومتعلقاتہ وہی مائۃ ونیف وثلثون اشہرہا خمس الفتح والعینی والقسطلانی والکرمانی وقطعۃ من النووی۔ وبیان تفصیل ہذہ الشروح الخمسۃ وفیہا ترجمۃ مصدر لامع الدراری وترجمۃ جامعہ ونبہت ہہنا علی ہذہ الابحاث المذکورۃ فی مقدمۃ الاوجز ومقدمۃ اللامع تکمیلا للفائدۃ وتنبیہا لمن اراد البسط فی نوع من الابحاث المذکورۃ فلیرجع الی ہاتین المقدمتین۔ واللہ الموفق لما یحب ویرضی

تم الجزء الاول من الابواب والتراجم للبخاری ویتلوہ الجزء الثانی اولہ باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

الابواب والتراجم للبخاری

تالیف

فضیلة الشیخ العلامة المحدث محمد زکریا بن یحیی الکاندهلوی

بسم الله الرحمن الرحیم

نحمده ونصلی علی رسوله الکریم

اعلم اولا انه وضع تبییض هذه التراجم فی الثامن من شهر الله المحرم المبارک سنة احدی وتسعین بعد ثلاثمائة والف فی آخر ساعة من یوم الجمعة بعد العصر عند الاقدام العالیة فی المسجد النبوی تقبل الله عنی بشرف البقعة المبارکة کما تقدم مفصلا فی مبدء الجزء الاول

وثانیا ان الامام البخاری افتتح کتابه ببسم الله الرحمن الرحیم اقتداءً بالقرآن العظیم وتخلقا باخلاق العزیز العلیم واقتفاء للنبی الکریم حیث قال کل امر ذی بال لایبدأ ببسم الله الرحمن الرحیم فهو اقطع رواه الخطیب وعبد القادر الرهاوی بهذا اللفظ فی کتاب الجامع کما فی القسطلانی والجامع الصغیر ثم الباء جار لاربعة عشر معنی والمناسب هنا الاستعانة وهی متعلقة بمقدر فقدره البصریون اسما مقدما ای ابتدائی به والکوفیون فعلا مقدما ای ابدأ وقدره الزمخشری فعلا مؤخرا ای باسم الله اقرأ اهتماما لشأن اسمه تعالی وهو اولی واتم شمولا لاقتضائه ان التسمیة واقعة علی القراءة کلها وتقدیر ابدأ یقتضی مصاحبتها لاول القراءة دون باقیها الی آخر ما بسطه القسطلانی واجاد فی جواب ما اورد علی الزمخشری من ان فی تقدیره لاتقع البدایة باسمه بان مراد الحدیث البدایة به وهو حصل بالفعل ولم یقل فی الحدیث کل امر لایقال فیه ابدأ بسم الله الی آخر ما بسطه قال القاری لکن قال العارف الجامی حقیقة الابتداء باسمه سبحانه عند العارفین ان لایذکر باللسان ولایخطر بالجنان فی الابتداء غیر اسمه سبحانه لا اثباتا ولا نفیا فان صورة نفی الغیر ملاحظة للغیر فهو ایضا ملحوظ فی الابتداء فلیس الابتداء مختصا باسمه سبحانه فلا حاجة الی تقدیر المحذوف مؤخرا الا ان یکون اسم الله سبحانه فی التقدیر ایضا مقدما کما انه فی الذکر مقدم اهـ.

وثالثا ان الامام البخاری لم یفتتح کتابه بالحمد مع ما ورد من الحدیث کما فی هامش اللامع وهو قوله صلی الله علیه وسلم کل کلام لایبدأ فیه بحمد الله فهو اجذم رواه ابوداؤد والنسائی وفی روایة ابن ماجة کل امر ذی بال لم یبدأ فیه بالحمد اقطع ورواه ابن حبان وابوعوانة فی صحیحیهما وقال ابن الصلاح هذا حدیث حسن بل صحیح اهـ واجاب عنه العینی بسبعة اوجه الاول ان الحدیث لیس علی شرطه الثانی ان الحدیث مخصوص بالخطب زجرا عما علیه اهل الجاهلیة من البدایة بالاشعار الثالث منسوخ لما انه علیه السلام فی صلح الحدیبیة اکتفی بالبسملة الرابع ان کتاب الله عزوجل وکتب رسول الله صلی الله علیه وسلم مفتتحة بالتسمیة فقاس به البخاری الخامس ان اول ما نزل من القرآن اقرأ والمدثر وهما خالیتان عن الحمد السادس ترکه عملا لقوله تعالی لاتقدموا بین یدی الله ورسوله فلم یقدم علی کلامه صلی الله علیه وسلم شیئا من عند نفسه من الحمد وغیره السابع انه اکتفی بالحمد باللسان ثم قال بعد ما اورد علی کل واحد من الاجوبة المذکورة والاحسن ما سمعت عن بعض اساتذتی الکبار ان الحمد موجود فی مسودته اسقطه بعض المبیضین ورد علی هذا الاخیر الحافظ اشد الرد اذ قال وابعد من ذلک کله قول من ادعی انه ابتدأ الخطبة فیها حمد وشهادة فحذفها بعض من حمل عنه الکتاب وکان قائل هذا مارأی تصانیف الائمة من شیوخ البخاری وشیوخ شیخه واهل عصره کمالک فی الموطا وعبد الرزاق فی المصنف واحمد فی المسند وابی داؤد فی السنن الی مالایحصی ممن لم یقدم فی ابتداء تصنیفه ولم یزد علی التسمیة وهم الاکثر والقلیل منهم من افتتح کتابه بخطبة افیقال فی کل من هؤلاء ان الرواة عنه حذفوا ذلک کلا بل یحمل ذلک من صنیعهم علی انهم حمدوا لفظا ویؤیده ما رواه الخطیب فی الجامع عن احمد انه کان یتلفظ بالصلوة علی النبی صلی الله علیه وسلم اذا کتب الحدیث ولایکتبها والحامل له علی ذلک اسراع او غیره او یحمل علی انهم رأوا ذلک مختصا بالخطب دون الکتب کما تقدم ولهذا من افتتح کتابه منهم بخطبة حمد وتشهد کما صنع مسلم والله سبحانه وتعالی اعلم بالصواب وقال القسطلانی لم یأت المصنف بخطبة تنبئ عن مقاصد کتابه هذا مبتدأة بالحمد والصلوة والسلام علی سیدنا رسول الله صلی الله علیه وسلم اقتداءً بالکتاب وعملا بما تقدم من الحدیث لانه صدر کتابه بترجمة بدء الوحی وبالحدیث الدال علی مقصوده المشتمل علی ان العمل دائر مع النیة فکأنه قال قصدت جمع وحی السنة المتلقی عن خیر البریة علی وجه سیظهر حسن عملی فیه من قصدی وانما لکل امرئ ما نوی فاکتفی بالتلویح عن التصریح وهذا ذکره الحافظ ایضا لکنه ذکره علة لعدم ذکر الخطبة والقسطلانی ذکره علة لعدم الخطبة وعدم الحمدلة معا کما یدل علیه قوله او اکتفی بالنطق فتامل واختار الشیخ الگنگوهی قدس الله سره فی اللامع ان ذکر اوصاف الکمال من الله او الرحمن او الرحیم داخل فی الحمد لاسیما فیه لتاسی بما کثر وشاع من کتبه ورسائله صلی الله علیه وسلم اهـ ومن العجائب انی عندما قدمت للحج عام ۱۳۸۴ھ باصرار من العزیز المرحوم مولانا الحاج محمد یوسف امیر التبلیغ نور الله مرقده واعلی مراتبه واقمت معه عدة اشهر بالحرمین الشریفین فرأیت ببرکته ورفاقته رؤیا کثیرة عجیبة جدا فی تلک السفرة ومن جملتها انی لما خرجت من مکة صبیحة یوم السبت ووصلت الی بدر واقمت بقیة الیوم واللیلة المقبلة بها ثم ترحلت فوصلت البلدة الطاهرة المدینة المنورة صبیحة یوم الاحد الثامن والعشرین من ذی الحجة سنة اربع وثمانین وثلثمائة بعد الالف فرأیت رؤیا فی اقامتی بتلک البلدة المبارکة کانی واقف بالمسجد النبوی بین باب السعود وباب عمر بجانب المکان الذی کان الشیخ محمد یوسف رحمه الله یخطب فیه کل یوم خطبة التبلیغیة قریبا من باب عمر ورأیت جمعا کثیرا من العلماء من العرب والعجم وکلهم یصرون علی ان ادرس الجامع الصحیح للبخاری وانا لقلة بضاعتی ونقصان باعی اعتذر الیهم بانی لست باهل لهذا وایضا لم اصحب منی الزاد العلمی من الکتب ونحوها لانی لم احضر بقصد القیام الطویل بل بنیة الزیارة لعدة ایام فقط ... ثم رأیت ان حضرة الامام البخاری رحمه الله متفضل بالجلوس عن یمینی ویقول لی نعم درس وانا بجوارک وحیث تکون الحاجة سأرشدک فجلست فی موضعی تلبیة لامره السامی وبدأت بتدریس جامع البخاری وبینت وجوه عدم ذکر الخطبة والحمد والصلوة فذکرت الوجوه السبعة وکذا الوجوه الاخر التی تذکر عند الشروع فی الکافیة لابن حاجب فقال حضرة الامام البخاری ان حقیقة الامر فی هذا هو انی لم اؤلف هذا الجامع الصحیح علی صورة الکتابیة بحیث ان یکون تالیفه من اوله الی آخره جملة کما هی العادة فی تالیف الکتب وانما هی مجموعة کراسات فیها ابواب وکتب مختلفة جمعت بعد تصنیفها کتابا.

ص۲ باب اصله بوب قلبت الواو الفا لفتح ما قبلها بدلیل جمعه علی ابواب کذا فی العینی قال القاری فی شرح الشمائل هو لغة اسم لمدخل الامکنة کباب البلد وباب الدار وعند البلغاء یقال لما یتوصل منه الی المقصود وهو ههنا معرفة احادیث جارت فی هذا المعنی ونوقش ان الباب اسم لطائفة من الکتاب له اول وآخر معلومان ولیس مدخلا لشئ بل هی بیت من المعانی نعم لو کان الباب اسما للجزء الاول منه لکان له وجه فالاوجه ان یقال انه بمعنی الوجه اذ هو من معانیه کما فی القاموس اذ قال کل باب وجه من وجوه الکلام سمی بها بالاختلاف بینه وبین باب آخر کاختلاف الوجوه والاظهر عندی ان الکتاب بمنزلة الجنس والباب بمنزلة النوع والفصل بمنزلة الصنف ومن باب التشبیه بالمحسوس ان الکتاب بمنزلة الدار المتضمنة للبیوت فکل نوع من المسائل کبیت واوله کبابه اهـ مختصرا. قال القسطلانی الکتاب من الکتب هو الجمع والضم ومن ثم استعمل جامعا للابواب اهـ فیطلق الکتاب علی مختلف الانواع والباب علی متحد الانواع والفصل علی متحد الاصناف. قال الکرمانی فیه وفی نظائره ثلاثة اوجه رفع مع التنوین او بدون التنوین علی الاضافة وعلی هذین الوجهین هو خبر مبتدأ محذوف ای هذا باب والثالث بالوقف علی سبیل التعداد فلا اعراب له اهـ واورد القاری فی شرح الشمائل علی هذا الاخیر ان التعداد فی عرف البلغاء انما یکون لضبط العدد من غیر فصل بین اجزاء المعدود وبشئ آخر فضلا عن ایراد الاحوال الکثیرة بین المعدودات اهـ واجمل الکلام فی اللامع علی اضافة الباب ای کیف کان بدء الوحی وقطع الاضافة فارجع الیه، ثم لم یترجم المصنف بلفظ الکتاب واختار لفظ الباب بل لیس فی بعض النسخ الباب ایضا بل بدأ بکیف کان بدء الوحی الخ وذکر فی هامش المطبوعة الهندیة لم یذکر کتاب بدء الوحی لانه لیس تحته ابواب قال الحافظ هکذا فی روایة ابی ذر والاصیلی بغیر باب وثبت فی روایة غیرهما اهـ وهذا علی النسخ التی بایدینا واما علی ما فی نسخة فتح الباری فلیس فیها باب ایضا فقال فی مقدمة الفتح قال شیخنا البلقینی لم یقل فیه الامام الکتاب ولا الباب لان بدء الوحی من باب ما یشتمل علیه الوحی قال الحافظ ویظهر لی انما عراه من باب لان کل باب یأتی بعده ینقسم منه فهو ام الابواب فلا یکون قسیما لها وبدأ به لانه منبع الخیرات وبه قامت الشرائع اهـ وقد اجاد ما افاده مولانا محمد یوسف البنوری فی اول ابواب الترمذی فی معارف السنن اذ قال ویظهر فقه المحدث من تراجمه کما قیل فقه البخاری فی تراجمه ولهذا القول عند شیخنا اعنی المولانا العلامة محمد انور شاه الکشمیری محملان الاول ان المسائل التی اختارها من حیث الفقه اظهر من تراجمه والثانی ان تفقهه وذکاءه ودقة فکره یظهر فی تراجمه قال شیخنا الامام البخاری هو سباق الغایات فی وضع التراجم بحیث ربما تنقطع دون فهمها مطامع الافکار قال ثم یتلوه فی التراجم ابوعبدالرحمن النسائی وربما اری فی مواضع ان تراجمها تتوافق کلمة کلمة واظن ان النسائی تلقاها من شیخه البخاری حیث ان التوارد یستبعد فی مثل هذا ولاسیما اذا کان البخاری من شیوخه ثم یتلوه تراجم ابی داؤد وتراجم ابی داؤد اعلی من تراجم الترمذی نعم من اهل التراجم ما قربها الی الفهم تراجم الترمذی قال الشیخ واما الامام مسلم فلم یضع نفسه التراجم والتراجم الموجودة فی کتابه من وضع شارحه الامام النووی اهـ

ص۲ کیف کان الخ واشکل علی تقدیر اضافة الباب بان لفظ کیف یقتضی الاستئناف قال القسطلانی تبعا للحافظ لاتخرج بذلک عن الصدریة لان المراد من کون الاستفهام له الصدریة ان یکون فی صدر الجملة التی هی فیها الی آخر ما بسطه قال النووی لابد من تقدیر المضاف ای باب جواب کیف کان لان المذکور فی الباب جواب کیف کان لا السؤال کیف کان ثم لایذهب علیک ما فی هامش اللامع وهو اعلم ان الامام البخاری بدأ ابوابه بلفظ کیف فی سائر کتابه فی ثلاثین موضعا اصالة العشرون منها فی النصف الاول والعشرة فی النصف الثانی والمراد بقولی اصالة اخراج ما ذکرها تبعا واکثر المواضع من هذه الثلاثین خالیة عن ذکر الکیفیة فما یخطر بالبال بمطالعة هذه الابواب کلها ان غرض الامام فیها لیس اثبات الکیفیة حتی یجهد فی اثبات الکیفیة فی کل حدیث حدیث بل الغرض عندی الاشارة والتنبیه الی اختلاف العلماء او اختلاف الروایات فی کیفیة هذه الامور التی ترجم علیها بلفظ کیف فتامل فان خاطری ابو عذرة ثم رأیت ان شیخ مشائخنا الشاه ولی الله الدهلوی اشار الی ذلک فی تراجمه اذ قال قوله بدء الوحی من البدایة وتخصیصه ان ایراد کیف فی الترجمة من قبیل ایراد التنبیه فی اثناء الباب افادة زیادة فائدة علی اصل المقصود من الباب اذ المقصود اثبات اصل الوحی ویمکن ان یقال ان المراد بالوحی الحدیث وبدؤه مبدأه الذی صدر منه وهو الله تعالی فمعنی کیف کان بدء الوحی ای کیف کان مبدأ ما روی عنه صلی الله علیه وسلم فاثبت باحادیث الباب انه کان بالوحی وتوسط الملک فکأنه اثبت انا اخذنا الحدیث عن رسول الله صلی الله علیه وسلم وهو عن جبرئیل علیه السلام وهو عن الله تعالی فبهذین الوجهین ینحل ما یورد ههنا من انه لیس فی اکثر احادیث الباب اثبات کیفیة بدء الوحی بل ذکر اصله وانما هو فی حدیث فتذکر اهـ وفی تراجم شیخ الهند قدس سره ما تعریبه ملخصا انا قد قدمنا فی الاصول ان المصنف قد لایقصد بالترجمة مدلولها المطابقی بل یشیر الی غرض خاص یقصد اثباته باحادیث الباب کما فعل ههنا ویظهر ذلک بامرین. الاول انه صدر الکتاب بباب بدء الوحی مع انه ذکر کتاب فضائل القرآن فی محله کما ذکره المحدثون فی کتبهم واورد هناک عدة ابواب تتعلق بنزول الوحی فما الذی الجأه الی افراد هذا الباب ههنا من تلک الابواب وما الذی حرضه علی اختیار هذا الطریق

الحديبية فالذي يظهر من ادنى عناية ان جميع الاصول والفروع الاسلامية حتى نبوة النبي لما كانت يتوقف صحتها على الوحي كان ذكره في اول الكتاب حتى قبل الايمان والعلم انسب كما نبه عليه بعض الشراح المحققين فاستبان بذلك ان غرض المؤلف في هذا الباب ان الوحي لما كان مدار الامور الاسلامية وهو الدليل الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولو ان جميع العقلاء والحكماء بل جميع الخلق اجتمعوا على ان ياتوا بما يعارض حكما من احكامه لما قدروا على ذلك وهو المحك الكامل المعيار الذي يعرف به الجيد من الردي والصواب من الخطا فكل ما وافقه وهو الصواب وكل ما خالفه فهو الباطل سواء كانت العقائد او الاعمال او الفروع او الاصول او العبادات او المعاملات او الاخلاق او الاحوال فالوحي هو البرهان الساطع والدليل القاطع الذي لا يعتبر بجنبه اي دليل فلذا قدم المصنف الوحي ويذكر صدقه وعظمته وعصمته ثم يذكر سائر الامور فان كلها ماخوذة من الوحي حتى ان الاحوال المتعلقة بالوحي ايضا تكون ماخوذة من الوحي فانه المعتمد في الباب والامر الثاني ان المصنف اورد في الباب ستة احاديث ولا يناسب بظاهر الترجمة الا حديث واحد فالذي يظهر ان غرضه ليس هو ظاهر الترجمة بل هو امر آخر ينبغي استخراجه من النظر في احاديث الباب ويكون ذلك لامر مشتركا في الكل مناسبا بالمقام فالذي يظهر بالتامل ان المصنف بصدد بيان عظمة الوحي كما لا يخفى على المتامل المتفطن ثم البدء عام البدء الزماني والمكاني كما يظهر من الاحاديث وكذا الوحي يعم المتلو وغيره كما صرح به الشاه ولي الله بل المقصود الاعظم هو الوحي غير المتلو بل لو اريد به الوحي المتلو لكان منافيا لغرض المصنف مع كونه مخل في المطابقة بالاحاديث فالحذر كل الحذر والخلاصة ان هذا الباب مقدمة الكتاب وتتلوه المقاصد انتهى وافاد عزيزي مولانا محمد يونس شيخ الحديث بمظاهر علوم ليبهانفور مانصه والذي كان يخطر ببالي منذ زمان ان غرض الامام البخاري بهذا الباب بيان كيفية ابتداء الوحي وما صار في بدءه من الامور والوقائع والاحوال والكيفيات والازمان فيعم البدء ابتداءه من الله تبارك وتعالى الى ووصوله الى النبي صلى الله عليه وسلم وما عرض له صلى الله عليه وسلم من الخوف والدهش ورجف البوادر وتحريك الشفتين واتيان الوحي في صورة الصلصلة وكذا يعم ما عرض للوحي بعد ظهوره في الناس من تكذيبهم ومخالفتهم تمادى ذلك الى صلح الحديبية ففي البدء امتداد وليس المراد بدء آنيا وما يتعلق بالحصة الابتدائية كما يقال كان الاسلام في اول امره غريبا لا يقبله الا واحد بعد واحد ويخالفهم الاكثرون ويؤذونهم ويخرجونهم من اوطانهم وغير ذلك، على هذا فمطابقة آية انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده ظاهرة لان قومه كذبوه وخالفوه وهكذا الامم بعدهم ثم راجعت الكرماني ففيه ما يؤيده او يصرح به حيث قال والمراد من حال ابتداء الوحي حاله مع كل ما يتعلق بشانه اي تعلق كان كما في التعلق الذي للحديث الهرقلي وهو ان القصة وقعت في احوال البعثة ومباديها اهـ

ص۲ بدء الوحي قال الحافظ قال عياض روي بالهمز مع سكون الدال من الابتداء وبغير همز مع ضم الدال وتشديد الواو من الظهور قال الحافظ ولم اره مضبوطا في شيء من الروايات التي اتصلت بنا الا انه وقع في بعضها كيف كان ابتداء الوحي فهذا يرجح الاول، ثم الوحي لغة الاعلام الخفي وشرعا اعلام بالشرع وقد يطلق الوحي ويراد به اسم المفعول منه اي الموحى وهو كلام الله تعالى المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم وبسط في هامش اللامع الكلام على انواع الوحي وقال الحليمي انواعه ستة واربعون وقال السهيلي سبعة الاولى المنام والثانية كصلصلة الجرس والثالثة ان ينفث في روعه والرابعة ان يتمثل الملك رجلا والخامسة ان يتراآى جبرئيل عليه السلام في صورته التي خلقها الله تعالى له ستمائة جناح والسادسة ان يكلمه الله تعالى من وراء حجاب والسابعة وحي اسرافيل اهـ مختصرا قلت السابعة داخلة في الرابعة والخامسة والا فوحي الملائكة غير اسرافيل ايضا ثابت في الروايات كملك الجبال وغيره فالاوجه عندي اقتصارها على اربعة احدها سماع الكلام القديم الثانية بواسطة الملك الثالثة يتعلق بالقلب الرابعة وحي منام وباقي الاقسام يرجع الى هذه الاربعة وما قيل انها تبلغ الى ستة واربعين نوعا مستدلا بحديث الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزء من النبوة وقد بسط الكلام على هذا الحديث في الاوجز اشد البسط يشكل عليه ان هذه الرؤيا التي رؤيت ستة اشهر كانت قبل النبوة فكيف عدت من اجزائها ويمكن التقصي عنه انهم قالوا بدء النبوة في ربيع الاول سنة اربعين من مولده ففي الاوجز وقد كان ابتداء الوحي على راس الاربعين من عمره صلى الله عليه وسلم كما جزم به ابن اسحاق وغيره وذلك في ربيع الاول ونزول جبرئيل عليه السلام وهو في غار حراء كان في رمضان وبينهما ستة اشهر ثم تقدم الامام الوحي على الايمان ايضا اشارة الى ان كل ما ياتي من العقائد والاحكام وغيرها كلها متفرع على الوحي ومرتب عليه وايضا فان الوحي قطعي لكونه منه عز اسمه فالثابت به كله قطعي ومن المناسبات ان يقال ان المصنف صدر ببدء الوحي ثم ذكر الايمان ثم العلم ثم الطهارة لانه جمع في هذا الكتاب وحي السنة التي هي ينبوع الشريعة وكان الوحي لبيان الاحكام الشرعية صدره بحديث الاعمال والعمل يحتاج الى العلم والعلم لا يعتبر به الا بعد الايمان فلذا عقب الوحي بالايمان ثم عقبه بالعلم ثم عقبه بالطهارة التي هي شرط لافضل الاعمال وهي الصلوة ومما يجب التنبيه عليه ايضا انه سياتي في آخر التفسير باب كيف نزل الوحي قال الحافظ الترجمة الثانية اخص من الاولى وعندي ما افاده الحافظ نور الله مرقده متعلق بالجزء الثاني من الترجمة والظاهر عند هذا العبد الضعيف ان بين الترجمتين بين قوله كيف كان بدء الوحي وبين قوله كيف نزل الوحي عموما وخصوصا من وجه فان المنظور في الاول بدء الحديث اعم من ان يكون قرآنا او غيره والمنظور هناك كيفية نزول القرآن كما يدل عليه ذكره في كتاب فضائل القرآن اعم من ان يكون بدء اولا كما يظهر من ملاحظة الروايات الواردة في الباب فتدبر وقد تقدم في مبدأ الباب وكذا في الاصول ان الترجمة عند شيخ الهند من الاصل الحادي والعشرين وليس غرضه الا بيان عظمة الوحي على طريق الالتزام واستنبط ذلك ايضا بقوله تعالى انا اوحينا اليك اذ ذكره بلفظ صيغة الجمع الدالة على التعظيم وقد بسط الكلام على ذلك في الاصل الحادي والعشرين من اصول التراجم.

ص۲ الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضافة للعهد الخارجي والمراد سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم والجملة وان كانت خبرية لكنها بمعنى الانشاء، وينبغي الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم كلما ذكر والخلاف في ذلك مشهور والاصل الاختلاف في مؤدى قوله عز اسمه صلوا عليه ان الامر للتكرار ام لا وبسط الكلام على ذلك في الاوجز وفيه قال الحافظ في الفتح اما حكمها فحاصل ما وقفت عليه من كلام العلماء فيه عشرة مذاهب اهـ

ص۲ وقول الله عز وجل بالرفع على حذف الباب عطفا على الجملة لانها في محل الرفع وكذا على تنوين باب وبالجر عطفا على كيف واثبات باب بغير تنوين والتقدير باب معنى قول الله تعالى او الاحتجاج بقوله تعالى كذا ولا يصح تقدير كيفية قوله تعالى لان كلامه تعالى لا يكيف قاله عياض ويجوز الرفع على القطع وغيره كذا في الفتح.

ص۲ انا اوحينا اليك كما اوحينا مناسبة الآية بالترجمة واضحة من جهة ان صفة الوحي الى نبينا صلى الله عليه وسلم توافق صفة الوحي الى من تقدمه من النبيين ومن جهة ان اول احوال النبيين في الوحي بالرؤيا كما رواه ابو نعيم في الدلائل كذا في الفتح او التشبيه في وحي الرسالة فيكون بدؤه كبدء وحيهم كذا في اللامع او احترازا عن وحي غير الرسالة كما في قوله تعالى واوحى ربك الى النحل كذا في حاشية اللامع عن السندي او بيان مرسل الوحي وهو الله عز وجل فان الوحي يتضمن ثلاثة اشياء المرسل والواسطة والمرسل اليه فهذا بيان ثلاثتها فللاول اي مبدأ الوحي بقوله انا وللثالث بقوله اليك وللواسطة بقوله كما اوحينا فان الوحي الى الانبياء كان عاما بواسطة الملك وعندي التشبيه في جميع انواع الوحي من المنام والتكلم من وراء حجاب وغيرهما فالمعنى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى جميعهم بجميع انواع الوحي وقال الكرماني ذكر البخاري الآية الكريمة لان عادته ان يستدل للترجمة بما وقع من قرآن او سنة مسندة وغيرها واراد ان الوحي سنة الله في انبياءه وقال ابن بطال معنى هذه الآية ان الله تعالى اوحى الى محمد صلى الله عليه وسلم كما اوحى الى سائر الانبياء وحي رسالة لا وحي الهام لان الوحي ينقسم الى وجوه اهـ

ص۲ الى نوح الخ التشبيه بنوح لا يخرج غيره كما ان تشبيه الاسود بالغراب لا يخرج تشبيهه بالفحم وغيره او التشبيه باولي العزم من الرسل فان ما قبل نوح كانوا انبياء واختلف في كونهم رسلا او التشبيه بكونه رسولا الى الكفار فان الكفر قبل نوح لم يشع كشيوعه في زمان نوح كذا في اللامع او لانه اول رسول آذاه قومه كما وقع مثله لنبينا صلى الله عليه وسلم كذا في القسطلاني او لانه اول الآباء بعد الطوفان ذكره العيني او لان الوحي الى نوح ومن بعده كان في الاحكام الشرعية وقبله كان في الاحكام اللدنية والوحي اليه صلى الله عليه وسلم كان من قبيل الاول والثاني فانهم قالوا ان العالم كله بمنزلة شخص كان الى زمن نوح زمان الطفولية ولذا كان الوحي من قبيل الزراعة والصناعة وكان زمن نوح ومن بعده زمان الشباب والتكليف وزمان ابراهيم ومن بعده زمان الكهولية ولذا خلق في هذا الزمان الفلاسفة واليونانيون كذا افاده شيخ الاسلام مولانا حسين احمد المدني نور الله مرقده في تقريره وقد سبق اليه شيخ الهند في تراجمه مختصرا وفي الفيض خص نوحا عليه السلام بذكر دون آدم لان الوحي قبله كان في الامور التكوينية ولم يكن فيه كثير من احكام الحلال والحرام كما ذكره الشاه ولي الله في رسالته في تاويل الحديث وذكر الشاه عبد العزيز رحمه الله انه لما هبط آدم عليه السلام من الجنة اعطي بزورا للزرع واكثر احكامه كان من هذا القبيل ثم تغيرت شاكلته من زمن نوح فنزلت الاحكام والشرائع كما يعلم من التفاسير ان الكفر انما ظهر في السبط السادس من قابيل واول رسول بعثه الله لرهقه هو نوح عليه الصلوة والسلام ولم يكن قبله كفر ومن ههنا صار لقبه نبي الله فانه اول نبي بعث لازهاق الكفر والناس كلهم الآن من نسله فهو آدم الثاني ومنه نشر العالم بعد لغة كذا ذكره المورخون اهـ

ص۲ والنبيين والجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق فاشار الى ان جميع انواع الوحي الى جميع الانبياء يوحى اليك.

ص۲ حدثنا الحميدي مصنف مشهور ابو بكر عبد الله بن الزبير المكي القرشي بدأ المصنف بروايته لكونه قرشيا وقال عليه الصلوة والسلام قدموا قريشا فبدأ به او لكونه مكيا وبدأ الوحي في مكة وثنى برواية مالك لانه مدني وثنى الوحي في المدينة كذا في الفتح ومن المناسبات في اول سند هذا الكتاب واخر سنده منه انهما مشتملان على مادة الحمد فبدأه من الحميدي وانتهاؤه الى احمد بن اشكاب فكان فيه اشارة الى كون الابتداء والانتهاء محمودين واشارة الى حسن نية المصنف في الاول والآخر وقد يكون اشارة الى المداومة على الحمد ما ورد في آخر الحديث من قوله سبحان الله وبحمده فالانسان يحمد تعالى الى ان يكون منتهاه الجنة التي دعوى اهلها الحمد لله رب العالمين

ص۲ حدثنا سفيان هو ابن عيينة المكي يقال ان الامام جمع في اول سنده جميع انواع التحمل من التحديث والاخبار والعنعنة والسماع كذا في الفتح وليست العنعنة في نسختنا الهندية ولكنها موجودة في نسخة الفتح بين سفيان ويحيى بن سعيد الانصاري وبسط الكلام في مقدمة الاوجز على الفرق بين الفاظ التحمل هذه الاربعة وبيان الفرق بين مراتبها من ان الاخبار والتحديث والانباء كلها سواء في المرتبة او فيها فرق في الاولوية فارجع اليه ان شئت التفصيل وسياتي شيء من الكلام على ذلك في كتاب العلم في باب قول المحدث حدثنا واخبرنا وانبانا الخ

ص۲ حدثنا يحيى بن سعيد الانصاري كذا في النسخ الهندية وقد عرفت انها في نسخة الفتح بلفظ العنعنة عن يحيى بن سعيد ويقال ان الحديث متواتر عنه فروى عنه مائتان وخمسون وقيل اكثر من ثلاثمائة وقيل سبعمائة قال الحافظ لكني تتبعته منذ سمعت هذا فلم يبلغ مائة اهـ قلت الحديث غريب فرد باعتبار اوله مشهور باعتبار آخره وليس بمتواتر كما قيل فانه لم يروه غير عمر رضي الله عنه ولم يروه عنه الا علقمة ولم يروه عنه غير التيمي ولم يروه عنه غير يحيى بن سعيد واشتهر عنه كذا في العيني قال الحافظ هذا الحديث متفق على صحته اخرجه الائمة المشهورون الا الموطا ووهم من زعم انه في الموطا مغترا

بتخريج الشيخين له والنسائي من طريق مالك وقال ابو جعفر الطبري قد يكون هذا الحديث على طريقة بعض الناس مردودا لكونه فردا لانه لا يروى عن عمر الا من رواية علقمة ولا عن علقمة الا من رواية محمد بن ابراهيم ولا عن محمد بن ابراهيم الا من رواية يحيى بن سعيد وهو كما قال فانه انما اشتهر عن يحيى بن سعيد وتفرد به من فوقه وبذلك جزم الترمذي والنسائي وجماعة واطلق الخطابي نفي الخلاف بين اهل الحديث في انه لا يعرف الا بهذا الاسناد وهو كما قال لكن بقيدين احدهما الصحة لانه ورد من طرق معلولة ذكرها الدارقطني وغيره قلت بسط العيني في طرقها واسماء الصحابة الذين روي عنهم هذا الحديث وتعقب السيوطي كلام الحافظ اذ قال في شرح الموطا في رواية محمد بن الحسن عن مالك احاديث يسيرة زائدة على سائر الموطات منها حديث الاعمال بالنيات اه كذا في السعاية وهو كذلك فالحديث في آخر الموطا لمحمد في باب النوادر وما قال الحافظ وهم من زعم انه اراد به الحافظ ابن دحية قال الحافظ ثانيهما اي ثاني القيدين السياق لانه ورد في معناه عدة احاديث صحت في مطلق النية كحديث يبعثون على نياتهم وحديث ولكن جهاد ونية وحديث رب قتيل بين الصفين الله اعلم بنيته وحديث من غزا وهو لا ينوي الا عقالا فله ما نوى ذكر الحافظ تخريج هذه الروايات ثم قال وغير ذلك مما يتعسر حصره وعرف بهذا التقرير غلط من زعم ان حديث عمر رض متواترا الا ان حمل على التواتر المعنوي فيحمل نعم قد تواتر عن يحيى بن سعيد الى آخر ما بسطه وقد نقل المنذري في الترغيب عن بعض المتاخرين تواتره ثم رده وزعم ابو عبد الله الالي ان ابن الصلاح ادعى تواتره وهذا وهم فان ابن الصلاح ادعى انحصار المتواتر في حديث من كذب على متعمدا كما ذكره الحافظ ابن حجر وتلميذه السخاوي وقال النووي في شرح مسلم قال الائمة ليس هو متواترا وان كان مشهورا عند الخاصة والعامة لانه فقد شرط التواتر في اوله ومن العجائب ان الحديث الاول من جامع البخاري على القول المشهور غريب كما رأيت والحديث الآخر من الكتاب وهو كلمتان حبيبتان الى الرحمن الحديث ايضا غريب كما ذكر في آخر هامش اللامع ان الحديث تفرد به محمد بن فضيل وشيخه وشيخ شيخه وصحابيه كما في الفتح فلا يتوحش من ينظر كثيرا بين سطور الهداية في الفقه الحنفي لفظ قلت غريب لان الغرابة لا تستلزم الضعف وان كان الغريب قد يستعمل بمعنى الشاذ ايضا فتنبه لذلك.

ص٢ على المنبر وضع سنة سبع او ثمان ورجح في البذل وفيه اقوال عديدة من الثانية الى التاسعة تبسطت في هامشي على البذل واكثر منها في رسالتي الوقائع والدهور يقال ان عمر رضي الله عنه مما ذكره في الخطبة كما يدل عليه لفظ على المنبر اقام الامام البخاري الحديث مقام خطبة الكتاب قال العيني في بيان تعلق الحديث بالترجمة الثالث انما اتى به على قصد الخطبة وقال محمد بن اسمعيل التيمي لما كان الكتاب معقودا على اخبار النبي عليه السلام طلب المصنف تصديره باول شان الرسالة وهو الوحي ولم ير ان يقدم عليه شيئا لا خطبة ولا غيرها بل اورد حديث انما الاعمال بالنيات بدل الخطبة وقال بعضهم لهذه النكتة اختار سياق هذه الطريق لانها تضمنت ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه خطب بهذا الحديث على المنبر فلما صلح ان يدخل في خطبة المنابر كان صالحا ان يدخل في خطبة الدفاتر ولكن تعقب على هذا التوجيه العيني فارجع اليه لو شئت وايضا ورد انه عليه السلام خطب به حين قدم المدينة مهاجرا فناسب ايراده في بدء الوحي لان الاحوال التي كانت قبل الهجرة كانت كالمقدمة لها.

ص٤ سمعته يقول اي حال كونه يقول لان سمعت لا يتعدى الى مفعولين واختار الفارسي ان ما بعد سمعت ان كان مما يسمع كسمعت القرآن تعدت الى مفعول واحد والا كما هنا تعدت الى مفعولين فجملة يقول على هذا مفعول ثان اه مختصرا من القسطلاني وقال القاري في المرقاة الاول قول الجمهور اه

ص٦ انما الاعمال بالنيات كذا ههنا بمقابلة الجمع بالجمع يعني كل عمل بنية وقال بعضهم كانه اشار الى ان النية ايضا تتنوع كما تتنوع الاعمال كمن قصد بعمله وجه الله عز وجل او تحصيل موعوده او الاتقاء لوعيده ووقع في معظم الروايات بافراد النية ووجهه ان النية فعل القلب وهو واحد ولان النية ترجع الى الاخلاص وهو واحد كذا في الفتح ثم اورد على الامام عدم المناسبة من بين الحديث والترجمة ووجه بوجوه فقيل الحديث بمنزلة الخطبة كما تقدم وقيل لتجريد وتصحيح نية القاري وقيل تنبيه على ان المصنف واعي في الكتاب حسن نيته واورد على الثلاثة المذكورة انه كان حقه ان يقدم على الترجمة واجيب بانه اخر الحديث عن الوحي تنبيها على ان المنوي المذكور في الحديث هو الذي يعتبر عند الشارع ومداره على الوحي ووجه اهتماما بشان الآية وقيل من النساخين وتعقب بان النسخ متواترة على ذلك ووجه بان الحديث ايضا من الوحي وتعقب بان الباب بدء الوحي فالاوجه في الجواب ان الترجمة بمدلول التزامي عظمة الوحي وثبت بالوحي لخلوص نية صلى الله عليه وسلم كما مر في الاصل الحادي والعشرين من الاصول السبعين واجاد في اللامع في بيان المناسبة وبسط الكلام عليها وحاصلها ان بعض الاعمال كثيرا ما يترتب عليها بعض الفواضل ويدل على ذلك عليه قوله عليه الصلوة والسلام اسلمت على ما سلفت من خير وعلى هذا فالحديث بيان لبدء الوحي ان السبب في بدء الوحي اليه ما جبل عليه النبي صلى الله عليه وسلم من اخلاص النية وخلوص النصيحة لله رب العلمين ولسائر خليقته والتوجيه المذكور فيه مبني على ان لفظة كيف كما يسئل بها عن كيفية الشيء وصفته فكذلك هي مسئولة بها سبب وجود الامر وحدوثه يقال كيف جئت والمقصود ليس هو استفسار كيفية مجيئه بل سبب اتيانه الى آخر ما بسط في اللامع وفي الحديث مسئلة شهيرة خلافية وهي الصحة او الاثابة ويؤيدنا ان ازالة النجاسة عن الثوب مثلا لا تحتاج الى النية في الطهارة وله نظائر تنظر من القسطلاني فكذا الحدث لا يحتاج الى ازالته الى النية عندنا بخلاف غيرنا كما هي مبسوطة في كتب الفقه وكتب الشيخ في البذل لفظ انما للحصر فالتقدير انما الاعمال تعتبر اذا كانت بنية ولا تعتبر اذا كانت بلا نية ولا يمكن ههنا نفس الاعمال لثبوتها حسا وصورة من غير اقتران النية بها فلا بد من اضمار شيء يتوجه اليه النفي ويتعلق به الجار فقيل التقدير صحيحة او تصح كما هو رأي الشافعي واتباعه وقيل كاملة او تكمل على رأي ابي حنيفة واصحابه والاظهر ان المقدر معتبرة او تعتبر ليشمل الاعمال كلها سواء كانت عبادات مستقلات كالصلوة والزكوة فان النية تعتبر لصحتها اجماعا او شروطا في الطاعات كالطهارة وستر العورة فانها تعتبر لحصول ثوابها اتفاقا فالعدم توقف المشروط على النية في الصحة خلافا للشافعي في الطهارة فعليه بيان الفرق او امورا مباحة فانها قد تنقلب بالنيات حسنات كما انها قد تنقلب سيئات بلا خلاف فاية ما في الباب ان متعلق الصحة والكمال يعرف من الخارج ولا محظور فيه قال القاري واستثنى بعض الاعمال من هذا العموم كصريح الطلاق والعتاق فان تعيين الشارع هذه الالفاظ لاجل هذه المعاني بمنزلة النية ولا يخفى ان هذا انما هو بالنسبة الى الصحة والجواز واما بالنسبة الى الثواب فلا بد من تصحيح النية اه والحديث المذكور احد الاحاديث الاربعة التي انتخبها الامام ابو داؤد من خمس مائة الف وهذا احدها والثاني لا يكون المؤمن مومنا حتى يرضى لاخيه ما يرضى لنفسه والثالث من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه والرابع الحلال بين والحرام بين وبينهما امور مشتبهة الحديث وقد روي بالفاظ مختلفة اه وسبقه الامام ابو حنيفة اذ انتخب من خمسمائة الف وزاد على الاربعة المذكورة حديثا خامسا وهو المسلم من سلم المسلمون الحديث ولعل الامام ابا حنيفة زاده اهتماما بشانه والامام ابو داؤد حذفه لدخوله في الحديث الثاني لا يكون المومن مومنا الحديث وبسط الكلام على ذلك في الاوجز وفيه قال شيخ مشائخنا الشاه عبد العزيز الدهلوي في البستان بعد قول ابي داؤد هو كذلك فان الاول يكفي لتصحيح العبادات والثاني لمعرفة الحقوق والثالث لمحافظة الاوقات والرابع لرفع الشك والتردد من اختلاف العلماء وغيره اه وقال الامامان الشافعي واحمد بن حنبل حديث النيات ثلث العلم قاله النووي في شرح البخاري وقال المتاخرون مدار الاسلام على حديث واحد وهو حديث جرير الدين النصيحة كما بسط الكلام عليه في هامش اللامع في آخر كتاب الايمان وفيه قال الحافظ هذا من الاحاديث التي قيل فيها انها احد ارباع الدين وممن عده فيها الامام محمد بن اسلم الطوسي وقال النووي بل هو وحده محصل لغرض الدين كله لانه منحصر في الامور التي ذكرها اه

ص٥ وانما لكل امرئ ما نوى جنح القرطبي الى انها مؤكدة للجملة الاولى وقال غيره بل تفيد غير ما افادته الاولى كما بسط الحافظ في الفتح اشد البسط والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الجملة الاولى بيان لمدار الثواب على العبادة فلا يحصل الا بالنية والجملة الثانية تعميم لكثرة النية في عمل واحد كما بسطه الشيخ قطب الدين في مظاهر حق على المشكوة بالاردوية اشد البسط ايضا ان الرجل مثلا اذا نوى في دخول المسجد الاعتكاف والتجنب عن المعاصي وانتظار الصلوة والتبتل الى الله تبارك وتعالى وتحصيل العلم ومجالسة الصالحين ولقاء المسلمين وغير ذلك من الامور الكثيرة فيحصل له ثواب كل ما نوى اه وما يرد عليه ان من صام رمضان نفلا يقع فرضا بسط في جوابه القسطلاني وقال لا يرد على دعوى الحصر نحو صوم رمضان بنية قضاء او نذر حيث لم يقع له ما نوى لعدم قابلية المحل الى آخر ما بسطه.

ص٣ فمن كانت هجرته الى دنيا الخ واختلف في ان حذف الجملة الاولى وهي قوله صلى الله عليه وسلم فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله من البخاري او من شيخه الحميدي وقد روي عن الحميدي بكلتا الجملتين كما بسطه الحافظ

والدنيا مشتق من الدنو بمعنى القرب او الدناءة واختلفوا في حقيقة الدنيا كما بسطه اهل السلوك وقالوا ان الدنيا غفلة عن الله تبارك وتعالى لا المال والاهل والمتاع قال العارف الرومي ؎

چیست دنیا از خدا غافل بودن نے قماش ونقرہ وفرزند وزن

قال النووي ذكر الامام البخاري الحديث المذكور في سبعة مواضع من صحيحه فذكره ههنا ثم في الايمان وفي النكاح والعتق والهجرة وترك الحيل والنذور اه قلت ذكر الامام الحديث في ستة مواضع بكلتا الجملتين وحذف الاولى في الموضع الاول واورد عليه شيخي المولوي بدر عالم المهاجر المدني المرحوم لما حضرت المدينة المنورة في سنة ثلاث وثمانين وقال كان حق المؤلف ان يذكر الحديث في اول موضعه بتمامه ويختصر فيما بعد وقال لم اظفر على جواب شاف لهذا فوقع في نفسي على سؤاله ان دفع المضرة لما كان اهم من جلب المنفعة وكان هذا موضع البداية فلعل المصنف رحمه الله اراد ان ينبه الطالبين على التحرز عن فساد النية في اول كتابه وقد قال الحافظ فالجواب ما قاله ابو محمد علي بن احمد بن سعيد الحافظ في اجوبة له على البخاري ان احسن ما يجاب به ههنا ان يقال لعل البخاري قصد ان يجعل لكتابه صدرا يستفتح به على ما ذهب اليه كثير من الناس من استفتاح كتبهم بالخطب المتضمنة لمعاني ما ذهبوا اليه من التاليف فكانه ابتدا كتابه بنية رد علمها الى الله تعالى فان علم منه انه اراد الدنيا او عرض الى شيء من معانيها فسيجزيه بنيته ونكب عن احد وجهي التقسيم مجانبة للتزكية التي لا يناسب ذكرها في ذلك المقام انتهى ملخصا وحاصله ان الجملة المحذوفة تشعر بالقربة المحضة والجملة المبقاة تحتمل التردد بين ان يكون ما قصده يحصل القربة او لا فلما كان المصنف كالمخبر عن حال نفسه في تصنيفه هذا بعبارة هذا الحديث حذف الجملة المشعرة بالقربة المحضة فرارا من التزكية وبقي الجملة المترددة المحتملة تفويضا للامر الى ربه المطلع على سريرته المجازي بمقتضى نيته اه وقد اشتهر ان سبب هذا الحديث قصة مهاجر ام قيس المروية في المعجم الكبير للطبراني باسناد رجاله ثقات عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال كان فينا رجل خطب امرأة يقال لها ام قيس فابت ان تتزوجه حتى يهاجر فهاجر فتزوجها فكنا نسميه مهاجر ام قيس ولم يقف ابن رجب على من خرجه فقال ذكره كثير من المتاخرين في كتبهم ولم نر له اصلا باسناد صحيح كذا قال القسطلاني لكن ذكر ابن رجب في شرح الاربعين حديث مهاجر ام قيس ثم قال رواه وكيع في كتابه وقد اشتهر ان قصة مهاجر ام قيس هي كانت سبب قول النبي صلى الله عليه وسلم من كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة ينكحها وذكر ذلك كثير من المتاخرين في كتبهم ولم نر لذلك اصلا يصح اه ومال اليه الحافظ اذ قال بعد ذكر حديث ام قيس لكن ليس فيه ان حديث الاعمال سيق بسبب ذلك ولم ار في شيء من الطرق ما يقتضي التصريح بذلك اه واسم المرأة قيلة واما الرجل فلم يسمه احد ممن صنف في الصحابة وهذا السبب وان كان خاص المورد ولكن العبرة بعموم اللفظ والتنصيص على المرأة من باب التنصيص على الخاص بعد العام للاهتمام قاله النووي في شرح البخاري.

ص٧ ام المؤمنين تغليبا اذ دخل فيه النساء ولكن صح عن عائشة رضي الله عنها انا ام رجالكم لا ام نسائكم وهي باعتبار الشرافة والكرامة وتحريم نكاحهن لا في جواز الخلوة وتحريم نكاح بناتهن كذا في القسطلاني لا يقال ان الآية والنبي اولى

امہاتہم قطعیۃ فلم لاتتنا ول جمیع الاحکام لان الآیۃ الاخری واذا سألتموہن متاعاً فاسألوہن من وراء حجاب تدل علی ایجاب الحجاب فالجمع بین الآیتین یدل علی ما تقدم وقال ابن العربی فی احکام القرآن اختلف الناس ہل ہن امہات الرجال والنساء ام ہن امہات الرجال خاصۃ فقیل ذلک عام فی الرجال والنساء وقیل خاص للرجال لان المقصود بذلک انزالہن منزلۃ امہاتہم فی الحرمۃ حیث یتوقع الحل والحل غیر متوقع بین النساء فلا یحجب بینہن بحرمۃ وقد روی ان امرأۃ قالت لعائشۃ یا اماہ فقالت لست لک بام انما انا ام رجالکم وہو الصحیح اہ وفی الطحاوی عن احکام الرازی قال قال ابو حنیفۃ کان الناس لعائشۃ محرما اہ

ص۲ **کیف یأتیک الوحی** اجاب علیہ الصلوۃ والسلام بالصورتین فقط وقد قالوا یاتی الوحی بسبعۃ اوجہ او اکثر کما تقدم واجاب عنہ فی اللامع بان الاقتصار علی ذکر القسمین اقتصار علی معظم انواعہ او یکون ذکر الاقسام الباقیۃ ایضا ولکنہ لم یذکرہا بعض الرواۃ وہذا مبنی علی ان السؤال عن کل اقسام الوحی ولکن الظاہر ان مسئلتہ کانت عما یوحی علیہ من الکیفیۃ التی تنزل علیہ الوحی من اللہ فی اکثر احیانہ وغالب ازمانہ والجواب اذ ذاک یمکن علی ایرادہ علی ثلاثۃ اوجہ بیان کیفیۃ الوحی لنفسہ او الموحی وہو الملک او الموحی الیہ وہو الرسول صلی اللہ علیہ وسلم الی آخر ما بسط فی اللامع

ص۲ **واحیانا یاتینی مثل صلصلۃ الجرس** اصلہ صوت وقع الحدید بعضہ علی بعض ثم اطلق علی کل صوت لہ طنین وفی مصداقہ ستۃ اقوال صوتہ تعالی القدیم واختارہ مولانا السید انور شاہ فی الفیض تخلیق الصوت مما شاء عز وجل فی الموحی بہ بکمال قدرتہ کذا فی الاوجز الصوت الاصلی للملک صوت اجنحۃ جبریل وحکی عن شیخ الاسلام المدنی رحمہ اللہ انہ صوت مجیٔ جبریل کما یسمع صوت قطار سکۃ الحدید (ٹرین انجن) من المسافۃ البعیدۃ بنحو خمسۃ امیال بل اکثر من ذلک قلت واورد علیہ بعض الطلبۃ انہ لو کان کذلک لکان ینبغی ان یکون محسوسا للکل ویرد ہذا الایراد علی الاجنحۃ ایضا ویمکن التفصی عنہ بان احساسہ من باب الکشف کما ورد ان جبریل یبسط اجنحتہ لیلۃ القدر ولا یکشف ہذا الا لاہل الکشف ولا یظہر لغیر اہلہ کما لا یسمع الاصم الصوت وقال شیخ المشائخ الشاہ ولی اللہ الدہلوی فی تراجمہ انہ اثر تعطل الحواس اذ قال اعلم ان من تعطلت حاستہ من حواسہ یظہر لہ فی تلک الحاسۃ ما لا تمییز فیہ مثل من تعطلت حاستہ البصریۃ یری الوانا مختلفۃ متکثرۃ ومن تعطلت حاستہ السمعیۃ یسمع اصواتا ممتزجۃ مختلفۃ غیر متمیزۃ فقولہ مثل صلصلۃ الجرس عبارۃ عن تعطل حاسۃ السمع عن مسموعات عالم الشہادۃ لکی تتفرغ لحفظ ما اوحی علیہ ووعیہ کما ہو حقہ فتدبر واستشکل علیہ ان صوت الجرس مذموم لصحۃ النہی عنہ کما فی مسلم وابی داؤد فکیف یشبہ بہ ما فعلہ الملک مع ان الملئکۃ تنفر عنہ واجیب بانہ لا یلزم من التشبیہ تساوی المشبہ والمشبہ بہ فی جمیع الصفات کمن شبہ رجلا بالاسد فیکون التشبیہ فی شجاعتہ لا فی نتن رائحۃ الفم فذکر ما الف السامعون سماعہ تقریبا لافہامہم کما قیل فی توجیہ العتمۃ فان قیل قد روی عن عمر رض عند ابی داؤد کنا نسمع عندہ مثل دوی النحل وہہنا کصلصلۃ الجرس وبینہما تفاوت اجیب بان ذلک بالنسبۃ الی الصحابۃ وہذا بالنسبۃ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کذا افادہ الشراح والاوجہ عندی انہ لیس بحقیقۃ بل تقریب وتشبیہ فلا یخالف ایضا ما ورد اذا قضی اللہ فی السماء امرا ضربت الملائکۃ باجنحتہا خضعانا لقولہ تبارک وتعالی کانہا سلسلۃ علی صفوان اہ مختصرا من الاوجز

ص۲ **وہو اشدہ علیّ** لکون الصوت لم یفہم او لانقطاعہ الی عالم الملکوت کما یعتری للذاکرین اذا قرأ الذکر فیہم وذکر فی ہامش اللامع فی بیان الشدۃ ما یعتری النبی صلی اللہ علیہ وسلم من التعب والکرب حتی تتفصد جبینہ عرقا وقد قال عز اسمہ انا سنلقی علیک قولا ثقیلا

ص۲ **فیفصم** فیہ ثلاث روایات اشہرہا فتح التحتیۃ وکسر المہملۃ والثانیۃ بضم اولہ وکسر الثالثۃ والثالثۃ بضم اولہ وفتح الصاد علی البناء للمجہول یقال افصم المطر اذا اقلع کما فی الاوجز

ص۲ **الملک رجلا** نصب علی المصدریۃ ای تمثل رجل او حال ورجح العینی نصبہ بنزع الخافض والملک مشتق من الالوکۃ بمعنی الرسالۃ ہذا قول سیبویہ والجمہور واصلہ لاک وقیل اصلہ الملک بفتح ثم سکون وہو الاخذ بالقوۃ وقیل مخفف من مالک والبسط فی ہامش اللامع

ص۲ **وان جبینہ لیتفصد عرقا** یشکل علیہ ما سیاتی من قولہ "زملونی" ذکر فی ہامش اللامع الجمع بینہما والاحسن ان یقال ان قولہا لیتفصد عرقا حالۃ عامۃ کانت فی اکثر احوال النزول کما ہو ظاہر من الاحادیث الواردۃ فی احوال نزول الوحی من انہ صلی اللہ علیہ وسلم کانت تاخذہ الشدۃ وقت النزول حتی لو کان علی بعیر لبرک لشدۃ الثقل واوحی الیہ مرۃ وفخذہ علی فخذ زید بن ثابت فثقل علی زید حتی قال زید خفت ان ترض فخذی وکانت تاخذہ البرحاء فی الیوم الشاتی حتی انہ لیتحدر منہ مثل الجمان وغیر ذلک من الروایات الکثیرۃ واما قولہ صلی اللہ علیہ وسلم زملونی فکان فی اول الامر فانہ صلی اللہ علیہ وسلم کانت تاخذہ الحمی فی اول امرہ فیحتاج الی التزمل والتلفف ثم لما اعتادت نفسہ الشریفۃ ذہبت عنہ تلک الہیبۃ التی کانت تاخذہ الحمی بسببہا واما الشدۃ فبقیت فی اکثر احوال النزول المناسبۃ بالترجمۃ بان ہذہ الحالۃ الواردۃ فی الحدیث مبدأ لکل وحی یکون مثل ہذا النوع

ص۲ **وکان یخلو بحراء** وہو ماخذ الصوفیۃ فی التجرد ولعلہم خصوہ بالاربعینیۃ لقصۃ موسی علیہ السلام وواعدنا موسی الآیۃ ولحدیث النطفۃ والعلقۃ والمضغۃ فان التغیر فیہا فی الاربعینات فعلم ان لہ دخلا خاصا فی تغیر الاحوال وبسط القسطلانی فی تخصیص جبل حراء للتعبد قال السہیلی فی الروض وہو الجبل الذی نادی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قال لہ ثبیر وہو علی ظہرہ اہبط عنی فانی اخاف ان تقتل علی ظہری فاعذب فناداہ حراء الی الی یا رسول اللہ اہ

ص۲ **فیتحنث** من التحنث وہو القاء الحنث فان التفعل تاتی لسلب الماخذ وقیل ہو بمعنی یتحنف ای یتبع الحنیفیۃ وہی دین ابراہیم والفاء تبدل ثاء فی کثیر من کلامہ وقد وقع فی روایۃ ابن ہشام فی السیرۃ یتحنف بالفاء کذا فی الفتح والقسطلانی قال ابن ہشام تقول العرب التحنث والتحنف یریدون الحنیفیۃ فیبدلون الفاء بالثاء کما قالوا جدف وجدث یریدون القبر اہ

وہو التعبد تفسیر للتحنث من احد الرواۃ وہو الزہری کما جزم بہ الطیبی فسرہ بہ مجازا واللیالی ظرف لیتحنث لا التعبد وذکر اللیالی یتناول الایام بالاولی فان المبارزین الی الفلوات یرجعون الی بیوتہم فی اللیالی فلو قال ایاما لاوہم الرجوع الی البیت فی اللیل ویشکل ان العبادۃ لم تشرع بعد فالجواب انہم اختلفوا فی کیفیۃ تعبدہ بناء علی انہ ہل کان متعبدا بشرع سابق اولا ففیہ ثلثۃ اقوال الاول انہ لم یکن متعبدا بشرع سابق قال فی الدر المختار تبعا لصاحب البحر وہو المختار عندنا قال ابن عابدین نسبہ فی التقریر الاکملی الی محققی اصحابنا قال لانہ علیہ الصلوۃ والسلام قبل الرسالۃ فی مقام النبوۃ لم یکن من امۃ نبی قط اہ قلت وعزاہ القاضی عیاض والحافظ ابن حجر وعمر بن نجیم فی النہر الفائق الی الجمہور قال القاضی عیاض فی الشفاء واحتجوا بانہ لو کان کذلک لنقل ولما امکن کتمہ وسترہ فی العادۃ اذ کان من مہم امرہ واولی ما اہتبل بہ من سیرتہ ولفخر بہ اہل تلک الشریعۃ ولاحتجوا بہ علیہ ولم یؤثر شیٔ من ذلک جملۃ والقول الثانی الوقف ذہب الیہ امام الحرمین والغزالی وابن الانباری وغیرہم واختارہ السبکی والقول الثالث انہ کان متعبدا بشرع سابق قال ابن بدران الحنبلی فی المدخل کان نبینا صلی اللہ علیہ وسلم قبل البعثۃ متعبدا فی الفروع بشرع من قبلہ عند القاضی والحلوانی واومأ الیہ احمد واختارہ ابن الحاجب والبیضاوی وابن الہمام ثم اختلفوا فی تعیینہ فقیل آدم وقیل نوح وقیل ابراہیم واختارہ ابن عقیل والمجد ابن تیمیۃ وقیل موسی وقیل عیسی وقیل بجمیع الشرائع حکاہ بعض شراح المحصول عن المالکیۃ قال ابن الہمام والمختار انہ متعبد بما ثبت انہ شرع اذ ذاک الا ان یثبتا متضادین فبالاخیر لعدم معلومیۃ طریقہ فیما رکن الیہ اہ وعلی القول الاول بماذا کان یتعبد قیل بما یلقی الیہ من انوار المعرفۃ وقیل بما یحصل لہ من الرؤیا وقیل بالتفکر وقیل باجتناب رؤیۃ ما کان یقع من قومہ

ص۲ **حتی بلغ منی الجہد** برفع الدال علی الفاعلیۃ ای بلغ الجہد مبلغہ وبالنصب علی المفعولیۃ ای بلغ الغط منی جہدہ ای غایتہ او بلغ جبرئیل جہدہ وقوتہ واشکل بان البشر لا یطیق غایۃ جہد الملک ویزید ہذا الاشکال فی قصۃ صک موسی علیہ السلام وجہ عزرائیل علیہما السلام حتی فقئت عینہ وقد ذکر علی ہذا الحدیث الکلام فی اللامع وہامشہ فی کتاب الجنائز مفصلا حتی انکر بعض الجہلۃ ہذا الحدیث فارجع الیہ لو شئت التفصیل والجواب عن اصل الاشکال بان من تزیا بزی غیرہ فانہ تنتقل الیہ جمیع میزات ذلک الشیٔ لذا تری ان الجن عند ما یکونون فی زی الثعابین والعقارب فانہم یموتون بضربۃ او ضربتین فقط کما تشہد علیہ الوقائع الکثیرۃ مع انہا لو کانت فی زیہا الاصلی لما استطاع احد الوقوف لہا البتۃ فکذلک لما کان جبرئیل علیہ الصلوۃ والسلام فی زی رجل فجہدہ لا یتعدی جہد الرجال المعتاد وتحمل النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اکثر من ذلک فلا اشکال مطلقا ولذا لا یشکل فقأ عین عزرائیل علیہ السلام بصک موسی علیہ الصلوۃ والسلام لکن قال القاری لا یلزم من تشکل الملک بصورۃ الآدمی وتبدلہ عن اصل ہیئتہ الملکی سلب القوۃ عنہ ونفی الغلبۃ منہ فان الامر المعنوی لا یتغیر بتغیر الہیکل الصوری اہ وقال الحافظ ما المانع ان یکون قواہ اللہ علی ذلک ویکون من جملۃ معجزاتہ ثم رجح الحافظ روایۃ الرفع فقال والترجیح ہہنا متعین لاتحاد القصۃ وروایۃ الرفع لا اشکال فیہا وہی التی ثبتت عن الاکثر فترجحت وان کان للاخری توجیہ وقد رجح شیخنا البلقینی بان فاعل بلغ ہو الغط والتقدیر بلغ منی الغط جہدہ ای غایتہ فیرجع الرفع والنصب الی معنی واحد وہو اولی اہ ثم التثلیث اشارۃ الی ان المؤدب لا یزید الضرب علی ثلاث مرات حکاہ السہیلی عن شریح القاضی التابعی وقیل الغطۃ الاولی للتخلی عن الدنیا والثانیۃ للتفرغ لما یوحی الیہ والثالثۃ للمؤانسۃ کذا فی القسطلانی والاوجہ عندی ان الاولی لحصول النسبۃ الالقائیۃ والثانیۃ لحصول النسبۃ الاصلاحیۃ والثالثۃ لحصول النسبۃ الاتحادیۃ فالتوجہ عند العارفین اربعۃ انحاء انعکاسی والقائی واصلاحی واتحادی وتفصیل ہذہ التوجہات الاربعۃ فی ہامش اللامع بذیل ہذا الحدیث جدیر بان ینظر ولم یحتج صلی اللہ علیہ وسلم الی الاولی لانہا حصلت بمجرد لقاء جبرئیل علیہ السلام لصفاء قلبہ صلی اللہ علیہ وسلم بالخلوۃ فی حراء ستۃ اشہر ولا یقال انہ یلزم منہ فضل جبرئیل علیہ السلام علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لانہ امر ابتدائی واول احوالہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم ترقی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد ذلک کل یوم حتی سبق علی جبریل بمراحل الی ان قال جبریل ؏

اگر یک سر موئے برتر پرم
فروغ تجلی بسوزد پرم

فلما ارتقی صلی اللہ علیہ وسلم الی ہذہ المرتبۃ العلیۃ قبل الہجرۃ بکثیر فما ظنک فیما ارتقی علیہ الصلوۃ والسلام بعد ذلک وقد یقال انہم ذکروا ثلث عوالم الاول عالم الناسوت والثانی عالم الملکوت والثالث عالم اللاہوت فیقال ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وان کانت النبوۃ کامنۃ فیہ ففی حدیث ابی ہریرۃ عند الترمذی وغیرہ قالوا یا رسول اللہ متی وجبت لک النبوۃ قال وآدم بین الروح والجسد وقد ورد فی ہذا المعنی احادیث کثیرۃ ذکرہا السیوطی فی الخصائص ولکن کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل اتیان جبرئیل الیہ فی عالم الناسوت متصفا بصفات الانسان فلما اتاہ جبرئیل وغطہ ذہبت عنہ ما ہو من صفات الناسوت ودخل فی عالم الملکوت الذی ہو عالم الملائکۃ الذی من لوازمہ التجرد والانقطاع عن ملابسات الناس والانخلاع عن لوازم البشریۃ وبعد ذلک ترقی النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی وصل الی عالم اللاہوت الذی ہو کنایۃ عن حضرۃ الربوبیۃ فحصل لہ ما حصل مما یاتی فی البیان واللہ اعلم

ص۲ **اقرأ باسم ربک الآیۃ** لا یقال فیہ تکلیف بما لا یطاق لانہ لیس بتکلیف بل تلقین کما یقول المعلم لتلمیذہ ظنہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم تکلیفا فقال ما انا بقاری وقیل کان فی ید جبرئیل علیہ السلام ثوب حریر مکتوب علیہ ہذہ الآیات فالجواب اذا انہ لم یکن داخلا فی ما لا یطاق لکنہ صلی اللہ علیہ وسلم ظنہ کذلک ہضما لنفسہ کذا فی بعض تقاریر شیخ الاسلام المدنی وقصۃ ثوب حریر انما وقعت فی مرسل عبید بن عمیر اللیثی عند ابن اسحاق وہو منام کما ذکرہ ابن اسحاق مفصلا کما فی الفتح وغیرہ ثم مسئلۃ تکلیف ما لا یطاق خلافیۃ جوزتہ الاشاعرۃ ومنعتہ الحنفیۃ والمعتزلۃ کما فی المسایرۃ وشرحہا وفی البدایۃ بہذہ الآیات لطائف ذکرہا الشراح ثم اختلف فی اول ما نزل والجمہور علی انہ خمس آیات من اقرأ الی قولہ لم یعلم وورد عن علی رضی اللہ عنہ اول ما نزل سورۃ الفاتحۃ وقیل

اول ما نزل المدثر والجمع ان ہذہ الآیات اول ما نزل مطلقا ثم الفاتحۃ ثم المدثر باعتبار تواتر النزول فانہ فتر الوحی قبلہا ثلاث سنین کذا فی التفسیر العزیزی وبسط الکلام علی ذلک فی ہامش اللامع فی کتاب التفسیر اشد البسط والقول الاول صححہ القاضی ابن العربی والقاضی عیاض وابن کثیر وابن القیم وقال النووی ہذا ہو الصواب الذی علیہ الجماہیر من السلف والخلف اہ ولا یذہب علیک انہ استدل بہذا الحدیث علی ان البسملۃ لیست من السورۃ وہی مسئلۃ مشہورۃ اجمل الکلام علیہا فی الاوجز وبسط فی ہامش اللامع وحاصل المذاہب الاربعۃ اقوال الاول انہا لیست من القرآن وہو قول مالک وروایۃ عن احمد وطائفۃ من الحنفیۃ والثانی انہا آیۃ من کل سورۃ او بعض آیۃ وہو المشہور عن الشافعی والثالث انہا آیۃ من الفاتحۃ دون غیرہا وہو روایۃ عن الشافعی واحمد والرابع انہا آیۃ مستقلۃ من القرآن لیست من السور وہو قول ابن المبارک وداؤد وہو المنصوص عن احمد وقال ابوبکر الرازی وہو مقتضی ابی حنیفۃ۔

ص۳ **فرجع بہا** ای بالآیات المذکورۃ المحفوظۃ او بالکیفیۃ المذکورۃ

ص۳ **یرجف** لثقل القراءۃ او لغط جبرئیل علیہ السلام او لاتحاد الروح بالملکیۃ ولا یشکل علیہ ان الاتحاد سبب التقویۃ لا الاضطراب لان الانتقال عن حالۃ معہودۃ وان کان بسبب ما یقوی الطبع قد یفضی الی مثل ذلک کمن استعمل مسکا کثیرا فانہ قد یفضی الی حالۃ سکریۃ وان کان مقویا غایۃ التقویۃ۔

ص۳ **زملونی زملونی** قال ذلک لشدۃ ما لحقہ من ہول الامر والعادۃ جاریۃ بسکون الرعدۃ بالتلفف وذکر فی الارواح الثلثۃ انہ سئل العارف الکبیر الحاج امداد اللہ المہاجر المکی نور اللہ مرقدہ عن وجہ التلفف والتزمل ہل خاف النبی صلی اللہ علیہ وسلم جبرئیل علیہ السلام فقال لا۔ بل لما شاہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم جبرئیل وانکشفت علیہ حقیقۃ نفسہ فہابہا ولم یستطع ان یتحملہا لعظمتہا وکبرہا فان الحقیقۃ تختفی فی غیر الجنس فاذا ورد احد من ابناء جنسہ تنکشف علیہ حقیقتہ کما اشتہران رجلا افتنی جرو اسد فکان یبیح ویمسی فی اغنامہ ویروح ویسرح کانہ فرد منہا حتی شب ولم یعلم نفسہ ما ہو حتی انہ رای یوما صورتہ فی الماء فعلم انہ لیس من جنس الاغنام بل ہو شئی آخر ذو ہیکل مہیب بسل شجاع فلما تحقق ذلک دخل فی الاغنام فافترس ہذہ واکل اخری وجرح تلک وقتل اخری حتی دقع الصیاح والعویل فینہن وفرن وانتشرن وکما ان رجلا جمیلا ذا بہار وسناء کان وجہہ قطعۃ قمر لو کان فی بعض الجزائر التی یسکنہا ذو والاشکال البشعۃ القبیحۃ والوجوہ الدمیمۃ لما ظہر منہ الدلال والغنج وما ہو من شؤون المحبوبین الحسان حتی اذا ورد عندہ رجل مثلہ فی الحسن والجمال واظہر التدلل والتشکل والتغنج فیظہر علیہ حقیقۃ نفسہ ویظہر حینئذ شؤون المحبوبیۃ فالنبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی جہال مکۃ مثل ذلک الاسد والرجل الجمیل الذین لم یعرفا انفسہما ولم تنکشف علیہ حقیقۃ نفسہ فلما رای من ہو من ابناء جنسہ وہو جبرئیل فانہ غذی بلبان العلم وربی بہ ولذا کانت سفارۃ الوحی الیہ کما ان الانبیاء علیہم الصلوۃ والسلام غذوا بلبان العلم وربوا بہ تلک الصفۃ ظہرت صورتہ وحقیقتہ فی جبرئیل وکانت فی غایۃ العظمۃ والکمال لم یستطع ان یتحملہا فخاف نفسہ الشریفۃ لا انہ خاف جبرئیل قال مولانا امیر شاہ خان رحمہ اللہ تعالی ناقل ذلک وکان مولانا محمود الحسن الدیوبندی المعروف بشیخ الہند یسمعہ منہ کرات ومرات ویجتذ ویتمایل من الفرح والسرور قال حکیم الامۃ مولانا اشرف علی التھانوی قدس سرہ فی حاشیۃ الارواح الثلثۃ ما حاصلہ ان ہذا التوجیہ للحدیث علی ذوق الصوفیۃ ولیس فی النصوص ما یدفعہ واما توہم مصادمتہ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لقد خشیت علی نفسی فمدفوع بانہ لیس معناہ خشیت جبرئیل بل معناہ خشیت ان لا احمل اعباء الرسالۃ فانہ یحتاج الی قوۃ بلیغۃ خاصۃ وقد کانت تلک القوۃ مغلوبۃ فی ذلک الوقت واما قول خدیجۃ رضی اللہ عنہا واللہ لا یخزیک اللہ ابدا فانک تصل الرحم الخ فاستدلال عقلی علی انہ صلی اللہ علیہ وسلم لیعطی من اللہ الکریم قوۃ علی تحمل ذلک فان ہذہ القوۃ ثمرۃ لتائید الحق وہذہ الاوصاف جالبۃ لتائید الحق واما ذہابہا بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم الی ورقۃ فکان لطلب تائید ہذا الاستدلال العقلی بالدلیل النقلی واما ذکر ورقۃ سیدنا موسی علیہ الصلوۃ والسلام فکان نظیرا منہ لحصول التحمل فی مثل ذلک لا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان شاکا فی نبوتہ ثم ان اللہ تعالی قد جعل بحکمتہ البالغۃ طریقا لحصول الصبر والتحمل بان حبس الوحی ایاما ففتر واشتاقت نفسہ الشریفۃ للوحی حتی انہ اغتم بسبب الفترۃ غما شدیدا وذہب الی شواہق الجبال لکی یلقی نفسہ ولکن تبدی لہ جبرئیل قائلا انک رسول اللہ حقا فاطمأنت نفسہ وسکن جاشہ فلما اشتاق واشتد شوقہ ہان علیہ تحمل اعباء الرسالۃ فان الشئی یسہل تحملہ بعد اشتیاق النفس الیہ وقد ذکر العارف الرومی فی المثنوی المعنوی توجیہا نحو ہذا وتلک القصۃ وہی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سأل جبرئیل ان یریہ صورتہ الاصلیۃ فقال لہ جبرئیل انک لا تقدر علی النظر الی فی تلک الحال فلما اصر علیہ المصطفی صلی اللہ علیہ وسلم تبدی لہ جبرئیل لہ ستمائۃ جناح قد سد الافق فخر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مغشیا علیہ فنزل جبرئیل واحتضنہ حتی سکن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال العارف الرومی ما حاصلہ ان ہذا انما کان لانہ صلی اللہ علیہ وسلم لا حقیقۃ وروح بل الحقیقۃ المحمدیۃ لا یقدر جبرئیل ان یتحملہا ولذلک لما تقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الاسراء فوق السدرۃ وقال لجبرئیل تقدم فاعتذر الیہ جبرئیل قائلا انہ لو تقدم مقدار شعرۃ لذاب واحترق واللہ تبارک وتعالی اعلم انتہی معربا ملخصا

ص۳ **لقد خشیت** الخ اختلفوا فی الخشیۃ علی اثنی عشر قولا بسطت فی اللامع وہامشہ وہی الجنون والہاجس والموت والمرض ودوامہ والعجز عن التحمل والعجز عن رویۃ الملک وعدم الصبر علی الاذی وخوف القتل ومفارقۃ الوطن وتکذیبہم وتعییرہم واوجہ الاقوال الثالث الموت او السادس ورجح شیخ المشائخ القطب الگنگوہی السادس وکذا رجحہ النووی فی شرح مسلم وہی خشیۃ عدم تحمل اعباء النبوۃ وحاصل قول العلامۃ السندی انہ علیہ الصلوۃ والسلام لم یخش بل قال ذلک لیقول لانعطاف رافۃ خدیجۃ رضی اللہ عنہا علیہ صلی اللہ علیہ لتکون معینۃ لہ من اول الامر مخافۃ ان تنکر ذلک ورجحہ شیخ الاسلام المدنی رحمہ اللہ

ص۳ **فقالت خدیجۃ کلا واللہ** الخ افاد شیخ الہند رحمہ اللہ فی تراجمہ ان الحدیث ظاہر فی بدایۃ الوحی عند الشراح وہو ظاہر والاوجہ عندی (ای عند شیخ الہند) ان مقصود الروایۃ بیان ہذہ الاوصاف الجلیلۃ التی تدل علی انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان بخلقتہ جامعا للملکات الفاضلۃ والاخلاق الحمیدۃ والافعال الحسنۃ التی ہی مبدا الوحی ومنشا النبوۃ قلت والاوجہ عندی ان ہذہ الصفات التی ذکرتہا خدیجۃ رضی اللہ عنہا فی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی التی ذکرہا ابن الدغنۃ فی ابی بکر الصدیق رضی اللہ تعالی عنہ عند مہاجرتہ الی الحبشۃ وہی اصرح دلیل علی حصول النسبۃ الاتحادیۃ لابی بکر مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکان قلبہ علی قلبہ صلی اللہ علیہ وسلم سواء وہی کانت موجبۃ لاتصال خلافتہ بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم کما ذکر شئی من ذلک فی ہامش اللامع فی کتاب الشروط فی عمرۃ الحدیبیۃ عند قول ابی بکر فاستمسک بغرزہ والبسط منہ فی جزء ثمرات النبی صلی اللہ علیہ وسلم تحت ہذا القول۔

ص۳ **وتکسب المعدوم** الکسب قد یتعدی الی مفعول کقولہ کسبت المال وقد یتعدی الی مفعولین کما فی کسبت غیری المال وہذا من قبیل الثانی وروی من الافعال فلا اشکال وفی ہامش الہندیۃ عن الکرمانی والعینی قولہ تکسب بفتح التاء وہو المشہور الصحیح فی الروایۃ والمعروف فی اللغۃ وروی بضمہا وفی معنی المضموم قولان اصحہا ان معناہ تکسب غیرک المعدوم ای تعطیہ لہ تبرعا ثانیہما تعطی الناس ما لا یجدونہ عند غیرک من معدومات الفوائد ومکارم الاخلاق یقال کسبت مالا واکسبت غیری وفی معنی المفتوح قولان اصحہما ان معناہ کمعنی المضموم ویقال کسبت الرجل مالا واکسبتہ مالا والاول افصح واشہر والثانی ان معناہ تکسب المال وتصیب منہ ما یعجز غیرک عن تحصیلہ ثم تجود بہ وتنفقہ فی وجوہ المکارم وقیل المعدوم عبارۃ عن الرجل المحتاج العاجز عن الکسب لکونہ کالمعدوم المیت حیث لم یتصرف فی المعیشۃ اہ

ص۳ **علی نوائب الحق** قال القسطلانی النوائب تکون فی الخیر والباطل ولذا قیدہ بالحق او اشارۃ الی النوائب السماویۃ فان الاعانۃ فیہا تکون مشکلۃ ومن یعین فیما یکون فی نوائب الدنیا اشد اعانۃ

ص۳ **ابن عم خدیجۃ** بالنصب بدلا عن ورقۃ ویجب کتابۃ الف ابن کذا فی القسطلانی وقولہ ابن عم ہکذا فی التفسیر فی روایۃ ابی ذر الہروی وفی روایۃ غیرہ یا عم بحذف الابن وکذا فی مسلم ای عم بحذف لفظ ابن وجمع بینہما النووی بالتعدد واستبعدہ الحافظ ابن حجر لاتحاد مخرج الحدیث ومال الی ان الروایۃ بحذف الابن وہم وقال الزرقانی فی شرح المواہب عندی انہا قالت ابن عم علی حذف حرف لنداء فتصحفت ابن بای اہ قلت وہذا انما یتمشی فی روایۃ مسلم بلفظ ای عم واما روایۃ البخاری فبلفظ یا عم واللہ اعلم۔

ص۳ **وکان یکتب الکتاب** بیان لمہارتہ وغایۃ اطلاعہ علی مرادات الکتب حتی انہ کان یترجمہا الی آخر ما بسط فی اللامع وہامشہ ولا یذہب علیک ان فی متن النسخۃ الہندیۃ وکان یکتب الکتاب العبرانی فیکتب الانجیل بالعبرانیۃ وفی نسخۃ الحاشیۃ بدل بالعبرانیۃ بالعربیۃ وہو کذلک فی کتاب التفسیر ولا تعارض بین النسختین لانہ کان یقدر علی اللسانین

ص۳ **الناموس** بمعنی الجاسوس وفرق بعضہم بان الاول صاحب سر الخیر والثانی صاحب سر الشر کما بسط فی اللامع قال البخاری فی کتاب الانبیاء الناموس صاحب السر الذی یطلعہ بما یسترہ عن غیرہ اہ۔

ص۳ نزل اللہ علی موسی ولم یقل علی عیسی مع کونہ نصرانیا لان کتاب موسی علیہ السلام مشتمل علی الاحکام الکثیرۃ کما نبینا بخلاف کتاب عیسی علیہ السلام فانہ امثال وایضا لان نبوۃ موسی مسلمۃ عند الیہود والنصاری معا بخلاف نبوۃ عیسی علیہ السلام فانہ ینکرہا کثیر من الیہود کذا فی القسطلانی ویشکل علیہ ان ورقۃ لم یکن نبیا فکیف علم بہذہ الامور ویمکن التفصی عنہ بانہ علم من الکتب السابقۃ وہذا ظاہر فی انہ اقر بنبوتہ علیہ الصلوۃ والسلام ولکنہ مات قبل الدعوۃ فیکون مثل بحیرا لکن فی اثبات صحبتہ نظر ثم ذکر الروایات الدالۃ علی اسلامہ وانہ اول مومن وہکذا ذکر الاختلاف العینی وبسط الروایات فی اسلامہ مع الکلام علیہ وذکرہ الحافظ فی القسم الاول من الاصابۃ وقال الحافظ خرج ورقۃ وزید بن عمرو بن نفیل الی الشام لما کرہا عبادۃ الاوثان فتنصر ورقۃ وسیاتی ذکر زید فی المناقب اہ

ص۳ **بمثل ما جئت بہ** عبرہ بالماضی للتیقن

ص۳ **توفی ورقۃ** بمکۃ بعد البعث بقلیل ولا یصح ما قال الواقدی انہ خرج الی الشام فلما بلغہ انہ علیہ الصلوۃ والسلام امر بالقتال رجع لینصرہ حتی اذا کان ببلاد لخم وجذام اخذوہ فقتلوہ کذا فی القسطلانی

ص۳ **وفتر الوحی** واختلف فی مدۃ الفترۃ علی اربعۃ اقوال فقیل سنتان وقیل سنتان ونصف وقیل ثلاث سنین واختار الحافظ ابن حجر انہا کانت ایاما ثم الذی نزل بعد الفترۃ المدثر کما فی الصحیحین ووقع عند ابن اسحاق انہ الضحی وفیہ نظر فانہا نزلت بعد فترۃ اخری کانت لیلتین او ثلثا کما ہو مصرح فی تفسیر البخاری وغیرہ وانما فتر مدۃ کذا لیتدبر فی مقتضی الآیات المنزلۃ مع ما فی التاخیر من الازدیاد بالاشواق وفی التتابع من تواتر الکلفۃ علیہ فلو تتابع من اول الامر ربما ادی الی ہلاکہ کما بسط فی اللامع وہامشہ۔

ص۳ **قال ابن شہاب** اخبرنی عروۃ بما سبق واخبرنی ابو سلمۃ بما یاتی فہو عطف علی اخبرنی المقدم

ص۳ **تابعہ عبد اللہ بن یوسف** الضمیر یرجع الی یحیی بن بکیر ای عبد اللہ بن یوسف وابو صالح تابعا یحیی بن بکیر فی الروایۃ عن اللیث فرواہ عن اللیث ثلاثۃ یحیی وعبد اللہ وابو صالح قولہ وتابعہ ہلال ای تابع عقیل بن خالد ہلال بن رداد عن ابن شہاب فالاولی متابعۃ تامۃ والثانیۃ ناقصۃ والمتابعۃ ان کانت فی اول السند تسمی تامۃ وہی اقوی وان کانت فی اثناء السند تسمی ناقصۃ قال النووی ومما یحتاج الیہ المعتنی بصحیح البخاری فائدۃ تنبہ علیہا وانہ تارۃ یقول تابعہ مالک عن ایوب وتارۃ یقول تابعہ مالک ولا یزید فاذا قال مالک عن ایوب فظاہر واما اذا اقتصر علی تابعہ مالک فلا یعرف لمن المتابعۃ الا من یعرف طبقات الرواۃ ومراتبہم وقال الکرمانی فعلی ہذا لا یعلم ان عبد اللہ یروی عن اللیث او غیرہ قلت الطریقۃ فی ہذا ان تنظر طبقۃ المتابع بکسر الباء فتجعلہ متابعا لمن ہو فی طبقتہ بحیث یکون صالحا لذلک کذا فی العینی اہ من ہامش الہندیۃ وبسط النووی فی شرح ہذا الموضع انواع المتابعۃ۔

ص۳ **کان مما یحرک** شفتیہ والحروف کلہا لیست بشفویۃ فکان حقہ مما یحرک لسانہ من قبیل ارادۃ الکل

بذکرالبعض او من باب الاکتفاء والاوجہ عندی ان تحریکہما ظاہر بخلاف تحریک للسان وسیاتی فی التفسیر وکان مما یحرک بہ لسانہ وشفتیہ بذکرہما معا فلا اشکال اذن

ص۲ **قال ابن عباس فانا احرکہما** الخ یشکل ان مولد ابن عباس قبل الہجرۃ بثلاث سنین والآیۃ فی بدء النزول کما یدل علیہ تبویب البخاری ولذا لم یقل ابن عباس لفظ کما رأیت کما قال سعید بن جبیر ویحتمل انہ اخبرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم او احد من الصحابۃ کذا فی القسطلانی والاوجہ عندی الثانی وقال النووی فیہ انہ یستحب للمعلم ان یمثل للمتعلم بالفعل ویریہ الصورۃ بفعلہ اذا کان فیہ زیادۃ بیان علی الوصف بالقول اھ

ص۲ **لا تحرک بہ لسانک** لا منافاۃ بینہ وبین ما تقدم من قول ابن عباس رضی اللہ عنہ کان یحرک شفتیہ کما بسطہ القسطلانی تبعاً للفتح والکرمانی والعینی والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان الثانی بیان لنہی قراءتہ صلی اللہ علیہ وسلم مع جبرئیل علیہ السلام والقراءۃ تکون باللسان والاول کان بیانا لرویۃ القراءۃ والرؤیۃ مما یتعلق بالشفتین کما تقدم

ص۲ **جمعہ لک فی صدرک** وعند الفلاسفۃ الحافظۃ فی الدماغ وعند المتکلمین والاصولیین منبع الکل القلب کذا افادہ شیخ الاسلام المدنی فی بعض تقاریرہ وفی ازالۃ الخفاء ان جمعہ فی الصدر تعقۃ من ابن عباس رضی اللہ عنہ والوجہ عندی انہ اشارۃ الی جمیع القرآن فی المصاحف اھ ویؤیدہ ما اخرجہ الطبری عن قتادۃ ان معنی جمعہ تالیفہ

ص۲ **ثم ان علینا بیانہ** وفسرہ غیر ابن عباس ببیان ما اشکل من معانیہ وکان علیہ السلام یسأل جبرئیل عما اشکل علیہ فی اثناء القراءۃ فقال ذلک وفی لفظ ثم دلیل للجمہور علی جواز تاخیر البیان عن وقت الخطاب وتعقب بان المراد تمام القرآن للضمیر ولیس کلہ بمجمل فالمراد الظہور ثم تعقب علیہ بان قولہ بیانہ جنس مضاف فیعم جمیع اصنافہ من اظہارہ وتبیین احکامہ وما یتعلق بہا من تخصیص وتقیید ونسخ وغیر ذلک وہذہ المسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ بسطہا اصحاب الاصول وفی التحریر وشرحہ التقریر انہ یجوز تاخیر البیان عن وقت الخطاب الی الحاجۃ عند الجمہور منہم اصحابنا والمالکیۃ واکثر الشافعیۃ واختارہ الرازی وابن الحاجب وعن الحنابلۃ وعبد الجبار الجبائی وابنہ وبعض الشافعیۃ کابی اسحاق المروزی والقاضی ابی حامد منعہ اھ کذا فی القسطلانی والحاصل ان الاول جمعہ فی صدرک والثانی تلاوتہ والثالث توضیحہ کذا فی القسطلانی وابن کثیر۔ والمناسبۃ بجزء الترجمۃ وہو الوحی ظاہر وبالبدء لان حالہ ہذا کان فی البدء قبل نزول ہذہ الآیۃ وعلی اصل شیخ الہند کونہ عز اسمہ محافظاً للفظہ وبیانہ ظاہر فی عظمتہ وکتب حضرۃ شیخ الہند فی تراجمہ ما تعریبہ انہ یستفاد من الحدیث عدۃ امور مہمۃ منہا اتیان جبرئیل علیہ السلام بالوحی علیہ وکون الشدۃ علیہ صلی اللہ علیہ وسلم عند نزول الوحی حتی انہ علیہ الصلوۃ والسلام کان یقرأ بنفسہ مع جبرئیل علیہ السلام للشدۃ المذکورۃ وبذل جہدہ صلی اللہ علیہ وسلم لضبط الوحی وقد تکفل الباری عز اسمہ بفضلہ ورحمتہ جمعہ وقرآنہ فقال ان علینا جمعہ وقرآنہ فسہل الامر وارتفع خوف السہو والخطأ والنسیان عنہ صلی اللہ علیہ وسلم فحصل بذلک الاطمینان لہ علیہ الصلاۃ والسلام وعلم بان الذات المقدسۃ المبدأ للوحی ہی المتکفلۃ بحفظہ فحصل الاعتماد الکلی علی الوحی اھ قلت قال عز اسمہ انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون

ص۲ **ان علینا جمعہ** ای فی صدرک **وقرآنہ** ای قراءتک ایاہ وجریانہ علی لسانک۔

ص۲ **فاذا قرأناہ** ای علیک بقراءۃ جبرئیل علیہ السلام **فاتبع قرآنہ** ای استمع قراءتہ

ص۲ **ح** فیہ ستۃ اقوال علی ما تفحصت وبسطت فی مقدمۃ الاوجز مرجعہا الی قولین الاول انہ خاء معجمۃ والآخر انہ حاء مہملۃ وعلی الاول احتمالان احدہما اشارۃ الی آخر الحدیث فہو مخفف من الخ وثانیہما اشارۃ الی قولہ لسند آخر وعلی الآخر فاربعۃ اقوال الاول انہ رمز الصحۃ یکتب دقیقا لئلا یلتبس بالعبارۃ ودفعا لما یتوہم ان حدیث ہذا الاسناد سقط والثانی انہ ماخوذ من التحویل والثالث من الحائل والرابع اشارۃ الی قولہم الحدیث والمعروف عند المحدثین انہ اذا انتہی القاری الی ہذا الموقع یقول حاء بفتح الحاء المہملۃ ویستمر فی قراءۃ ما بعدہا اھ مختصراً قال الحافظ فی باب ظلم دون ظلم ہکذا وقع فی النسخ صورۃ ح فان کان من اصل التصنیف فہی مہملۃ ماخوذ من التحویل علی المختار وان کانت مزیدۃ من بعض الرواۃ فیحتمل ان تکون مہملۃ کذلک او معجمۃ ماخوذۃ من البخاری لانہا رمزہ ای قال البخاری وحدثنی اھ قلت ما افادہ الحافظ یختص بما وقع فی البخاری **ومعمر نحوہ** والحاصل ان عبد اللہ بن المبارک حدث عنہ عبدان عن یونس وحدہ وحدث عنہ بشر عن یونس ومعمر معاً اما باللفظ فعن یونس واما بالمعنی فعن معمر یعنی ان فی لفظ نحوہ اشارۃ الی اختلاف بینہما فی اللفظ وہذا علی ما ہو المعروف عند اہل الاصول انہم یقولون مثلہ اذا اتفق الحدیثان فی اللفظ ونحوہ اذا اتفقا فی المعنی الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

ص۲ **اجود الناس** ولا ینافی ہذا فقرہ علیہ الصلوۃ والسلام لان فقرہ کان لشدۃ جودہ ولا یاتیہ شیٔ الا یجود بہ

ص۲ **وکان اجود ما یکون** حال کونہ فی رمضان برفع اجود اسم کان وما مصدریۃ ای اجود اکوانہ وفی رمضان سد مسد الخبر او اجود مبتدأ مضاف الی المصدر وفی رمضان خبرہ والجملۃ خبر کان واسمہ الضمیر الیہ صلی اللہ علیہ وسلم او بنصب اجود خبر کان واسمہ الضمیر الیہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کذا فی القسطلانی قال الطیبی فیہ تخصیص بعد تخصیص للترقی الاول جودہ علی سائر الناس الثانی جودہ فی رمضان علی جودہ فی غیرہ الثالث جودہ عند لقاء جبرئیل

فیدارسہ القرآن والحکمۃ فیہ یکون سنۃ فی عرض القرآن علی من ہو احفظ منہ کذا فی القسطلانی واختلف فی انہ کان یدارس کل القرآن او حسبما نزل والاوجہ عندی الثانی والبسط فی ہامش اللامع ثم الترجمۃ لعظمۃ الوحی من المدارسۃ واضح واما علی ظاہر الترجمۃ من البدء فلا یبعد ان یکون اشارۃ الی البدء الزمانی بانہ کان فی رمضان اذ یقولون بان اول نزول جبرئیل فی غار حراء کان فی السابع عشر من رمضان ولا یذہب علیک ان للکلام الالٰہی مناسبۃ خاصۃ بشہر رمضان ولذا یقولون ان صحف ابراہیم علیہ السلام نزلت فی غرۃ رمضان او فی الثالث منہ واعطی داؤد علیہ السلام الزبور فی الثامن عشر او الثانی عشر من رمضان واعطی موسی التوراۃ فی السادس منہ واعطی عیسی علیہ السلام الانجیل فی الثانی عشر او فی الثالث عشر کما ذکرت فی رسالتی فضائل رمضان باللسان الاردویۃ قال الحافظ اخرج احمد والبیہقی فی الشعب عن واثلۃ بن الاسقع رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال انزلت التوراۃ لست مضین من رمضان والانجیل لثلث عشر خلت منہ والزبور لثمان عشرۃ خلت منہ والقرآن لاربع وعشرین خلت من شہر رمضان وہکذا نقلہ السیوطی فی الاتقان عن الحافظ وزاد فی روایۃ وصحف ابراہیم لاول لیلۃ قال السیوطی لکن یشکل علی ہذا ما اشتہر من انہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث فی شہر ربیع ویجاب عن ہذا بما ذکروہ انہ نبئ اولا بالرؤیا فی شہر مولدہ ثم کانت مدتہا ستۃ اشہر ثم اوحی الیہ فی الیقظۃ ذکرہ البیہقی وغیرہ اھ وفی تراجم شیخ الہند ان حدیث ابن عباس فی مدارستہ صلی اللہ علیہ وسلم مع جبرئیل فی شہر رمضان الذی ہو افضل الشہور یظہر منہ اختصاص واضح بالوحی برمضان ویناسب قولہ تعالی شہر رمضان الذی انزل فیہ القرآن فکان المصنف اشار بہ الی البدء الزمانی للوحی وانہ فی رمضان کما قد ورد ذلک فی بعض الروایات التی لیست علی شرط المؤلف وعلم من قولہ کان اجود بالخیر وکان اجود ما یکون فی رمضان ان کمالاتہ صلی اللہ علیہ وسلم کانت تتزاید کثیرا عند نزول الوحی حتی تتعدی منافعہا الی غیرہ ویظہر من جمیع ہذہ الامور عظمۃ الوحی وبرکتہ اھ

ص۲ **من الریح المرسلۃ** قال فی اللامع والفضیلۃ علیہا فی انہا لا تبقی ولا تذر شیئا اتت علیہ فکذلک کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یبقی شیئا مما ہو فی ملکہ

ص۲ **ان ہرقل** بکسر الہاء وفتح الراء وسکون القاف علی المشہور ویقال ایضا بکسر الہاء والقاف وسکون الراء اسم علم لہ فہو غیر منصرف للعلمیۃ والعجمیۃ وہو صاحب حروب الشام ملک حدی وثلثین سنۃ وفی ملکہ مات النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولقبہ قیصر وکذا کل من ملک الروم یقال لہ قیصر کما ان ملک فارس یسمی کسری وملک الحبشۃ بالنجاشی وملک الترک خاقان وملک القبط بفرعون وملک مصر بالعزیز وملک حمیر تبع اھ کذا فی ہامش اللامع عن الکرمانی وزاد العینی القابا اخر کثیرۃ لسلاطین الاقطار واختلف فی اسلام ہرقل فالجمہور علی انہ آثر الملک علی الایمان وقد غزا موتۃ سنۃ ثمان من الہجرۃ وکتب الیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم من تبوک ولم یسلم وذہب بعضہم منہم صاحب الاستیعاب الی انہ اسلم ولم یظہرہ للخوف علی نفسہ والبسط فی ہامش اللامع وہل ہو الذی فتح علیہ فی زمن عمر رضی اللہ عنہ فقیل نعم وقیل بل ہو حفیدہ وذکر البخاری ہذا الحدیث مطولا فی ثلاثۃ مواضع ہہنا وفی کتاب الجہاد وفی باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاسلام والنبوۃ وفی التفسیر فی تفسیر قولہ تعالی قل یا اہل الکتاب تعالوا الی کلمۃ سواء الآیۃ وذکرہ فی عشرۃ مواضع مختصراً صفحاتہا فی المطبوعات الہندیۃ ہی ص۳۰ و ص۳۶۰ و ص۳۹۳ و ص۴۱۱ و ص۴۱۲ و ص۴۱۸ و ص۴۵۰ و ص۴۸۲ و ص۹۲۶ و ص۱۰۶۸ ومناسبۃ حدیث ہرقل بالباب علی ما قالہ القسطلانی لما فرغ عن بدء الوحی شرع فی اوصاف الموحی الیہ وقال ایضا فان قصتہ متضمنۃ کیفیۃ حالہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ابتداء الامر قال الحافظ فان قیل ما مناسبۃ حدیث ابی سفیان فی قصۃ ہرقل ببدء الوحی فالجواب انہا تضمنت کیفیۃ حال الناس مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلک الابتداء ولان الآیۃ المکتوبۃ الی ہرقل للدعاء الی الاسلام ملتئمۃ مع الآیۃ التی فی الترجمۃ وہی قولہ تعالی انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح الآیۃ وقال تعالی شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحاً فبان انہ اوحی الیہم کلہم ان اقیموا الدین وہو معنی قولہ تعالی سواء بیننا وبینکم الآیۃ اھ وقیل ان الاسئلۃ العشرۃ من ہرقل کلہا تناسب بدء الوحی وقیل ہذہ الاصناف المذکورۃ فی الاسئلۃ تدل علی عظمتہ صلی اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم المشعرۃ لعظمۃ الوحی الذی ارسل الیہ

ص۲ **فی رکب** کانوا ثلاثین رجلا کما فی الاکلیل للحاکم وعند ابن السکن نحو من عشرین وعند ابن ابی شیبۃ بسند صحیح الی ابن المسیب ان المغیرۃ بن شعبۃ کان منہم وتعقب بان اسلامہ عام الخندق فیبعد ان یکون حاضرا ویسکت کذا فی القسطلانی قلت ولا استبعاد عندی فان المخاطب کان اباسفیان ولم یتکلم بکذب بل یمکن ان یکون خوفہ عن الکذب متاثرا عن وجود المغیرۃ فان اباسفیان خاف علی نفسہ ان یاثر المغیرۃ عنہ الکذب

ص۲ **وہم بایلیاء** ای ہرقل وجماعتہ وایلیاء بتخفیف المثناۃ الثانیۃ ممدوداً ومقصوراً وبتشدید الیاء مقصوراً فقالوا فی ضبطہ اقوال ہو بیت المقدس کذا فی القسطلانی فان ایل فی العبرانیۃ اللہ ویاء بمعنی البیت وبسط الشیخ قدس سرہ فی اللامع فی ترتیب ہذہ الوقائع فقال وکان ہرقل نذر ان رد اللہ علیہ ملکہ من کسری ان یاتی ایلیاء فرد اللہ علیہ ملکہ فاتاہ فبینا ہو ناظر ذات لیلۃ اذ رای ما یذکر فی الروایۃ (من ظہور ملک الختان) واتفق ان بعث الیہ ملک غسان برجل فکتب ہرقل الی صاحب رومیۃ ولم یات الیہ جوابہ اذ وصل الیہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتحقق بعثتہ صلی اللہ علیہ وسلم عندہ وہذہ الثلاث وقعت لہ بایلیاء فکر راجعا الی ملکہ حتی اذا وصل حمص (وہو دار السلطنۃ) بلغہ جواب صاحب الرومیۃ تجمع ہناک حواشیہ ہکذا ینبغی ترتیب الوقائع اھ

ص۲ **فقال ابو سفیان انا اقربہم** لان عبد مناف الاب الرابع لہ وللنبی صلی اللہ علیہ وسلم کذا فی القسطلانی والفتح فانہ صخر بن حرب بن امیۃ بن عبد شمس بن عبد مناف وہو صلی اللہ علیہ وسلم بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم ابن عبد مناف قال الحافظ وسبقہ القاضی عیاض وغیرہ انما خص ہرقل الاقرب لانہ احری بالاطلاع علی امورہ ظاہرا وباطنا اکثر من غیرہ ولان الابعد لا یؤمن ان یقدح فی نسبہ بخلاف الاقرب اھ

ص۲ **ثم کان اول ما سألنی** بنصب اللام وبہ جاءت الروایۃ خبر کان واسمہ ضمیر الشأن ویحتمل ان یکون اول ما سألنی اسم مؤخر کذا فی القسطلانی وغیرہ

ص۲ **کیف نسبہ فیکم** کذا وقع السؤال والجواب عن النسب فی الجہاد ووقع فی التفسیر السؤال والجواب عن الحسب فقال کیف حسبہ فیکم قال قلت ہو فینا ذو حسب وہو غیر النسب فانہ الوجہ الذی یحصل بہ الادلاء من جہۃ الآباء والحسب ما یعد والمرء من مفاخر آبائہ ولم ار الحافظ تعرض عن الجواب والذی یترجح عندی السؤال عن النسب فان معمرا ہو الذی ذکر السؤال عن الحسب عند البخاری ومسلم واما شعیب بن ابی حمزۃ ہہنا وصالح فی الجہاد فقالا عن الزہری کیف نسبہ والاثنان اولی بالحفظ من واحد مع ان معمرا قد ینفرد عن الزہری ببعض الالفاظ ولعلہ عبر النسب بالحسب علی جہۃ الروایۃ بالمعنی فان النسب الشریف یستلزم الحسب غالباً وقد قال النووی معنی قولہ کیف حسبہ فیکم ای نسبہ وہہنا اشکال آخر ذکرہ الحافظ فقال ویستشکل الجواب لانہ لم یزد علی ما فی السؤال لان السؤال تضمن ان لہ نسبا او

حسبا والجواب كذلك واجيب بان التنوين يدل على التعظيم كانه قال هو فينا ذو نسب كبير او حسب رفيع اهـ

ص۴ **احد قط** بشد الطاء لا يستعمل الا في النفي واستعماله ههنا في الاثبات نادر وقيل ان الاستفهام يتضمن النفي اي هل قاله احداً ولم يقل احد قط كذا في القسطلاني

ص۴ **بل ضعفاؤهم** وتخصيص الشرف ههنا باعتبار النخوة لئلا يخرج نحو العمرين وحمزة وغيرهم وتعقبه العيني بان العمرين رضي الله عنهما وحمزة رضي الله عنه كانوا من اهل النخوة فقول ابي سفيان مبني على الغالب كذا في القسطلاني.

ص۴ **سخطة لدينه** يخرج منه من ارتد لحظ نفس كعبيد الله بن جحش كذا في القسطلاني وبسط الشيخ الكلام عليه في اللامع.

ص۴ **ولم تمكني كلمة ان ادخل فيها شيئا** اي انتقصه به على ان التنقيص ههنا امر نسبي لان من يقطع بعدم غدره ارفع رتبة ممن يجوز الوقوع عنه في الجملة وقد كان معروفا عندهم بالاستقراء من عادته انه لا يغدر.

ص۴ **سجال** بالكسر جمع سجل وهو الدلو الكبير اي نوبة ونوبة

ص۴ **ينال منا وننال منه** اي يصيب منا ونصيب منه قال البلقيني فيه ايضا دسيسة لانه لم ينل منه ذلك غاية ما فيه قتل بعض الصحابة في احد وتعقبه الحافظ بان الوقائع قبل ذلك ثلاثة بدر واحد والخندق واصاب المسلمون في الاول وعكسه في الثاني واصيب قليل من الفريقين في الثالث فصح قول ابي سفيان اهـ

ص۴ **يطلب ملك ابيه** بالافراد ههنا وسياتي في التفسير ملك آبائه فافراد الاب ههنا على الجنسية او لكون من يطلب ملك ابيه اعذر كذا في القسطلاني

ص۴ **وهم اتباع الرسل** يؤيد قوله تعالى قالوا انؤمن لك واتبعك الارذلون كذا في القسطلاني.

ص۴ **وكذلك الرسل لا تغدر** لانها لا تطلب حظ الدنيا الذي لا يبالي طالبه بالغدر بخلاف من طلب الآخرة ولم يعرج على الدسيسة التي دسها ابو سفيان قاله الحافظ وترك ههنا السؤال العاشر وجوابه وسياتي في الجهاد في باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم الى الاسلام والنبوة كذا في القسطلاني قلت وهو السوال عن القتال وهو التاسع فيما مر وذكره بلفظ العاشر لان العاشر وجوده ههنا فبقي واحد فهو العاشر وبسط في هامش اللامع وجه تركه ههنا فارجع اليه لو شئت

ص۴ **فلو اعلم اني اخلص اليه** لكني اخاف ان اسلم على نفسي كما ورد كذا في القسطلاني

ص۴ **ثم دعا بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم** اي من وكل ذلك اليه ولذا عدي الى الكتاب بالباء وقال العيني الاحسن ان يقال ثم دعا من اتى بكتابه صلى الله عليه وسلم كذا في القسطلاني وكان عليه السلام ارسله مع دحية الكلبي في آخر سنة ست بعد رجوعه من الحديبية فوصل الكتاب اليه اي مبدأ محرم سنة سبع كذا في فتح الباري عن الواقدي وقال النووي كان بعث الكتاب ولقيه مع عظيم بصرى في المحرم سنة سبع من الهجرة قال السهيلي ان هرقل وضع هذا الكتاب في قصبة من ذهب تعظيما له وكانوا يتوارثونه وحكي ان ملك الافرنج في دولة الملك المنصور قلاوون الصالحي اخرج لسيف الدين قليج صندوقا مصفحا بالذهب واستخرج منه مقلمة من ذهب فاخرج منه كتابا قد زالت اكثر حروفه فقال هذا كتاب نبيكم الى جدي قيصر ما زلنا نتوارثه الى الآن واوصانا آباؤنا انه ما زال الكتاب فينا لا يزال الملك فينا فنحن نحفظه كذا في القسطلاني

ص۵ **فدفعه الى هرقل** فيه مجاز لانه ارسل به اليه صحبة عدي بن حاتم كما في رواية ابن السكن في الصحابة كذا في القسطلاني.

ص۵ **فقرأه** هرقل بنفسه او الترجمان بامره وفي مرسل محمد بن كعب القرظي عند الواقدي في هذه القصة فدعا الترجمان الذي يقرأ بالعربية فقرأه كذا في القسطلاني قلت ويؤيد الثاني ما في اول الرواية من قوله ثم دعاهم ودعا ترجمانه لانه لو كان يعرف العربية ما دعا الترجمان

ص۵ **فاذا فيه بسم الله الرحمن الرحيم من محمد** فيه استحباب تصدير الكتب بالبسملة وان كان المبعوث اليه كافرا فان قلت قد قدم سليمان عليه السلام اسمه على البسملة كما في التنزيل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم اجيب بان سليمان عليه السلام كتب اسمه عنوانا بعد ختمه كذا في القسطلاني والفتح وفيه ان السنة ان يبدأ الكتاب بنفسه وهو قول الجمهور بل حكى فيه النحاس اجماع الصحابة والحق اثبات الخلاف فيه كذا في الفتح وستاتي ترجمة المصنف في الاستيذان بمن يبدأ في الكتاب

ص۵ **عظيم الروم** ذكر المدائني ان القاري لما قرأه غضب اخو هرقل وجذب الكتاب فقال هرقل مالك فقال انه بدأ بنفسه وسماك صاحب الروم فقال هرقل انك لضعيف الراي اتريد ان ارمي بكتاب قبل ان اعلم ما فيه ان كان رسول الله فهو احق ان يبدأ بنفسه ولقد صدق انا صاحب الروم والله مالكي ومالكه كذا في القسطلاني.

ص۵ **اسلم تسلم** بكسر اللام بفتحها فيه من غاية الايجاز والبلاغة وهو من باب جوامع الكلم كذا في الكرماني وفي الفتح فيه نوع من البديع وهو الجناس الاشتقاقي اهـ

ص۵ **اثم الاريسيين** فيه اربع لغات بالهمزة وقيل بالياء المثناة التحتية المفتوحتين وعلى كليهما فقيل بياء واحدة بعد السين وقيل بيائين ولغة خامسة بكسر الهمزة وشد الراء المكسورة وياء واحدة بعد السين وهم الفلاحون وقيل غير ذلك ولا ينافي قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى لان هذا اثم التسبب كذا في القسطلاني

ص۵ **تعالوا الى كلمة سواء** استدل به على جواز كتابة الآية او الآيتين الى الكافر وتعقب بانه من قوله صلى الله عليه وسلم ورد بانه لو كان كذلك لقال فان تولوا بلفظ توليتم والوارد في الحديث فان تولوا كذا في القسطلاني والبسط في هامش اللامع

ص۵ **ابن ابي كبشة** كنية ابيه من الرضاعة

ص۵ **وكان ابن الناطور** مقولة الزهري بالسند السابق فليس بمعلق كما توهم ولا برواية عبيد الله كما توهمه آخرون ولقيه الزهري بدمشق في زمن عبد الملك بن مروان كما بسط في هامش اللامع وابن الناطور روي بالطاء المهملة والمعجمة وهو الحافظ للزرع الى آخر ما بسط في هامش اللامع

ص۵ **صاحب ايلياء** اي حاكمها **وصاحب هرقل** اي مصاحبه

ص۵ **سقف** اختلف في ضبطه اهو فعل او اسم وعلى الاول اهو من باب الافعال او التفعيل وعلى كليهما مبني للمفعول وعلى الثاني قيل هو بضم الهمزة وسكون السين وضم القاف وتخفيف الفاء وقيل بضم السين والقاف وشد الفاء منونا ووقع هذا منصوبا على الحالية ومرفوعا بانه خبر مبتدأ محذوف

ص۵ **يحدث** خبر بعد خبر كذا في حاشية الهندية

ص۵ **بطارقته** بفتح الموحدة جمع بطريق بكسر اي خواصه واهل مشورته كذا في القسطلاني

ص۵ **قد ظهر** اي غلب وهو كما قال لان في هذا الزمان كان بدأ ظهوره بصلح الحديبية ونزول انا فتحنا لك فتحا مبينا كذا في القسطلاني والفتح

ص۵ **ملك غسان** بالغين المعجمة والسين المهملة المشددة وغسان اسم ماء نزل عليه قوم من الازد فنسبوا اليه او ماء بالمشلل والملك هو الحارث بن ابي شمر وهو من جملة ملوك اليمن فاخبره بانه ظهر عنده رجل يدعي انه نبي كذا في القسطلاني وحاشية الهندية.

ص۵ **كتب هرقل الى صاحب له** يسمى ضغاطر الاسقف اظهر اسلامه وخرج على الروم فدعاهم الى الاسلام فقتلوه كذا في القسطلاني.

ص۵ **برومية** مدينة رياسة الروم

ص۵ **فلم يرم حمص** اي لم يبرح منها قال الداؤدي اي لم يصل اليها وزيفوه كذا في الفتح

ص۵ **دسكرة** بمهملتين الاولى مفتوحة والثانية ساكنة قصر حوله بيوت كذا في القسطلاني

ص۵ **فكان ذلك آخر شان هرقل** فيما يتعلق بهذه القصة او فيما يتعلق بايمانه كذا في القسطلاني وقد بسط الكلام على اسلامه في رسالتي الوقائع والدهور وتقدم ايضا اجمال الكلام عليه في اول هذا الحديث وفي هامش اللامع ههنا تنبيه مفيد بهذا اللفظ قال الحافظ رحمه الله يؤخذ للمصنف من آخر لفظ في القصة براعة الاختتام اهـ وهذا اشارة منه رحمه الله الى ما تقدم في مقدمة هذه الحاشية في خصائص البخاري ما جزم به الحافظ من ان الامام البخاري يذكر في آخر كل كتاب ما يدل على الختم ويشير الى اختتام الكتاب وذكرت هناك ان الاوجه عندي ان الامام البخاري يذكر في آخر كل كتاب ما ينبه على خاتمته ويذكره موته وههنا لفظ وذلك آخر شان هرقل كما يشير الى خاتمة الكتاب بلفظ آخر فهو اشد تنبيها الى خاتمة كل رجل بالاشارة الى آخر شان هرقل ان صدقت نيته انتفع بها والا فقد خاب وخسر اهـ

ص۵ **قال ابو عبد الله** قال الشيخ محمد حسن المكي في تقريره عن الشيخ الگنگوهي قدس سره نسخة الفربري: اهـ صاح فلفظ ابو عبد الله نسخة ابن عساكر وقد زيد في هذه النسخة نسخة الفربري المتداولة بين شيوخنا من النسخة غيره من الكاتبين كثيرا وكان حقها ان تكتب في البياض اهـ وابن عساكر وان كان من تلامذة الفربري بثلث وسائط لكن له نسخة معروفة كما ذكره الشيخ احمد علي المحدث السهارنفوري في مقدمة حاشية البخاري

ص۵ **كتاب الايمان** وتقدم في مقدمة اللامع من كلام الحافظ ابن حجر نور الله مرقده عن شيخه البلقيني المناسبة بين الكتب والابواب للجامع الصحيح فقال فيما يتعلق ببدء الوحي ما تقدم في محله ثم قال وقدم الوحي لانه منبع الخيرات وبه قامت الشرائع وجاءت الرسالات ومنه عرف الايمان والعلوم وكان اوله الى النبي صلى الله عليه وسلم بما يقتضي الايمان من القراءة والربوبية وخلق الانسان فذكر بعده كتاب الايمان والعلوم وكان الايمان اشرف العلوم فعقبه بكتاب العلم. والايمان بكسر الهمزة لغة التصديق وهو الاذعان اي اذعان لحكم المخبر وقبوله وجعله صادقا وشرعا التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم فهو كانه افعال من الامن اي جعل غيره في الامن من التكذيب ثم استعمل في التصديق مطلقا قال عز اسمه في قصة اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وفي الشرع التصديق بما جاءت به الشريعة ثم قال الامام ان الايمان عمل القلب واللسان معا والاقرار ركن او شرط وهو المنصوص عن الامام الاعظم واليه ذهب الاشعري في اصح الروايتين وهو المنقول عن الماتريدي والمعروف عن الشافعي والمحدثين انه مركب من التصديق والاقرار والعمل والخلاف لفظي بين اهل السنة بخلاف المرجئة والخوارج كما في هامش اللامع وحاصل ما في هامش اللامع ان فيه اربعة مذاهب اهل السنة وقد تقدم والمرجئة فقالوا هو اعتقاد ونطق فقط والخوارج وقالوا ان الاعمال اجزاء لحقيقة الايمان داخلة في ماهيته واذا فات الجزء فات الكل وبعض المعتزلة القائلون ان الفاسق لا مؤمن ولا كافر والبسط في هامش اللامع

ص۵ **بسم الله الرحمن الرحيم** قد يكتب قبل الكتاب وقد يكتب بعده وقد يكتب في غير محله اي في اثناء الكتاب والوجه في ذلك ان الامام البخاري حين يكتب هذا الكتاب كان يكتب ويكتب فاذا وقف عن الكتابة بسبب المرض او غيره من الاعذار تركها ثم اذا شرع في الكتابة بعد التوقفة كتب البسملة هذا هو المنقول عن المشائخ وان كان ضعيفا اهـ كذا في حاشية اللامع من تقرير مولانا محمد حسن المكي عن الشيخ الگنگوهي قدس سره وفيه ايضا قلت ولم يحصل بعد وجه الضعف فان المنقول عن الاساتذة يزيل الاشكال المعروف ان الامام طالما يذكر البسملة فيما بين الابواب المسلسلة من كتاب واحد كما في ابواب التهجد كتب البسملة قبل باب فضل الصلوة في مسجد مكة والمدينة وبعد ذلك بيسير كتب البسملة على باب استعانة اليد في الصلاة وليسا بكتابين مستقلين وسياتي ذلك في كلام الشيخ قدس سره في اللامع على باب فضل استقبال القبلة وتقدم في مقدمة اللامع في خصائص الكتاب ولعل وجه الضعف اختلاف النسخ في ذكر البسملة وحذفها لكن اختلاف النسخ موجود في غير البسملة من الابواب والتراجم وغير ذلك نعم يبقى الاشكال في انه قد يكتب البسملة قبل الكتاب وتارة بعده كما ههنا وسياتي جوابه في كلام القسطلاني. قال القسطلاني ولما

فرغ المؤلف من باب الوحی الذی ہو کالمقدمۃ لہذا الکتاب الجامع شرع یذکر المقاصد الدینیۃ وبدأ منہا بالایمان لانہ اصل الامر کلہ لان الباقی مبنی علیہ ومشروط بہ وہو اول واجب علی المکلف فقال مبتدئاً بسم اللہ الرحمن الرحیم کاکثر کتب ہذا الجامع تبرکاً وزیادۃ فی الاعتناء بالتمسک بالسنۃ واختلفت الروایات فی تقدیمہا بناءً علی کتاب او تاخیرہ عنہ ولکل وجہ ووجہ الثانی بانہ جعل الترجمۃ قائمۃ مقام تسمیۃ السورۃ ووجہ الاول ظاہر اھ

ص۲۴ **باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بنی الاسلام علی خمس** الخ المعروف علی الالسن ان ہذہ الابواب کلہا رد علی الحنفیۃ القائلین ببساطۃ الایمان بخلاف المحدثین والجمہور القائلین بترکیبہ وہذا لیس بصحیح فانہ لاخلاف بین اہل السنۃ فی ہذہ المسئلۃ اصلاً ولذا قال مولانا الشاہ ولی اللہ الدہلوی فی تراجمہ اضطرب کلام الشراح فی بیان غرض القدماء من المحدثین فی مسألۃ الایمان وذلک انہم حکموا بان من صدق بقلبہ واقر بلسانہ ولم یعمل عملاً قط فہو مؤمن وحکموا بان الاعمال من الایمان فاشکل علیہم ان الکل لایوجد بدون الجزء وافاد مولانا شیخ الہند قدس سرہ فی تراجمہ ان فی المسألۃ ثلاثۃ مذاہب احدہا ان الاعمال اجزاء حقیقۃ للایمان واذا فات الجزء فات الکل وہذا مذہب الخوارج والمعتزلۃ وثانیہا ان لاعلاقۃ بین الایمان والاعمال والایمان قول فقط بلا عمل وہذا مذہب المرجئۃ والثالث مذہب اہل السنۃ والجماعۃ ان الاعمال خارجۃ عن حقیقۃ الایمان داخلۃ فی کمالہ کاجزاء الانسان من الجوارح وما حکوا من الخلاف بین اہل السنۃ مبنی علی الخلاف اللفظی اھ وفی الحاشیۃ الہندیۃ نقل عن الشافعی انہ قال الایمان ہو التصدیق والاقرار والعمل فالمخل بالاول وحدہ منافق وبالثانی وحدہ کافر وبالثالث وحدہ فاسق ینجو من الخلود فی النار ویدخل الجنۃ قال الامام ہذا فی غایۃ الصعوبۃ لان العمل اذا کان رکنا لایتحقق الایمان بدونہ فغیر المؤمن کیف یخرج من النار اجیب عن ہذا بان الایمان قد جاء بمعنی اصل الایمان کما فی قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام الایمان ان تؤمن باللہ وملائکتہ الحدیث وقد جاء بمعنی الایمان الکامل وہو المقرون بالعمل کما فی حدیث وفد عبد القیس والایمان بہذا المعنی الثانی ہو المراد بالایمان المنفی فی قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام لایزنی الزانی حین یزنی وہو مؤمن الحدیث فالخلاف لفظی راجع الی تفسیر الایمان ولاخلاف فی المعنی فان الایمان المنجی من دخول النار ہو الثانی باتفاق جمیع المسلمین والایمان المنجی من الخلود فی النار ہو الاول باتفاق اہل السنۃ خلافاً للمعتزلۃ والخوارج ویدل علی ذلک حدیث ابی ذر رضی اللہ عنہ مامن عبد قال لاالٰہ الا اللہ ثم مات علی ذلک الا دخل الجنۃ قلت وان زنی وان سرق قال صلی اللہ علیہ وسلم وان زنی وان سرق الحدیث وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم یخرج من النار من کان فی قلبہ مثقال ذرۃ من الایمان فبہذا یندفع الاشکال ویجمع الاقوال اھ ملتقط من العینی . فغرض المصنف بہذہ الابواب الرد علی ہذین الفریقین ای المرجئۃ والخوارج وافاد فی اللامع وتراجم شیخ الہند ان المصنف بسط فی الرد علی المرجئۃ فی ہذہ الابواب اشد البسط وان اشار فی بعضہا الی رد الخوارج ایضاً لما ان عقائد المرجئۃ تسد ابواب الاعمال بالکلیۃ وزاد الشیخ الگنگوہی فی اللامع بان غرض المصنف بہذہ الابواب الرد علی المرجئۃ القائلین بانہ لایضر الاسلام معصیۃ والمعتزلۃ المثبتین منزلۃ بین المؤمن والکافر وصرح فی شرح البخاری للنووی ان غرض المصنف من ہذہ الابواب کلہا الرد علی المرجئۃ فان مذہب جمیع اہل السنۃ من سلف الامۃ وخلفہا ان الایمان قول وعمل الی ان قال فالحاصل ان الذی علیہ اہل السنۃ او جمہورہم ان من صدق بقلبہ ونطق بلسانہ بالتوحید لکن قصر فی الاعمال کترک الصلوٰۃ وشرب الخمر لایکون کافراً خارجاً من الملۃ بل ہو فاسق اھ

ص۲۴ **وہو قول وفعل** المراد بالفعل مایعم فعل القلب والجوارح ویمکن ارادۃ فعل الجوارح فقط وعلی ہذا فترک التصدیق فی الذکر لاتفاق العلماء علی اعتبارہ فی الایمان کذا فی اللامع وبسط الکلام علی ذلک فی ہامش اللامع وفیہ وفی روایۃ الکشمیہنی قول وعمل وہو اللفظ الوارد عن السلف وذکر فی فیض الباری بہذا الکلام شروحاً اربعۃ الاول مافہمہ عامۃ ارباب التصانیف ان الایمان مرکب من القول والعمل فالمخل بہما کافر والمخل بالتصدیق فقط منافق والمخل بالعمل فاسق والثانی ان الایمان تصدیق یظہرہ اللسان والجوارح وحاصلہ انہ التصدیق المساعد بالقول والعمل وحینئذ لایکون الایمان الا التصدیق فقط ویبقی القول والعمل ساعداً ومساعداً بالایمان لاجزء لہ فالتصدیق الذی یخلو عن الاقرار والعمل کانہ لیس بتصدیق والثالث ان التصدیق منسحب علی القلب والجوارح فتصدیق القلب ہو التصدیق الباطنی المسمی بالایمان وتصدیق الجوارح یسمی عملاً واخلاقاً فالشیٔ واحد من ہناک الی ہہنا ویختلف الاسامی باختلاف المواطن فالایمان علی اللسان قول وعلی الجوارح عمل والرابع ان الایمان اسم للتصدیق الذی یعقبہ القول والعمل فینبغی اولاً ان یصدق ثم یقر ثم یعمل فکان القول والعمل من مقتضیات الایمان اھ ملخصاً

ص۲۴ **ویزید وینقص** قال الشیخ العارف المحدث الگنگوہی فی اللامع وزیادۃ الایمان فی الروایات والآیات عندنا محمول علی زیادۃ المؤمن بہ او علی زیادۃ مراتب الایقان وکیفیات التصدیق لانفسہ لانہ شیٔ بسیط وبسط الکلام علی ذلک فی ہامش اللامع وما افادہ الشیخ قدس سرہ من قولہ مراتب الایقان وکیفیات التصدیق ہو بعینہ مااختارہ السلف من الزیادۃ والنقصان واجاد الامام الربانی المجدد للالف الثانی کلاماً انیقاً فی مکتوباتہ الشریفۃ نوردہ بنصہ تبرکاً بلفظہ قال در زیادتی ونقصان ایمان علماء را اختلاف است امام اعظم کوفی رضی اللہ عنہ می فرماید الایمان لایزید ولاینقص، وامام شافعی رحمہ اللہ سبحانہ می فرماید کہ یزید وینقص وشک نیست کہ ایمان عبارۃ از تصدیق ویقین قلبی است کہ زیادتی ونقصان را درانجا گنجائش نیست وآنچہ قبول زیادتی ونقصان کند داخل دائرۂ ظن است نہ یقین غایۃ مافی الباب تیان اعمال صالحہ انجلاء آں یقین می فرماید واعمال غیر صالحہ آں یقین را مکدر می سازد پس زیادتی ونقصان باعتبار اعمال در انجلاء آں یقین ثابت شد نہ در نفس آں یقین جمعے یقین را منجلی وروشن یافتند زیادہ گفتند ازاں یقینی کہ آں انجلاء وروشنی ندارد گوئیا بعضے غیر منجلی یقین رایقین نہ دانستند ہماں بعض منجلی را یقین دانستہ ناقص گفتند وجمعے دیگر کہ حدت نظر داشتند دیدند کہ ایں زیادتی ونقصان راجع بصفات یقین است نہ بنفس یقین لاجرم اینہا را غیر زائد وناقص گفتند مثل آنکہ دو آئینہ برابر کہ در انجلاء ونورانیت تفاوت دارند شخصے بیند آئینۂ را کہ انجلاء زیادہ دارد ونمایندگی درو بیشتر است گوید کہ ایں آئینہ زیادہ است از آئینۂ دیگر کہ آں انجلاء ونمایندگی ندارد وشخصے دیگر گوید

کہ دو آئینہ است بیس نظر شخص ثانی صائب است وتحقیقت شی نافذ ونظر شخص اول مقصور بظاہر است واز صفت بذات نرفتہ ویرفع اللہ الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات ازیں تحقیق کہ ایں فقیر باظہار آں موفق شدہ نزاع مخالفاں کہ بر عدم زیادتی ونقصان ایمان نمودہ اند زائل گشت وایمان عامۂ مؤمناں درجمیع وجوہ مثل ایمان انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات نشد زیراکہ ایمان انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات کہ تمام منجلی ونورانی است ثمرات ونتائج باضعاف زیادہ دارد از ایمان عامۂ مؤمناں کہ ظلمات وکدورات دارد علی تفاوت درجاتہم وہمچنیں ایمان ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہ در وزن زیادہ از ایمان امت است باعتبار انجلاء ونورانیت باید دانست وزیادتی را راجع بصفات کاملہ باید ساخت نمی بینی کہ انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات با عامۂ در نفس انسانیت برابر اند ودر حقیقت وذات ہمہ متحد تفاضل باعتبار صفات کاملہ آمدہ است وآنکہ صفات کاملہ ندارد گوئیا ازاں نوع خارج است واز خواص وفضائل آں نوع محروم باوجود ایں تفاوت در نفس انسانیت زیادتی ونقصان راہ نمی یابد ونمی تواں گفت کہ انسانیت قابل زیادتی ونقصان است واللہ سبحانہ وتعالیٰ الملہم للصواب اھ

ص۲۵ **وقال تعالیٰ** فی سورۃ الفتح **لیزدادوا ایماناً مع ایمانہم**

ص۲۵ **وقال تعالیٰ** فی سورۃ الکہف **وزدناہم ہدی**

ص۲۵ **وقال تعالیٰ** فی سورۃ مریم **ویزید اللہ الذین اہتدوا ہدی**

ص۲۵ **وقال تعالیٰ** فی سورۃ محمد **والذین اہتدوا زادہم ہدی**

ص۲۵ **وقال تعالیٰ** فی سورۃ المدثر **ویزداد الذین آمنوا ایماناً**

ص۲۵ **وقال تعالیٰ** فی سورۃ البراءۃ **ایکم زادتہ ہذہ ایماناً**

ص۲۶ **وقال تعالیٰ** فی سورۃ آل عمران **فاخشوہم فزادہم**

ص۲۶ **وقال تعالیٰ** فی سورۃ الاحزاب **ومازادہم الا ایماناً**

ص۲۶ **والحب فی اللہ** لفظ حدیث رواہ ابوداؤد من حدیث ابی امامۃ واستدل بہ الامام علی الزیادۃ والنقصان لان الحب والبغض یتفاوتان کذا فی القسطلانی

ص۲۶ **وکتب عمر بن عبد العزیز** شرع فی الآثار بعد ذکر الآیات والحدیث **الی عدی بن عدی** الکندی وہو تابعی من اولاد الصحابۃ کان عامل عمر بن عبد العزیز علی الجزیرۃ ولذا کتب الیہ کذا فی ہامش اللامع

ص۲۶ **ان للایمان فرائض** ای اعمالاً مفروضۃ

ص۲۶ **وشرائع** ای عقائد دینیۃ

ص۲۶ **وحدوداً** ای منہیات ممنوعۃ

ص۲۶ **وسنناً** ای مندوبات کذا فی الفتح والقسطلانی وقال الشیخ المحدث الگنگوہی فی اللامع وظاہر ان الفرائض والشرائع لیست بنفس الایمان اذ ہو اسم للتصدیق عند الکل فلا معنی لکونہ ذا فرائض الا اذا دخل فیہ العمل ایضاً وعلی ہذا فدخول الاعمال فیہ اظہر ثم لایمکن ان یکون عمر رضی اللہ عنہ ہذا یکفر من اخل بشیٔ من الاعمال کما ہو اللازم من جعل الاعمال داخلۃ فی الایمان لما فیہ من مخالفۃ بینۃ للنصوص القطعیۃ فلم یکن مرادہ الا دخولہا فی الایمان الکامل وہو عین مرادنا

ص۲۶ **فقد استکمل الایمان** استدل بہ الامام البخاری علی الزیادۃ والنقص لایقال انہ لایدل علی ذلک بل یدل علی خلافہ اذ قال للایمان کذا وکذا فجعلہا غیر الایمان لانا نقول ان آخر کلامہ فقد استکمل یشعر الیہ کذا فی القسطلانی قلت بل ہو اصرح دلیل لمن قال ان ہذہ الامور لاستکمال الایمان وبسط الکلام علی ذلک فی ہامش اللامع وفی آخرہ قال الحافظ فالمراد انہا من المکملات لان الشارع اطلق علی مکملات الایمان ایماناً .

ص۲۶ **فسابینہا لکم** ای مفصلۃ قال القسطلانی ولیس فی ہذا تاخیر البیان عن وقت الحاجۃ اذ الحاجۃ لم تتحقق اوانہ علم انہم یعلمون مقاصدہا ولکنہ استظہر وبالغ فی نصحہم وتنبیہہم علی المقصود وعرفہم اقسام الایمان مجملاً وانہ سیذکرہا مفصلاً اذا تفرغ لہا فقد کان مشغولاً بالاہم

ص۲۶ **وقال ابراہیم** علی نبینا وعلیہ السلام کما فی سورۃ البقرۃ

ص۲۶ **ولکن لیطمئن قلبی** ای یزداد بصیرۃ لایقال ان الشک ینافی الایمان لان المراد ہہنا لیس نفی الیقین بل التمنی لعین الیقین فان المحقق بالمشاہدۃ آکد من المحقق بالعلم او یقال ان السوال لم یکن عن مجرد الاحیاء بل عن کیفیتہ کما یدل علیہ لفظ کیف وہذا ہو الذی مال الیہ صاحب روح المعانی وذکر النووی لہ اجوبۃ قال اظہرہا انہ اراد الطمانینۃ بعلم کیفیۃ الاحیاء مشاہدۃ بعد العلم بہا استدلالاً فان علم الاستدلال قد یتطرق الیہ الشکوک فی الجملۃ بخلاف علم المعاینۃ فانہ ضروری وہذا مذہب الزہری وغیرہ والثانی سأل زیادۃ الیقین وان لم یکن الاول شکاً فسأل الترقی من علم الیقین الی عین الیقین فان بین العلمین تفاوتاً قال سہل بن عبد اللہ التستری سأل کشف غطاء العیان لیزداد بنور الیقین وذکر وجہین آخرین وقال ابن الہمام فی المسایرۃ قیل فی تاویلہ طلب السید ابراہیم صلی اللہ علیہ وسلم حصول القطع بالاحیاء بطریق آخر وہو البدیہی الذی بداہتہ سبب وقوع الاحساس بہ وہذا تاویل حسن وحاصلہ انہ لما قطع بالقدرۃ علی الاحیاء اشتاق الی مشاہدۃ کیفیۃ ہذا الامر العجیب الذی جزم بثبوتہ کمن قطع بوجود دمشق ومافیہا من جنۃ یانعۃ وانہار جاریۃ فنازعتہ نفسہ فی رؤیتہا والابتہاج بمشاہدتہا فانہا لاتسکن وتطمئن حتی یحصل مناہا وکذا شانہا فی کل مطلوب مع العلم بوجودہ فلیس تلک المنازعۃ والتطلب لیحصل القطع بوجود دمشق اذ الفرض ثبوتہ وقال الکمال ابن ابی شریف وہذا التاویل یشیر الی ان المطلوب بقول السید ابراہیم صلی اللہ علیہ وسلم ولکن لیطمئن قلبی ہو سکون قلبہ عن المنازعۃ الی رؤیۃ الکیفیۃ المطلوب رؤیتہا وہو الذی اقتصر علیہ ابن عبد السلام فی جواب السوال اوالمطلوب سکونہ بحصول متمناہ من المشاہدۃ المحصلۃ للعلم البدیہی بعد العلم النظری اھ ولایقال کان المناسب

للمصنف ان يذكرها في سياق الآيات لان ہاتيک دلالتها على الزيادة صريحة بخلاف ہذه كذا في القسطلاني وكتب الشيخ قدس سره في اللامع وايرادها في غير الآيات لانها من كلام ابراہيم عليه السلام لامن امره تعالى وان كان مذكوراً في القرآن على سبيل الحكاية۔

ص وقال معاذ بن جبل كتب الشيخ قدس سره في اللامع كذلک في قول معاذ اي نزد الايمان ساعة بالمذاكرة وكذلک قول ابن مسعود فان كلها دليل على ماقصده المؤلف ولايضرنا شيئا فان الزيادة في الكيفيات سلمية

ص اجلس بنا نؤمن ساعة اي نزداد ايمانا قال النووي اي نتذاكر الخير واحكام الآخرة فان ذلک ايمان وقال ابن العربي لاتعلق له للزيادة لان معاذاً انما اراد تجديد الايمان لان العبد في اول الامر يكون مؤمنا ثم يجدد دائما وتعقبه الحافظ بان مانفاه اولا اثبته آخراً لان تجديد الايمان ايمان كذا في القسطلاني

ص وقال ابن مسعود طرف من اثر رواه الطبراني وتتمة والصبر نصف الايمان ولفظ نصف صريح في التجزية كذا في القسطلاني قلت ولايبعد ان يقال ان المصنف اشار الى كل الاثر يذكر بعضه قال الحافظ جرى المصنف على عادته في الاقتصار على مايدل بالاشارة وحذف مايدل بالصراحة اذ لفظ النصف صريح في التجزية وفي الايمان لاحمد من طريق عبدالله بن حكيم عن ابن مسعود انه كان يقول اللهم زدني ايمانا ويقينا وفقها واسناده صحيح وہذا اصرح في المقصود ولم يذكره المصنف لما اشرت اليه اھ

اليقين الايمان كله اكده بكل لدلالتها على التبعيض كذا في القسطلاني قال الشيخ العارف المحدث الگنگوہي في اللامع ان اليقين كل الايمان ففيه استدلال ان توكيد الايمان بلفظ الكل ولايوكد بالكل الا ذو اجزاء وابعاض فلزم دخول الاعمال في الايمان اذ ليس في نفس الايمان اجزاء وحمل الايمان على اليقين او عكسه ومراتب اليقين متفاوتة فلزم كون الايمان كذلک اھ

ص قال ابن عمر ہو عبدالله وہو المعروف بہذه الكنية في جملة ابناء عمر رضي الله تعالى عنه معروف بشدة اتباعه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى في الآداب۔

ص لايبلغ العبد حقيقة التقوى وفي الاثر اشارة الى ان بعض المؤمنين بلغ كنه الايمان وبعضهم لم يبلغ فثبت الزيادة والنقصان كذا في القسطلاني قال الشيخ في اللامع حقيقة التقوى فلزم ان يكون للتقوى وہو الايمان مراتب بعضها اولى بتسميتها تقوى من بعض اي وقد علم ان ادنى درجات التقوى الاتقاء عن الشرک وہو الايمان نفسه فكان اعلى درجاته اعلى درجاته اھ وفي ہامشه في بعض الروايات بدل التقوى لفظ الايمان

ص وقال مجاهد شرع لكم من الدين الخ اشار الى آية في سورة شورى شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والذي اوحينا اليک ماوصينا به ابراہيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولاتتفرقوا فيه الآية قال صاحب الجمل لكم خطاب لامة محمد صلى الله عليه وسلم وقوله والذي اوحينا اليک فيه التفات من الغيبة الى التكلم بنون العظمة كما الاعتناء بالايحاء اليه اھ وقال الشيخ في اللامع تفسير مجاهد يقتضي اتحادہما مع ماعلم من اختلاف بين الشرائع والاحكام فعلم ان الدين واحد غير ان فيه زيادة ونقصانا ويدل عليه لرواية مثلي مثل من بنى دارا فان فيه تصريحا بانه صلى الله تعالى عليه وسلم كمل من الاديان ماكان ناقصا الى آخر مابسط فيه وقال ابن الملقن في التوضيح لايظهر موافقة ہذه الآية اي المذكور في قول مجاہد للترجمة واجاب المحدث الكبير مولانا احمد على السہارنفوري في حاشية البخاري بان في آخر الآية ان اقيموا الدين والاقامة في الدين لاتتاتى الا بالايمان بما يجب تصديقه والطاعة في احكام الله تعالى كل من كان في التصديق وطاعة الاحكام اكمل كان ايمانه اكمل فبہذا تحصل المطابقة والله اعلم وسياتي شيء مما يتعلق به في ذكر قول ابن عباس ان شاء الله وبسط شيء من الكلام عليه في ہامش اللامع۔

ص يامحمد وايا ه الخ اي نوحا خصه بالذكر لانه اول من جاء بالتحريم والتحليل واول من جاء بتحريم الامہات والبنات والاخوات كذا في القسطلاني لايقال ان اياه تصحيف وقع في اصل البخاري والصواب انبياء ه كما عند عبد بن حميد وابن المنذر وغيرہما وكيف يفرد مجاہد الضمير لنوح وحده مع ان في الآية ذكر جماعة من الانبياء لانه اجيب بان نوحا افرد في الآية وبقية الانبياء عطف عليه وہم داخلون في ماوصى به نوحا في تفسير مجاہد فليس بتصحيف بل صحيح كذا في القسطلاني قلت ودعوى التصحيف للبلقيني والجواب للحافظ وغرض المصنف بذكره انه جعل الاديان كلها دينا واحداً مع ما فيها من زيادة ونقص كذا في اللامع۔

ص وقال ابن عباس في تفسير قوله تعالى في سورة برا ة لكل جعلنا منكم ايها الامم شرعة اي شريعة ومنهاجا اي طريقا واضحا في الدين يمشون عليه كذا في الجلالين قال صاحب الجمل الشريعة والمنهاج عبارة عن معنى واحد والتكرير للتاكيد والمراد بهما الدين وقال آخرون بينهما فرق لطيف وہو ان الشريعة التي امر الله بها عباده والمنهاج الطريق الواضح المؤدي الى الشريعة قال ابن عباس في تفسيرها سنة وسبيلا وقال قتادة سبيلا وسنة قال العلماء وردت آيات دالة على عدم التباين منها قوله شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا الى قوله ولاتتفرقوا ومنها دالة على حصول التباين كما في آية ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والجمع ان كل آية تدل على عدم التباين فهي محمولة على اصول الدين من الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فكل ذلک لم يختلفوا فيه الرسل والآيات الدالة على التباين محمولة على الفروع اھ وفي اللامع ولا يبعد ان يقال ان اثر ابن عباس ومجاہد في تفسير الآيتين مجموعهما حجة واحدة وحاصلها ان مجاہدا فسر آية بما حاصله اتحاد الاديان جملة وفسر ابن عباس الآية الثانية بما حاصله افتراق السنن والمناہج وليست الا الشرائع فلا يمكن الجمع بين الآيتين الا بان ہذا التفاوت في فروع الايمان وہي الاعمال فعلم ان الدين واحد غير انه ينقص حسب مافيه من نقص نقلة الاعمال ويزيد حسب زيادة الاعمال الى آخر مافيه۔

ص دعاؤكم ايمانكم ذكر في ہامش النسخة الہندية قبل ذلک باب قال القسطلاني وقع ہہنا في رواية ابي ذر وغيره لفظ باب بالتنوين وہو ثابت في اصل عليه خط الحافظ قطب الدين الحلبي لكنه ساقط في رواية الاصيلي وابن عساكر وايده قول الكرماني انه وقف على اصل مسموع الفربري بحذفه بل قال النووي وقع في كثير من النسخ ہہنا باب وہو غلط فاحش والصواب حذفه لانه لاتعلق له بما نحن فيه ولانه ترجم بقوله عليه السلام بني الاسلام الحديث ثم يذكره وقبل ہذا بل ذكره بعده وليس مطابقا للترجمة اھ مختصراً وقوله دعاؤكم ايمانكم من قول ابن عباس يشير به الى قوله تعالى في آخر الفرقان قل مايعبؤبكم ربي لولا دعاؤكم فسمى الدعاء ايمانا والدعاء عمل فاحتج به على ان الايمان عمل وعطفه على ماقبله كعادته في حذف اداة العطف في التفسير حيث ينقل التفسير وفي ہامش النسخة الہندية عن الكرماني فسره ابن عباس فقال المراد من الدعاء الايمان يعني تفسيره في الآيتين (اي آية شرعة ومنهاجا وآية دعاؤكم) يدل على انه قابل للزيادة والنقصان اوانه سمى الدعاء ايمانا والدعاء عمل وقال ابن بطال حتى قول ابن عباس لولا دعاؤكم الذي ہو زيادة في ايمانكم اھ

ص بني الاسلام على خمس الخ ولقائل ان يقول ہذا الحديث لايجديكم شيئا في دعواكم بل الذي يثبت عنه مغايرة الاسلام للاعمال فان المبني غير المبني عليه والجواب ان المغايرة تجوز ان تكون مغايرة وجود الكل لوجودات الاجزاء في انفسها كذا في اللامع اعلم ان المصنف استدل بہذا الباب على ان الايمان قول وعمل يزيد وينقص واستدلاله ہذا مبني على ان الاسلام والايمان والدين عنده واحد قلنا ان اخذ الاعمال في الايمان كالمكمل له فلا اشكال فان الايمان الكامل يزيد وينقص وقد يقال ان المركب ہو الاسلام فانه مجموع التصديق والطاعات واما الايمان بمعنى تصديق امور مخصوصة كما يفيده حديث جبريل الآتي فہو امر بسيط قال شيخ الہند في تراجمه والثابت من الحديث ہو كون الاعمال جزء للاسلام لاجزء للايمان والثابت ہو الزيادة والنقصان في الاسلام لافي الايمان ولاخلاف في ذلک بين اہل السنة والجماعة قال القاري في المرقاة قوله بني الاسلام ہو اسم للشريعة دون الايمان وقد يطلق على الاذعان بالقلب والاستسلام بجميع القوى والجوارح في جميع الاحوال وہو الذي امر به ابراہيم عليه الصلوة والسلام حيث قال له ربه اسلم وہذا اخص من الاول والمراد به الاسلام الكامل لان حقيقته مبنية على الشہادتين فقط وانما اقتصر على بيان اركانه مع ايمائه الى بقية شعب ايمانه اھ قال شيخ الہند في تراجمه ثم ان المصنف اشار الى الرد على المرجئة في اكثر ابواب كتاب الايمان ورد في بعضها على الخوارج والمعتزلة فان ہذين الفريقين ہما اللذان سلكا مسلک الافراط والتفريط وبالغا في مخالفة اہل الحق فابطل المصنف ماذہبا اليه بالوحي المتلو وغير المتلو ثم انه شدد في الرد على المرجئة اما لان مذہبهم يقتضي سد باب الاعمال لاحاجة اليها بل ہي من باب الفضول واما لان قولهم يباين المقصد الذي اراده المؤلف بباب بدء الوحي اھ

ص باب امور الايمان ذكر في التقرير ليس المقصود ہو اثبات جزئية الاعمال او قبول الايمان زيادة ونقصانا فان البحث قد انبرم وانما المقصود ہہنا تفسير بعض مقتضيات الايمان وآثاره تنبيها على ان المؤمن ليس من شانه الاخلال بها اھ وفي تقرير مولانا حسين على البنجابي عن الشيخ الگنگوہي قدس سره اورد ہذا الباب لدفع وہم ان الاجزاء ہو الخمس فقط وقال الايمان عندہم كلي مشكک وہذه الابواب كلها تدل على زيادة الايمان ولايضرنا اھ واجمل حضرة شيخ الہند الكلام على الابواب كلها في تراجمه فقال ماتعريبه ثم يلاحظ ان المؤلف رحمه الله تعالى جعل في تراجم الابواب الآتية العمل من الايمان في بعضها ومن الاسلام في اخرى ومن الدين في البعض الآخر واتى بالآيات والاحاديث والآثار في تائيد مدعاه ثم انه في بعضها ياتي في الترجمة باحدى ہذه الالفاظ ويكون في الحديث لفظ آخر فمثلا ذكر الاسلام في ترجمة والمذكور في الحديث الايمان او الدين او عكسه فہذه الامور كلها للاشكال فيها البتة فالظاہر ان غرض المؤلف رحمه الله تعالى بيان مسلک السلف الاكابر في ہذا الباب كما صرح به علامة السندي وغيره فاظہر المؤلف رحمه الله ان السلف كانوا يتوسعون في اطلاق اجزاء الايمان على الاعمال وان بين الاسلام والايمان والدين ارتباطاً وثيقا بحيث انه يصح ان يسمى اجزاء احدہا باجزاء الآخر فحصل بذلک الرد التام على راي المرجئة ثم تظہر اشارة لطيفة الى انه ينبغي لنا ان نتبع السلف في ہذه الامر ولاحاجة الى التعمق في المباحث الكلامية التي اوجدها المتاخرون وان كانت صحيحة ولم يخالف مسلک السلف وہذه عادة المؤلف خصوصاً في المسائل الاعتقادية انه يرد على اہل الاہواء صراحة واحيانا اشارة واما اہل الحق فان المؤلف يشير اليهم بخفاء واحتياط بليغ ولايتنبه له الا بالخوض الصحيح ويظہر ذلک في كتاب الرد على الجہمية على وجه الكمال اھ مختصراً وعامة الشراح حملوا ہذه الابواب كلها الى تركيب الايمان وكونه ذا اجزاء فاختلفوا في ہذه الابواب كلها الآتية على اربعة اقوال الاول ماقالته الشراح ان المقصود من ہذه الابواب كلها الاستدلال على زيادة الايمان بنفسه وكون الايمان مركبا والثاني قول الشيخ في اللامع اذ قال ان البحث في ذلک قد انبرم ومقصود ہذه الابواب تفصيل بعض مقتضيات الايمان والآثار والثالث مقتضى كلام شيخ الہند ان المقصود من ہذه الابواب الرد على المرجئة واثبات مسلک السلف كما تقدم في كلامه رحمه الله مفصلاً والرابع ان المقصود ان لفظ الخمس في حديث بني الاسلام على خمس ليس للحصر وانما بسط المصنف في الرد على المرجئة لان مسلكهم يبطل الاعمال كلها بخلاف مسلک الخوارج فان مسلكهم يشدد في امر الاعمال

ص وقول الله عزوجل ليس البر الخ قال القسطلاني والآية جامعة للكمالات الانسانية باسرها لانها بكثرتها منحصرة في ثلاثة صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتهذيب النفس واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله من عمل بہذه الآية فقد استكمل الايمان وہذا وجه استدلال المؤلف بہذه الآية وفي حديث ابي ذر بسند صحيح انه سال النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان فتلا ہذه الآية اھ وكتب الشيخ في اللامع ليس البر اي الايمان لانه اعلى البر وكذلک في قوله ولكن البر من آمن وانت تعلم مافيه فان العطف يقتضي المغايرة كما ہو اصله الا بدليل يقوم على خلافه وكان المعطوف على الايمان مغايرا له لاداخلا فيه الا ان يقال جعل الايمان نوعين كاملا وعبر عنه بالبر وہو الايمان وماعطف عليه ناقصا وعبر عنه بالايمان والمعطوفات خارجة عنه ہذا ظاہر ولاينكره اھ

ص قد افلح المؤمنون اي فانه ہذه آية اخرى استدل بها الامام على مرامه وہو امور الايمان وساق

الکرمانی الآیة الی قوله والذین ہم علی صلواتہم یحافظون وقال فعلم منہا ان الایمان الذی بہ الفلاح والنجاة الایمان الذی فیہ ہذہ الاعمال المذکورة قال ابن بطال التصدیق اول منازل الایمان والاستکمال انما ہو بہذہ الامور واراد البخاری الاستکمال ولہذا بوب ابوابہ علیہ فقال باب امور الایمان و باب الجہاد و باب الصلوة من الایمان انتہی وقال فی الفتح ویحتمل ان یکون ساقہ تفسیرا لقولہ ہم المتقون تقدیرہ المتقون ہم الموصوفون بقولہ قد افلح وفی روایة الاصیلی وقد افلح باثبات الواو وفی روایة ابن عساکر وقولہ وقد افلح وفیہا رد لما قالہ فی الفتح من احتمال التفسیر کذا فی القسطلانی

الایمان بضع ای کمالہ واثرہ واما نفسہ فغیر منقسم کذا فی اللامع **وبضع** قال القسطلانی بکسر الموحدة وقد تفتح ہو خاص بالعشرات الی التسعین فلا یقال بضع ومائة ولا بضع والف وفی القاموس ہو ما بین الثلاث الی التسع والبسط فی ذلک فی ہامش اللامع وفیہ بضع بدون الہاء فی بعض الاصول وفی اکثرہا بالہاء بضعة ومعناہما القطعة واستعملا فی العدد وبسط فیہ الاختلاف فی ستین وسبعین وجمع بانہ علیہ الصلاة والسلام اعلم اولا ببضع وستین ثم اخبر بزیادة عشرة وعدہا بعضہم بطریق الاجتہاد وللبیہقی وعبد الجلیل کتاب الشعب اھ ومطابقة حدیث الباب للترجمة ظاہرة وہذہ الاعمال التی اشار الیہا فی الحدیث ہی عند المصنف من اجزاء الایمان واما من قال ان اصل الایمان ہو التصدیق فیقول انہ صلی اللہ علیہ وسلم شبہ الایمان مع الاعمال بالدوحة التی لہا اغصان وفروع وساق واصل ہو التصدیق کالاصل والساق والاعمال کالاغصان والفروع منشعبة عنہ وکان الاعمال آثار الایمان او یقال ان الاعمال مظاہر الایمان فان ایمان الرجل انما یعرف بہذہ الاعمال فہی دلائل علیہ وکانہ اطلق علیہ انہا من شعب الایمان من جہة ان آثار الشئ یطلق علیہا اسم ذلک الشئ کالشمس یطلق علی الجرم وعلی الضوء واللہ تعالی اعلم قال الشاہ ولی اللہ فی حجة اللہ البالغة وللایمان شعب کثیرة ومثلہ کمثل الشجرة یقال للدوحة والاغصان والاوراق والثمار والازہار جمیعا انہا شجرة فاذا قطع اغصانہا وخبط اوراقہا وخرف ثمارہا قیل شجرة ناقصة فاذا قلعت الدوحة بطل الاصل الی آخر ما بسطہ والحاصل ان ہذہ الاعمال مکملة للایمان قال التیمی المراد من الحدیث من وجدت فیہ ہذہ الخصال فہو مؤمن علی سبیل الکمال ثم ایمان کل واحد بقدر وجود ہذہ الخصال فیہ انتہی

باب المسلم من سلم الخ ترجم بکتاب الایمان وذکر فیہ الاسلام والدین اشارة الی ان المعتبر فی الشرع ہو الایمان مع الاسلام وہو الدین فکل واحد من ہذہ الثلاثة ای الایمان والاسلام والدین مستلزم بالآخر عند الشرع ولذا ذکر احدہا موضع الآخر وقد تقدم ذلک المعنی فی کلام شیخ الہند مفصلا **من لسانہ** ولم یذکر من کلامہ لیدخل من اخرج لسانہ استہزاء لصاحبہ قدمہ علی الید لان ایذاءہ اکثر وقوعا وجراحات اللسان لہا التئام ولا یلتام ما جرح اللسان کذا فی القسطلانی وہذا احد الاحادیث الخمسة المختارة للامام ابی حنیفة رحمہ اللہ تعالی کما تقدم فی حدیث انما الاعمال بالنیات مفصلا

ویدہ خصہ بالذکر مع ان الفعل قد یحصل بغیرہ لان سلطنة الافعال انما تظہر بہا کذا فی القسطلانی **والمہاجر الخ** قال ذلک لئلا یتکل المہاجرون علی مجرد انتقال المکان او تطییبا لقلوب من لم یہاجر کذا فی القسطلانی والکرمانی وغیرہما والتطابق ظاہر علی الوجوہ الاربعة المتقدمة من الشراح باعتبار ان عمل اللسان والید داخل فی الاسلام وکذا علی رای الشیخ قدس سرہ ان ہذہ الامور تفصیل لمقتضیات الایمان والآثار وعلی رای شیخ الہند ان المقصود منہ الرد علی المرجئة والرابع ان المقصود التنبیہ علی ان لفظ خمس لیس للحصر

قال ابو معاویة مرادہ ظاہر وہو تصریح سماع عامر من عبد اللہ واما غرض متابعة عبد الاعلی فالتنبیہ علی ان عبد اللہ الذی ابہم فیہ ہو ابن عمرو کما فی الروایة السابقة وفی ہامش اللامع عن مولانا محمد حسن المکی عن تقریر شیخہ الگنگوہی قدس سرہ لما کان الشعبی تابعیا صغیرا فکان یختفی علی بعض الناس انہ سمع من عبد اللہ فیکون الحدیث متصلا ام لا فیکون منقطعا وکان ذلک لاختفاء علیہم حقیقة او خاف البخاری رحمہ اللہ علیہم فاثبت السماع لدفع توہم الانقطاع وکذلک اشار الی ان الشعبی وعامرا واحد وکذلک عادة البخاری رحمة اللہ انہ اذا روی معنعنا وخاف فیہ اختفاء السماع علی الناس او ذکر فیہ مدلسا یثبت السماع بقدر الامکان وقولہ قال عبد الاعلی اوردہ لمجرد التقویة اھ وما افادہ الشیخ قدس سرہ من انہ تابعی صغیر مبنی علی ان الصغر والکبر من الامور الاضافیة وعن الحافظ فی الطبقة الثالثة من التابعین وہی الطبقة الوسطی۔

باب ای الاسلام افضل وشرط ای ان یدخل علی متعدد وہو ہہنا مقدر بذوی ای ای اصحاب الاسلام افضل وفی الحدیث عند مسلم ای المسلمین افضل کذا فی القسطلانی قال النووی اجاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الحدیث الاول بغیر ما اجاب بہ فی الحدیث الثانی قال العلماء کان الجوابان فی وقتین فاجاب فی کل وقت بما ہو الافضل فی حق السامع او اہل المجلس اھ قال الحافظ فانہ اثبت ان لبعض خصال المسلمین المتعلقة بالاسلام افضل من بعض حصل مراد المصنف بقبول الزیادة والنقصان فتظہر مناسبة ہذا الحدیث والذی قبلہ لما قبلہما من تعدد امور الایمان اذ الایمان والاسلام عندہ مترادفان واللہ اعلم

باب اطعام الطعام ای من شعب الاسلام وفی بعض النسخ بدلہ من الاسلام من الایمان وہذا عاضد لمذہبہ من اتحاد الایمان والاسلام کذا فی الکرمانی قال الحافظ ولما استدل المصنف علی زیادة الایمان ونقصانہ بحدیث الشعب تتبع ما ورد فی القرآن والسنن الصحیحة من بیانہا فاوردہ فی ہذہ الابواب تصریحا وتلویحا اھ قولہ تقرأ السلام ولم یقل تسلم لیعلم کتابة السلام فی المکتوب

باب من الایمان ورد علیہ قول سلیمان علیہ السلام رب ہب لی ملکا لا ینبغی لاحد الآیة ویظہر الجواب بما بسطہ صاحب الجمل وفی آخرہ عن الشہاب لیس طلبہ للمفاخرة بامور الدنیا الفانیة وانما کان ہو من بیت نبوة وملک وکان فی زمن الجبارین وتفاخرہم بالملک ومعجزة کل نبی ما اشتہر فی عصرہ کما غلب فی عہد الکلیم السحر فجاءہم بما یتلقف ما اتوا بہ وفی عہد نبینا صلی اللہ علیہ وسلم الفصاحة فاتاہم بکلام لم یقدروا علی اقصر سورة منہ ولیس المقصود بقولہ لا ینبغی لاحد من بعدی استقلالہ بہ بحیث لا یعطی احد مثلہ لیکون منافسة فی الملک وحرصا علیہ اھ وفیہ ایضا عن الکرخی او المراد لا ینبغی لاحد ان یسلبہ منی فی حیاتی کما فعل الشیطان الذی لبس خاتمی وجلس کرسی او ان اللہ علم انہ لا یقوم غیرہ مقامہ بمصالح ذلک الملک واقتضت حکمتہ تعالی تخصیصہ بہ فالہمہ سوالہ فلا یرد کیف قال سلیمان ذلک مع انہ یشبہ الحسد والبخل بنعم اللہ تعالی علی عبیدہ بما لا یضر سلیمان اھ قلت وقد اخرج ابو داؤد فی کتاب اللباس عن ابی ہریرة ان رجلا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکان رجلا جمیلا قال یا رسول اللہ انی رجل حبب الی الجمال واعطیت منہ ما تراہ حتی ما احب ان یفوقنی احد اما قال بشراک نعلی واما قال بشسع نعلی افمن الکبر ذلک قال لا ولکن الکبر من بطر الحق وغمط الناس او یقال ان مورد الحدیث ہم المؤمنون وقصد بالحدیث التوجیہ الی اختیار طریق الالفة وذلک انما یحصل اذا کان فی القلب ان الرجل یساویہ فی الاستحقاق واما اذا تنافس الناس فی استحصال الفواضل ادی ذلک الی التحاسد والتباغض والاختلاف واما سلیمان فکان نبیا لا یساوقہ احد فطلبہ ہذہ المرتبة العلیة لا یکون سببا للمنافسة والمنافرة

عن حسین عطف علی شعبة کانہ قال عن شعبة وحسین کلاہما عن قتادة وافردہ تبعا لشیخہ کذا فی القسطلانی قالت اولان الاول معنعن والثانی بالتحدیث لکن لم یکن علی ہذا لذکر عن انس فی الاول فائدة لکن الامام البخاری لا یبالی بامثال ذلک وہذا من وظائف مسلم وابی داؤد **لا یومن احدکم الخ** ہذا ایضا من الاحادیث الاربعة المنتخبة لابی داؤد تبعا للامام الاعظم ابی حنیفة النعمان رحمہ اللہ تعالی کما تقدم فی حدیث انما الاعمال بالنیات قال القسطلانی رواة حدیث الباب کلہم بصریون والحدیث السابق مصریون والذی قبلہ کوفیون فوقع التسلسل فی الابواب الثلاثة علی الولاء

باب حب الرسول من الایمان الخ عامة الشراح علی ان المحبة ہنا عقلی ولکن والدی نور اللہ مرقدہ کان یقول ان المحبة تعم العقلیة والطبعیة کلیہما ولکن المحبة الطبعیة تستر ما العوارض احیانا وتظہر عند التزاحم ومثال ذلک رجل یکون لہ ولد یحبہ حبا جما ولا یغفل عنہ ساعة ولکنہ لو وضع ہذا الطفل الحبیب قدمہ علی القرآن الکریم فماذا سیکون؟ ان الوالد سیری بابنہ بعیدا ویضطرب لما حدث ہکذا لو اساء حبیب احد فی ذات الرسول صلی اللہ علیہ وسلم فلا یمکن لمسلم ان یتحمل ذلک مہما بلغت محبة الحبیب وقد اخرج ابو داؤد والنسائی عن ابن عباس ان اعمی کانت لہ ام ولد تشتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وتقع فیہ فینہاہا فلا تنتہی ویزجرہا فلا تنزجر قال فلما کانت ذات لیلة جعلت تقع فی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وتشتمہ فاخذ المغول فوضعہ فی بطنہا واتکا علیہا فقتلہا فوقع بین رجلیہا طفل فلطخت ما ہناک بالدم فلما اصبح ذکر ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فجمع الناس فقال انشد اللہ رجلا فعل ما فعل لی علیہ حق الا قام فقام الاعمی یتخطی الناس وہو یتزلزل حتی قعد بین یدی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ انا صاحبہا کانت تشتمک وتقع فیک فانہاہا فلا تنتہی وازجرہا فلا تنزجر ولی منہا ابنان مثل اللؤلؤتین وکانت بی رفیقة فلما کان البارحة جعلت تشتمک وتقع فیک فاخذت المغول فوضعتہ فی بطنہا واتکات علیہا حتی قتلتہا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا اشہدوا ان دمہا ہدر ومما ینبغی التنبیہ علیہ ما فی الارواح الثلاثة ما تعریبہ ملخصا من ذکر المفاضلة بین الحب العقلی والحب العشقی ففضل مولانا محمد اسمعیل الشہید رحمہ اللہ تعالی فی کتابہ الصراط المستقیم الحب العقلی علی الحب العشقی لان الحب العشقی یضمحل بعد وصال المحبوب بخلاف العقلی فانہ باق لبقائہ وعکسہ سید ہذہ الطائفة مولانا الحاج امداد اللہ المہاجر المکی نور اللہ مرقدہ مستدلا بان الحب العقلی متناہ لتناہی العقل ولذا قال علی رضی اللہ عنہ لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا وانما قالہ فی الحب العقلی بخلاف الحب العشقی فانہ لا یتناہی لعدم تناہی ذات المحبوب وصفاتہ وقال العارف المحدث الگنگوہی کلا الکلامین حسنان جیدان الا ان الحب العشقی مع کونہ معمورا بالفضائل لا ینتظم معہ الامر لذا لا یتعلق رعایة الحدود الشرعیة معہ ولذلک اختار الحب العقلی ما دام یحتاج الی الاعمال واما فی وقت الوفاة فاختار واحب غلبة الحب العشقی اھ **من والدہ الخ** قدمہ للاکثریة لان کل احد لہ والد من غیر عکس او نظرا الی جانب التعظیم او لسبقہ فی الزمان وعند النسائی بتقدیم الولد لمزید الشفقة کذا فی القسطلانی والفتح وفی التراجم للشاہ ولی اللہ المحدث الدہلوی قدم الوالد للاکثریة او لانہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حکم الوالد اھ قال النووی ذکر ابن بطال وغیرہ ان المحبة ثلاثة اقسام محبة اجلال وعظمة کمحبة الوالد ومحبة شفقة ورحمة کمحبة الولد ومحبة استحسان واستلذاذ کمحبة سائر الناس فجمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ہذہ الالفاظ اصناف المحبة اھ قال القسطلانی وہل تدخل النفس فی عموم الناس الظاہر نعم وقیل اضافة المحبة الیہ تقتضی خروجہ منہم فانک اذا قلت جمیع الناس احب الی زید من غلامہ فہم منہ خروج زید منہم واجیب بان اللفظ عام وما ذکر لیس من المخصصات وحینئذ فلا یخرج وقد وقع التنصیص بذکر النفس فی حدیث عبد اللہ بن ہشام الآتی ان شاء اللہ تعالی اھ قال النووی قال القاضی عیاض ومن محبتہ صلی اللہ علیہ وسلم نصر سنتہ والذب عن شریعتہ وتمنی حضور حیاتہ فیبذل مالہ ونفسہ دونہ اھ

باب حلاوة الایمان قال القسطلانی فی آخر الباب السابق ولما ذکر المؤلف فی ہذا الباب ان حب الرسول علیہ الصلوة والسلام من الایمان اردفہ بما یوجد حلاوة ذلک فقال باب حلاوة الایمان وقال ایضا والمراد ان الحلاوة من ثمراتہ فہی اصل زائد علیہ اھ وفی تراجم شیخ الہند قدس سرہ ان المرجئة قالت ان الایمان لا یحتاج الی طاعة ولا تضرہ معصیة فعقد المصنف باب حلاوة الایمان وباب علامة الایمان حب الانصار وذکر فی الاول حدیث ثلاث من کن فیہ وجد حلاوة الایمان وفی الثانی حدیث آیة الایمان حب الانصار وآیة النفاق بغض الانصار فاستبان بذلک احتیاج الایمان الی الحسنات واستضرارہ بالسیئات اھ

وجد حلاوة الایمان وہذا الوجدان حسی او معنوی وعلی الثانی فہو علی سبیل المجاز وفیہ تلمیح الی قضیة المریض والصحیح لان المریض الصفراوی یجد طعم العسل مرا والصحیح یذوق حلاوتہ علی ما ہی علیہ وکلما نقصت الصحة شیئا ما نقص ذوقہ بقدر ذلک فکانت ہذہ الاستعارة من اوضح ما یقوی استدلال المصنف علی الزیادة والنقصان اھ من الفتح وفی تراجم مسند الہند الشاہ ولی اللہ الدہلوی بان حلاوة الایمان استلذاذ الطاعات وتحمل المشاق فی الدین وقال السندی فی حاشیة النسائی قولہ حلاوة الایمان ای انشراح الصدر بہ ولذة فی القلب لہ تشبہ لذة الشئ الی حصول فی الفم وقیل الحلاوة الحسن وبالجملة فللایمان لذة فی القلب تشبہ الحلاوة الحسی بل ربما یغلب علیہا حتی یدفع بہا اشد المرارات وہذا مما یعلم بہ من شرح اللہ صدرہ للاسلام اللہم ارزقنا ہا مع الدوام علیہا اھ اللہم ارزقنا ہا مع الدوام علیہا

باب علامة الایمان حب الانصار والحب کلی مشکک یزید وینقص قال القسطلانی قال ابن المنیر

علامة الشئ لا يخفى انها غير داخلة فی حقيقته فكيف تفيد هذه الترجمة مقصوده من ان الاعمال داخلة فی مسمى الايمان وجوابه ان المستفاد منها كون مجرد التصديق بالقلب لا يكفی حتى تنصب عليه علامة من الاعمال الظاهرة التی هی موازرة الانصار ومواداتهم اه قلت ولا يخفى ان السوال اقوى من الجواب فان الحديث لم يتعرض عن كون التصديق كافيا او غير كاف قال شيخ الاسلام زكريا الانصاری فی تحفة الباری ولا يقتضی الحديث ان من لم يحبهم لا يكون مؤمنا لانه لا يلزم من عدم العلامة عدم ما هی له نعم يقتضی ان من ابغضهم يكون منافقا وان صدق بقلبه لان من ابغضهم لكونهم انصار رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون منافقا انتهى وتعقب بان علامة الشئ يكون خارجا عن حقيقته قال القسطلانی وانما خصوا بهذه المنقبة العظيمة لما فازوا به من نصره عليه الصلوة والسلام والسعی فی اظهاره وايوائه واصحابه ومواساتهم بانفسهم واموالهم وقيامهم بحقهم حق القيام مع معاداتهم جميع من وجد من قبائل العرب والعجم فمن ثم كان حبهم علامة الايمان وبغضهم علامة النفاق مجازاة لهم على عملهم والجزاء من جنس العمل اه

باب (بلا ترجمة) وهذا اول باب وجد بغير ترجمة وقد تقدم فی الاصول ان مثل هذا الباب يكون لمعان كثيرة منها ما تقدم فی الاصل السابع بدل حاء التحويل وهذا خاص بباب واحد كما تقدم فی موضعه والثانی وهو الاصل العشرون كالفصل للباب السابق وهذا اصل مطرد وشائع كثير الوقوع والثالث الاصل الخامس والعشرون تشحيذا للاذهان بان يترجم عليه بترجمة نفيسة مناسبة لشان البخاری الرابع وهو الاصل السادس والعشرون تعميما وتكثيرا للتراجم وهذان ذكرهما شيخ الهند والخامس وهو الاصل السابع والثلاثون تنبيها على تعدد طرق الحديث كما قاله الشراح والسادس وهو الاصل السابع والخمسون رجوع الى الاصل والمعروف على الالسنة ان الاكثر فی مثل هذا الباب يكون له تعلق بالباب السابق وهو اصل مطرد كما تقدم قريبا فی الاصل العشرين وافاد شيخ الهند فی الاصل الثامن من اصوله ان المصنف لا يترك الترجمة سهوا ولا ارادة ان يترجم بعد ذلك بل الاوجه ان فيه وجهان الاول ان لها تعلقا بالترجمة السابقة مع ان مفهوم الحلاقة ايضا وسيع عند المصنف رحمه الله تعالى والاوجه منه ان المصنف يفعل ذلك تشحيذا للاذهان وترغيبا للطالبين ان يترجموا عليه ترجمة تناسب الحديث والتراجم التی ذكرت قبل مطابقة لشان المصنف وبناء على ذلك قال هذه الترجمة ان لها مناسبة بالباب السابق بان الاجتناب عن الكبائر ايضا من علامات الايمان كما ان حب الانصار من الايمان او يقال انه اراد التنبيه على ترجمة جديدة مناسبة لتراجمه مثلا الاجتناب من الكبائر من الايمان او البيعة على ترك الكبائر من الايمان والاولى ههنا ان المصنف قد اثبت فی تراجم عديدة كون الاعمال من الايمان ومن الاسلام وهذا ان بادئ مذهب المرجئة ولكن فيه مظنة لتقوية مذهب المعتزلة والخوارج وهو مما يختلج فی الصدر ... هذا الباب بلا ترجمة واورد فيه حديثا ظهر به بطلان مذهب المرجئة والخوارج والمعتزلة فنظر الى هذه الامور يتعلق بالقلب ان الباعث على ترك الترجمة هو تكثير الفوائد ايضا اه قلت والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الباب متعلق بما سبق خاصة والمناسبة لبيان سبب كون حبهم من الايمان هو بيعة العقبة لان هذه البيعة كانت اصلا واساسا لنصرتهم النبی صلى الله عليه وسلم والمهاجرين او ان هذا بيان لبدء تلقيبهم بالانصار فانهم عاهدوا فی هذه الليلة بالنصرة ولا يذهب عليك ان هذا الباب مذكور فی الجدول الرابع من جداول شيخ الهند ورقم عليه نقطة واحدة وذكر هذا النوع فی الابواب التی حذف المصنف ترجمتها تشحيذا للاذهان فينبغی ان يترجم له على اصول شيخ الهند قدس سره ترجمة تناسب الحديث وقد اشرت اليه فيما سبق مثلا يمكن ان تكون الترجمة ههنا باب سبب كون حب الانصار من الايمان ونحو ذلك فلكل احد ان يترجم بما شاء وللناس فيما يعشقون مذاهب

وكان شهد بدرا بسط القسطلانی فی اعراب هذه الجملة وما بعدها اشد البسط وقال اشار الراوی بذلك الى المبالغة فی ضبط الحديث وانه عن تحقيق واتقان ولذا ذكر ان الراوی شهد بدرا وانه احد النقباء والمراد به التقوية فان الرواية تترجح عند المعارضة بفضل الراوی وشرفه

احد النقباء جمع نقيب وهو الناظر وكانوا اثنی عشر كذا فی القسطلانی وذكر صاحب مجمع البحار فی الحاوية العشرة النبوية انه صلى الله عليه وسلم على دابه كان يعرض نفسه على القبائل موسم الحج ويقول من ينصرنی ويا خذنی معه حتى اودی كلام ربی فلقی رهطا من الخزرج ودعاهم فامنوا وكانوا ستة منهم اسعد بن زرارة وفی الثانية كانت بيعة العقبة الاولى حيث قدم من الانصار اثنا عشر احدهم عبادة بن الصامت وفی الثالثة كانت بيعة العقبة الثانية وكانوا سبعين رجلا وامرأتين وهل كانت هذه البيعة الاولى او الثانية ذكرها فی بين سطور النسخة الهندية اه وما يظهر من العينی ان عبادة كان فيهما اذ ذكر له بيعة الثالثة بيعة الرضوان وقال مسند الهند الشاه ولی الله الدهلوی فی تراجم النقباء جمع نقيب وهو الناظر على القوم ومقدمهم اعلم ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كان يعرض نفسه على القبائل فی كل موسم فبينا هو عند العقبة اذ لقی رهطا من الخزرج فقال الا تجلسون اكلمكم قالوا بلى فجلسوا فدعاهم الى الله عز وجل وعرض عليهم الاسلام وتلا عليهم القرآن فاجابوا فلما انصرفوا الى بلادهم وذكروه لقومهم فشا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتى فی العام القابل اثنا عشر رجلا الى الموسم من الانصار احدهم عبادة بن الصامت فلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة وهی بيعة العقبة الاولى فبايعوا ثم انصرفوا وخرج فی العام القابل الآخر سبعون رجلا منهم الى الحج فواعدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة اوسط ايام التشريق فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عمه العباس لا غير فتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم داعيا الى امر الله مرغبا فی الاسلام تاليا للقرآن فاجبناه للايمان فقلنا ابسط يدك نبايعك عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرجوا الى منكم اثنی عشر نقيبا فاخرجنا من كل فرقة نقيبا وكان عبادة نقيب بنی عوف فبايعوه وهذه هی بيعة العقبة الثانية اه قوله **وحوله عصابة من اصحابه فقال بايعونی** قال النووی كان ذلك فی اول الامر فی ليلة العقبة قبل الهجرة من مكة قبل فرض الجهاد اه وهذا الذی جزم به النووی ان هذه البيعة بيعة العقبة قد جزم به القاضی عياض والقرطبی وقال العينی ان القاضی عياض وجماعة من الائمة الاجلاء قد جزم بان حديث عبادة هذا كان بمكة ليلة العقبة لما بايع الانصار رسول الله صلى الله عليه وسلم البيعة الاولى بمنى ثم استدل على ذلك بامور ذكرها وانما الحافظ ابن حجر فمال الى انها بيعة اخرى بعد الفتح وقال والحق عندی ان المبايعة المذكورة فی حديث عبادة على الصفة المذكورة لم تقع ليلة العقبة وانما نص بيعة العقبة ما ذكر ابن اسحق وغيره من اهل المغازی ان النبی صلى الله عليه وسلم قال لمن حضر من الانصار ابايعكم على ان تمنعونی مما تمنعون منه نساءكم وابناءكم فبايعوه على ذلك وعلى ان يرحل اليهم هو واصحابه وسياتی فی هذا الكتاب فی كتاب الفتن وغيرهم من حديث عبادة ايضا ثم اطال فی اثبات ذلك وتعقب القسطلانی تعقب العينی على الحافظ ولخص فی فيض الباری كلام الحافظين فاجاد فان كانت هذه البيعة بيعة بعد فتح مكة فالحديث نص فی بيعة السلوك كما يدل عليه قول الراوی وحوله عصابة من اصحابه لان المخاطبين حينئذ الصحابة الكرام رضی الله عنهم اجمعين وهذه الالفاظ التی وردت فی الحديث هی الفاظ البيعة عند مشائخ السلوك وما زاد بعضهم من بعض الالفاظ فهو لمصلحة وقتية كما زاده النبی صلى الله عليه وسلم ايضا فی بعض المواقع من عدم السوال وعدم النياحة نعم لو كانت هذه البيعة بيعة العقبة فلا حجة فيه على بيعة السلوك لانها كانت بيعة الاسلام والاوجه عند هذا العبد الضعيف انهما بيعتان احدهما بيعة العقبة والثانية بيعة السلوك التی ياتی ذكرها فی تفسير سورة الممتحنة واشتركت الفاظ البيعة فی كلتيهما وبسط الكلام مولانا النواب صديق حسن خان القنوجی البهوفالی من علماء منكری التقليد البحث فی المبايعة فی عون الباری تحت قوله فبايعناه على ذلك وقد صدرت مبايعات اخرى منها هذه البيعة التی فی حديث الباب فی الزجر عن الفواحش المذكورة وانها وقعت بعد فتح مكة وفی هذا الحديث دلالة على ان البيعة سنة فی الدين واستفاض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الناس كانوا يبايعونه تارة على الهجرة والجهاد وتارة على اقامة اركان الاسلام وتارة على الثبات والقرار فی معارك الكفار وتارة على هجر الفواحش والمنكرات كما فی حديث الباب وتارة على التمسك بالسنة والاجتناب عن البدعة والحرص على الطاعات كما بايع نسوة من الانصار على ان لا ينحن وبايع ناسا من فقراء المهاجرين على ان لا يسئلوا الناس شيئا فكان احدهم يسقط سوطه فينزل عن فرسه فياخذه ولا يسال احدا رواه ابن ماجة وقد نطق به الكتاب العزيز كما قال تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم فمن نكث فانما ينكث على نفسه ومن اوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه اجرا عظيما وقوله تعالى اذا جاءك المؤمنات يبايعنك الآية ومما لا شك فيه ولا شبهة انه اذا ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل على سبيل العبادة والاهتمام بشانه فانه لا ينزل عن كونه سنة فی الدين بقی انه صلى الله عليه وسلم كان خليفة الله فی ارضه وعالما بما انزله الله تعالى من القرآن والحكمة معلما للكتاب والسنة مزكيا للامة فما فعل على جهة الخلافة كان سنة للخلفاء وما فعل على جهة كونه معلما للكتاب والحكمة ومزكيا للامة كان سنة للعلماء الراسخين وهذا صحيح البخاری شاهد على انه صلى الله عليه وسلم اشترط على جرير عند مبايعته والنصح لكل مسلم وانه بايع قوما من الانصار فاشترط ان لا يخافوا فی الله لومة لائم وليقولوا بالحق حيث كانوا فكان احدهم يجاهر الامراء والملوك بالرد والانكار الى غير ذلك وكل ذلك من باب التزكية والامر بالمعروف والنهی عن المنكر فالبيعة على اقسام منها بيعة الخلافة ومنها بيعة الاسلام ومنها بيعة التمسك بحبل التقوى ومنها بيعة الهجرة والجهاد ومنها بيعة التوثق فی الجهاد وكانت بيعة الاسلام متروكة فی زمن الخلفاء اما فی زمن الراشدين منهم فلان دخول الناس فی الاسلام فی ايامهم كان غالبا بالقهر والسيف لا بالتاليف واظهار البرهان ولا طوعا ولا رغبة واما فی زمن غيرهم فلانهم كانوا فی الاكثر ظلمة فسقة لا يهتمون وكذلك بيعة التمسك بحبل التقوى كانت متروكة اما فی زمان الخلفاء الراشدين فلكثرة الصحابة الذين استفادوا الصحبة النبی صلى الله عليه وسلم فتادبوا فی حضرته فكانوا لا يحتاجون الى بيعة الخلفاء واما فی زمن غيرهم فخوفا من افتراق الكلمة وان يظن بهم مبايعة الخلافة فتهيج الفتن ثم لما اندرس هذا فی الخلفاء انتهزا كابر العلماء والمشائخ الفرصة وتمسكوا بسنة البيعة الى آخر ما بسطه

تفترونه بين ايديكم وارجلكم خص الايدی والارجل بالافتراء لان معظم الافعال تقع بهما ويحتمل ان يكون المراد لا تبهتوا الناس كفاحا وبعضكم يشاهد بعضا ويحتمل ان يكون المراد بالايدی والارجل القلب لانه هو الذی يترجم عنه اللسان ويحتمل ان يكون قوله بين ايديكم ای فی الحال وقوله وارجلكم ای فی المستقبل لان السعی من افعال الارجل وقيل اصل هذا كان فی بيعة النساء وكنى بذلك كما قال الهروی فی الغريبين عن نسبة المرأة الولد الذی تزنی به او تلتقطه الى زوجها ثم لما استعمل فی بيعة الرجال واحتيج الى حمله على غير ما ورد فيه اولا اه من الفتح ملخصا وذكر شيئ من الكلام عليه فی الاوجز

ولا تعصونی فی معروف هو ما يحسن وهو ما لم ينه الشارع عنه ويقال هو ما عرف من الشارع حسنه نهيا وامرا قاله شيخ الاسلام زكريا الانصاری وفی القسطلانی وقيد به مع ان الرسول صلى الله عليه لا يامر بغير المعروف للتنبيه على انه لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق وخص ما ذكر من المناهی بالذكر دون غيره للاهتمام به **فهو كفارة له** بسط الكلام عليه القسطلانی وقال قال الجمهور هی كفارة وتوقف بعضهم لحديث ابی هريرة عند الحاكم وصححه انه صلى الله عليه وسلم قال لا ادری الحدود كفارة ام لا واوله بانه قبل العلم واشكل بقتل المرتد فان عقوبة المرتد القتل بالاخلاف وقتله هذا لا يكون كفارة اجماعا قلت يمكن التفصی عنه بان المرتد ليس باهل للكفارة لكونه خارجا عن الاسلام والكفارة انما تكون على المعاصی غير الكفر وقد قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ومستدلات الحنفية من النصوص الآيات والاحاديث ستاتی فی كتاب الشهادات والحدود منها قوله عز اسمه السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية وفيها الحجة بوجهين الاول انه جعل فی الآية القطع نكالا وهو يكون زاجرا والثانی انه عز اسمه ذكر بعد ذلك فمن تاب من بعد ذلك الآية ذكر التوبة بفاء التعقيب بعد القطع وكذا فی حد القذف ذكر الا الذين تابوا من بعد ذلك ای بعد استيفاء الحد ومنها آية المحاربة وفيها ذلك لهم خزی فی الدنيا ولهم فی الآخرة عذاب عظيم فقد جمع الله بين عذاب الدنيا والآخرة واسقط عذاب الآخرة بالتوبة فی قوله الا الذين تابوا الآية كما بسط فی هامش اللامع فی كتاب الشهادات ومنها بسط فی الاحاديث الدالة منها حديث ابی داؤد فی قصة لص اتی به قد اعترف فامر به فقطع فجيئ به فقال استغفر الله وتب عليه فلم امره صلى الله عليه وسلم بالتوبة بعد القطع وقد اخرج ايضا فی قصة ماعز وقد رجم قال ذهبوا يسبونه فنهاهم وذهبوا يستغفرون له فنهاهم قال هو رجل اصاب ذنبا حسيبه الله وغير ذلك

من الروایات المذکورة ہناک والجواب عن حدیث الباب بانہا من عموم الکفارات فان کل اذی للمؤمن حتی الشوکة یشاکہا کفارة للمؤمن کما وردت فی الروایات الکثیرة من باب ثواب المرض

مہ فھو ستر ہ الی اللہ لیعم من تاب ومن لم یتب وقال الجمہور ان التوبة ترفع المواخذة لکن لا اطلاع علی قبول التوبة کذا فی القسطلانی

مہ باب من الدین الفرار من الفتن وقد تقدم ان الامام ذکر فی کتاب الایمان الاسلام والدین لاتحادہما مصداقاً قال تعالیٰ ذکرہ ان الدین عند اللہ الاسلام الآیة ومن یبتغ غیر الاسلام دینا الآیة وترجم ہنا بالدین ولم ینقل من الایمان کما قال فیما سبق رعایة للفظ الحدیث وقال العینی اصطلحوا علی ترادف الایمان والدین والاسلام ولا مشاحة فیہ کذا فی تراجم مسند الہند واشکل فی اللامع ان الترجمة لا تطابق الحدیث حیث دلت الترجمة علی کون الفرار من الفتن لبعض اجزاء الدین والجامعة علی ما ہو مدلول من التبعیضیة وہو الذی کان المؤلف متصدیا لاثباتہ وسکت فی اللامع عن الجواب بل وقع البیاض بعد قولہ والجواب وذکر فی ہامشہ کلاما طویلا فارجع الیہ لو شئت التفصیل ثم قال العینی وجہ المناسبة بینہ وبین الباب السابق ان البیعة من الانصار فی السابق کانت فراراً بدینہم من الفتن

مہ شعف بمعجمة ومہملة مفتوحتین جمع شعفة بالتحریک ای رؤس الجبال

مہ ومواقع القطر عطف علی شعف ای بطون الاودیة کذا فی القسطلانی

مہ یفر بدینہ فالعزلة ممدوحة الا لقادر علی ازالتہا فتجب الخلطة عینا او کفایة واختلف فیہا عند عدمہا فمذہب الشافعی تفضیل الصحبة وقال آخرون بتفضیل العزلة کما بسطہ القسطلانی قلت محل ہذا البحث ما سیاتی من باب التعرب فی الفتنة

مہ باب قول النبی صلی اللہ علیہ انا اعلمکم باللہ اشکل ادخالہ فی کتاب الایمان والمسألة من کتاب العلم علی الظاہر وفی تراجم شیخ الہند ان الشراح اختلفوا فی توجیہ ذلک والمرجح عندی ان المصنف اراد بذلک التنبیہ علی الزیادة والنقصان فی التصدیق القلبی الذی ہو فعل القلب باثبات التفاوت فی العلم الذی ہو فعل القلب والیہ اشار بقولہ المعرفة فعل القلب وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی رہ انہ لما کان ورد فی بعض الروایات بدلہ انا اعرفکم باللہ فسر المعرفة واشار الی ترادف العلم والمعرفة وتمامہ فی ہامش اللامع وقال القسطلانی فی آخر الباب السابق لما کان الفرار من الفتن لا یکون الا علی قدر قوة دین الرجل وہی تدل علی قوة المعرفة شرع بذکر ذلک فقال باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ وظاہر کلام الکرمانی ان الغرض رد علی الکرامیة القائلة بان الایمان ہو النطق فقط وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع اعلم ان العلم نوعان کسبی وہو حاصل بالاختیار وغیرہ وہو الواقع فی القلب بالاضطرار والمعتبر فی الایمان من التصدیق ما کان اختیارا منہ لا ما وقع فی القلب ضرورة ولیس کسبیا وہو المعبر عنہ فی قولہ تعالیٰ یعرفونہ کما یعرفون ابناءہم والکسبی ہو الممدوح علیہ فہو المراد فی قولہ انا اعلمکم باللہ ولا ریب فی انہ فعل القلب لثبوت المواخذة علیہ بالآیة فکان حاصل الترجمة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما اثبت لنفسہ الاعلمیة والعلم ہو الایمان ثبت التفاوت بین افراد الایمان والمؤمنین ولما کان الایمان ہو الکسبی من العلم لا مطلقہ احتج علیہ بالآیة فان المواخذة لما لم یکن الا علی الافعال الاختیاریة کان المامور بہ ہو العلم الکسبی لا العلم الضروری وہو المراد فی الروایة لانہ مذکور فی معرض المدح ولا مدح الا علی الاختیاری وایضا ففی قولہ اتقاکم حجة اخری علی قبول الایمان اولان التقوی اجتناب السیئات وہو داخل فی الایمان فکان التفاوت فیہ بالزیادة والنقصان تفاوتا بہا فی الایمان لما ان الکل یتصف بالتغیر اذا تغیرت اجزاءہ وبسط فی ہامش اللامع فی شرح ما ذکر الشیخ وفیہ یشکل علی المصنف ایراد ہذا الباب فی کتاب الایمان وکان حقہ کتاب العلم قال الکرمانی وتبعہ شیخ مشائخنا مسند الہند الدہلوی فی التراجم اذ قالا فان قلت ما وجہ تعلق ہذہ الترجمة للایمان قلت العلم باللہ وکذا المعرفة بہ ہو التصدیق بہ فہو من الایمان لان الایمان اما التصدیق او التصدیق مع العمل فالمقصود بیان ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اشد ایمانا منہم وبیان ان الایمان ہو بعضہ فعل القلب ردا علی الکرامیة اھ

مہ باب من کرہ ان یعود فی الکفر الخ من عادة المصنف ذکر الاضداد فی الکتب لان بضدہا تتبین الاشیاء ولذا ذکر الکفر فی الایمان وذکر فیہ باب کفران العشیر وکفر دون کفر وباب المعاصی من امر الجاہلیة وباب ظلم دون ظلم وباب علامة المنافق وذکر فی کتاب العلم باب رفع العلم وظہور الجہل وذکر فی باب الاستسقاء دعاء القحط وقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اجعلہا سنین کسنی یوسف ونظائرہا کثیرة وفی تراجم شیخ الہند اشارة الی ان المصنف رحمہ اللہ اشار بذلک الی ان الفرار من الفتن وغیرہ کما ہو داخل فی الایمان کذلک کراہیة الکفر ایضا من الایمان اھ قلت او ہو اشارة الی ان مجرد الکراہة عن الکفر لا تکفی بل ینبغی الکراہیة مثل کراہیة من الالقاء فی النار والاوجہ انہ اشار بذلک الی ان الکراہة من القلب ایضا داخل فی الفرار من الفتن فیکون مشعرا الی ما فی ابی داؤد مرفوعا اذا عملت الخطیئة فی الارض من شہد ہا فکرہہا کان کمن غاب عنہا کذا فی المشکوة

مہ باب تفاضل اہل الایمان قال القسطلانی لما ذکر فی الحدیث السابق ثلاث خصال والناس مختلفون فیہا شرع فی ذکر تفاضل الاعمال اھ قال الحافظ قولہ فی الاعمال فی ظرفیة ویحتمل ان تکون سببیة ای التفاضل الحاصل بسبب الاعمال اھ واختارہ شیخنا الدہلوی فی التراجم اذ قال وفی للتعلیل اھ وذکر الشیخ الگنگوہی قدس سرہ فی اللامع ان المصنف رحمہ اللہ اشار بذلک الی اثبات ما ذہب الیہ الفقہاء والمتکلمون من ان الزیادة والنقصان انما ہما باعتبار الکیفیات الزائدة والثمرات المترتبة فاما نفس التصدیق المنجی من الخلود فامر بسیط لا یقبل الزیادة والنقصان فزاد لفظ الاعمال فی الترجمة اشارة الی ما ورد فی الروایات مثل ذلک کما فی روایة ابی سعید الخدری المسوقة قریبا فانما ہو بالتفاوت بحسب الاعمال [illegible] وکذا کما سلکہ فی اکثر الابواب [illegible] عند العبد الضعیف ان المصنف مال الی النقص والزیادة

فی التصدیق القلبی ایضا کما ہو ظاہر من عامة تراجمہ فانہ تقدم قریبا المعرفة فعل القلب وقرنہ بقولہ اعلمکم لکن قولہ فی الترجمة ہذہ لفظ الاعمال یؤید کلام الشیخ قدس سرہ وبسط فی ہامش اللامع الکلام علی شرح کلام الشیخ وفیہ وفی مولانا محمد حسن المکی فی تقریرہ قولہ باب تفاضل اہل الایمان المقصود من مثل ہذا الباب کما یحکی من قولہ باب المعاصی من امر الجاہلیة ولا یکفر صاحبہا وکذا ما مر من قولہ یزید وینقص ان الاعمال لیست بداخلة فی اصل الایمان وہو التصدیق ولیست بارکان لہ بل ہی مکملة لہ فہی اجزاء للایمان الکامل وہذا بعینہ مذہب المتکلمین فلا نزاع ہہنا اصلا وقولہ من خردل من ایمان وصغر ایمانہ ہذا باعتبار الکیفیة فقط وذلک لعدم الاعمال لہ اصلا فالحاصل ان الایمان یزید کیفا بکثرة الاعمال وینقص کیفا بقلتہا حتی ان من لم یکن لہ اعمال اصلا یکون ایمانہ فی غایة الصغر کیفا فثبت تفاضل اہل الایمان فی الاعمال ویمکن ان یقال ان قولہ فی الترجمة "فی الاعمال" شارحة لما فی الحدیث من خردل من ایمان وغرضہ بیان ان المراد بالایمان فی الحدیث ہو الاعمال بدلیل ما ورد فی روایة اخری بدلہ لفظ من خیر فیکون حاصل الترجمة ان المؤمنین متفاوتون فی الاعمال فبعضہم عملہ ازید من البعض الآخر ولکن مع ذلک مقصود البخاری واضح فانہ بصدد اثبات الزیادة والنقصان فی الایمان وقد اثبت فیما قبل کون الاعمال من الایمان وثبت بہذا الباب التفاضل فی الاعمال فثبت التفاضل فی الایمان واللہ اعلم

مہ قال وھیب ای لم یشک وہیب کما شک مالک بل ذکر لفظ الحیاة بدون الشک وروی لفظ خیر بدل الایمان کذا فی تراجم مسند الہند

مہ قال الدین کتب الشیخ فی اللامع قولہ الدین ومقتضی زیادتہ لفظ الاعمال فی الترجمة ان تحمل الزیادة فی دین عمر کذلک زیادة من تضمنہ الحدیث الاول علی ان کما لہم فی الدین ہذا ناش من کثرة القربات ففیہ فضل تنبیہ علی نفی الجزئیة اھ وہذا ظاہر من صنیع المصنف اذ ذکر الحدیث فی التفاضل بالاعمال اھ قال الحافظ ومطابقة الحدیث للترجمة ظاہرة من جہة تاویل القمیص بالدین وقد ذکر انہم متفاضلون فی لبسہا فدل علی انہم متفاضلون فی الایمان اھ

مہ باب الحیاء من الایمان ای یمنع صاحبہ عن ارتکاب المعاصی کما یمنعہ الایمان فسمی ایمانا مجازا من باب تسمیة الشیٔ باسم ما یقوم مقامہ کذا فی تراجم مسند الہند وقال القسطلانی کما ذکر فی السابق تفاضل اہل الایمان فی الاعمال ذکر ہہنا ما ینقص بہ الایمان اھ قلت او مراتب الحیاء متفاوتة جدا فلا بد من تفاوت درجات الایمان قال النووی فی الحدیث المتقدم من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم الحیاء شعبة من الایمان قال القاضی وغیرہ من الشراح انما جعل الحیاء من الایمان وان کان غریزة لانہ یکون تخلقا واکتسابا کسائر اعمال البر وقد یکون غریزة ولکن استعمالہ علی قانون الشرع یحتاج الی اکتساب ونیة وعلم فہو من الایمان بہذا ولکونہ باعثا علی افعال الخیر ومانعا من المعاصی واما کونہ خیرا کلہ ولا یاتی الا بخیر فقد یستشکل من حیث ان صاحب الحیاء قد یستحی ان یواجہ بالحق رجلا یجلہ فقد یترک امرہ بالمعروف ونہیہ عن المنکر وقد یحملہ الحیاء علی الاخلال ببعض الحقوق وغیر ذلک مما ہو معروف فی العادة والجواب عن ہذا الاشکال ان ہذا المانع المذکور لیس بحیاء حقیقة بل ہو عجز وخور ومہانة وضعف وانما تسمیتہ حیاء من اطلاق بعض اہل العرف اطلقوہ مجازا لمشابہتہ الحیاء الحقیقی وانما حقیقة الحیاء خلق یبعث علی اجتناب القبیح ویمنع عن التقصیر فی حق ذی الحق ویدل علیہ ما ذکرناہ عن الجنید اھ فقد حکی عنہ قبل ذلک فقال روینا فی رسالة الامام القشیری عن السید الجلیل ابی القاسم الجنید رحمہ اللہ تعالیٰ قال الحیاء رؤیة الآلاء ای النعم ورؤیة التقصیر یتولد منہا حالة تسمی الحیاء اھ

مہ باب فان تابوا الآیة ای عن الشرک لیوافق الحدیث الوارد فیہ وہو قولہ حتی یشہدوا ان لا الہ الا اللہ کذا فی تراجم مسند الہند وفی اللامع علق التخلیة علی التوبة واقام الصلوٰة وایتاء الزکاة فعلم ان الایمان لا معتبر بہ بحسب الکمال بدونہما فکانتا من الاجزاء للایمان ای الکامل اھ ثم حدیث الباب قد اعترض علیہ بوجہین الاول انہ قد استبعد قوم صحتہ من جہة ان ہذا الحدیث لو کان عند ابن عمر لما ترک اباہ ینازع ابا بکر رضی اللہ عنہ فی قتال مانعی الزکوة کما ذکرہ الحافظ وذکر الجواب عنہ وبسط فی ہامش اللامع فی ما یتعلق بمانعی الزکوة فی اوائل کتاب الزکوة وذکر ہناک ما یکفی مما یتعلق بہذا الاشکال وجواب الحافظ ان ابن عمر لعلہ لم یحضر المناظرة او حضر ولکنہ لم یستحضر الحدیث وجوابہ عندی ان الحدیث وارد فی الجاحدین والمناظرة کانت فی المتاولین المقرین بالفرضیة المنکرین لوجوب الاداء الی الامام والاشکال الثانی ان مقتضی حدیث الباب قتال کل من امتنع عن التوحید فکیف ترک قتال مودی الجزیة والمعاہد واجاب الحافظ عن ذلک بستة اجوبة منہا ان یقال ان الغرض من ضرب الجزیة اضطرارہم الی الاسلام وسبب السبب سبب فکانہ قال حتی یسلموا او یلتزموا ما یودیہم الی الاسلام

مہ باب من قال ان الایمان ہو العمل یعنی بذلک ان العمل وان کان المتبادر منہ عند الاطلاق اعمال الجوارح الا انہ کثیرا ما یطلق علی العمل القلبی ایضا کما استشہد علیہ بالآیة والروایة فمن قال منہم فی تفسیر الایمان انہ العمل لم یعن بہ عمل الجوارح حتی یرد علیہ انہ کیف خالف البداہة بل غرضہ ہو الایمان والعمل القلبی واللہ اعلم کذا فی اللامع وقال مسند الہند فی تراجمہ المراد بالعمل ہہنا مجموع عمل اللسان والقلب والجوارح والاستدلال علیہ بمجموع الآیات والاحادیث اذ یدل کل من القرآن والسنة علی بعض الدعوی بحیث یدل الکل اھ ثم رد متمسک العلامة الکرمانی سبق الی ذلک ولا یذہب علیک ان الامام البخاری ترجم ہہنا باب من قال ان الایمان ہو العمل وتقدم فی اول کتاب الایمان ہو قول وفعل وظاہر ما قال شیخ الہند ان الغرض من الاول کان اثبات ان الاعمال ہی اجزاء والمقصود ہہنا ان الایمان ہو العمل فغرض الترجمتین اثبات التلازم والعلاقة من الطرفین او دفع ما یتوہم من العطف فی نحو قولہ تعالیٰ الا الذین آمنوا وعملوا الصالحات وقال القسطلانی تحت قولہ تعالیٰ لمثل ہذا فلیعمل العاملون ای فلیومن المؤمنون لان الحظوظ الدنیویة مشوبة بالآلام سریعة الانصرام وہذا یدل علی ان الایمان ہو العمل کما ذہب الیہ المصنف لکن اللفظ عام ودعوی التخصیص بلا برہان لا تقبل نعم اطلاق العمل علی الایمان صحیح من حیث ان الایمان ہو عمل القلب لکن لا یلزم من ہذا ان یکون العمل من نفس الایمان وغرض البخاری من ہذا الباب وغیرہ اثبات ان العمل من اجزاء الایمان ردا علی من یقول ان العمل لا دخل لہ فی ماہیة الایمان فحینئذ لا یتم مقصودہ علی ما لا یخفی وان کان

مراده جواز اطلاق العمل على الايمان فلا نزاع فيه لان الايمان عمل القلب وهو التصديق اه وقال السندي لما ورد في مواضع من كتاب الله تعالى عطف العمل على الايمان والعطف للمغايرة توهم ان الايمان لا يطلق عليه اسم العمل شرعا فوضع هذا الباب لاثبات ان اسم العمل شرعا يشمل الايمان واستدل عليه بقوله تعالى تلك الجنة الآية لا بناءً على ان معنى بما كنتم تعملون تؤمنون فانه بعيد بل بناء على ان الايمان هو السبب الاعظم في دخول الجنة فلا بد من شمول بما كنتم تعملون له وكذا قول عدة اهل العلم لبيان شمول العمل لقول لا اله الا الله على معنى اى حتى ان قول لا اله الا الله لا لبيان اقتصار العمل والمراد والله تعالى اعلم عما كانوا يعملون فعلا وتركا فيشمل السؤال من قال ومن ترك وكذا قوله لمثل هذا الخ العمل فيه يشمل الايمان لا ان المراد به الايمان فقط والحاصل انه في هذه الآية وقع الاقتصار على ذكر العمل مع ان الموضع موضع ذكر الايمان والعمل جميعا فلا بد من القول بشمول العمل للايمان وهو المطلوب وعلى هذا فما وقع في القرآن من عطف العمل على الايمان في مواضع فهو من عطف العام على الخاص لمزيد الاهتمام بالخاص والله تعالى اعلم اه ويؤخذ من هذا الجواب لاعتراض القسطلاني على المصنف ومحصل الاقوال في غرض الترجمة ثلاثة الاول ان المراد بالعمل هو العمل القلبي الذي هو التصديق وهو مختار العارف الكبير المحدث الگنگوهي والعلامة الكشميري والثاني ان المراد به عمل الجوارح والغرض دفع ما يتوهم من مغايرة العمل للايمان بسبب العطف واستدل على عدم التغاير بآيات اوردها واما العطف فمن قبيل عطف العام على الخاص لمزيد الاهتمام بالخاص وهو مختار العلامة السندي واليه مال شيخ الهند والثالث ان المراد به اعم من عمل القلب واللسان والجوارح وهو الذي مال اليه الشراح ومسند الهند الشاه ولي الله الدهلوي وعلى هذا فغرضه الرد على من انكر كون العمل من الايمان كما صرح به القسطلاني وابن بطال والنووي وغيرهم وهو الغرض ايضا على مختار السندي والله اعلم

ص۸ **باب اذا لم يكن الاسلام على الحقيقة** لم يتكلم على هذا الباب مسند الهند قدس سره وتكلم عليه شيخ الهند في تراجمه وشيخ المشائخ الگنگوهي قدس سره في لامع الدراري وقال كلاهما واحد الا انهما اختلفا في التعبير والسياق واجاد كل منهما الكلام على ذلك ونذكرهما تفهيما وتوضيحا لتغير السياق والسباق ونكتب اولا ما افاده شيخ الهند معربا للكلامه ثم بعد ذلك نذكر كلام شيخ المشائخ من اللامع فقال شيخ الهند قدس سره اختلف العلماء في العلاقة بين الاسلام والايمان وكيفية النسبة بينهما وبعضهم يرون الترادف والاتحاد والاكثر يرجحون المساواة وبعضهم يقولون بالعموم والخصوص والآيات القرآنية والاحاديث ايضا مختلفة الظواهر وقد ذكرها المحدثون والمتكلمون واستدل بها الفريقان لذا نقل المؤلف رحمه الله للاسلام معنيين احدهما الاستسلام والانقياد الظاهري الذي يظهره صاحبه لطمع مال او خوف قتل واسر ونحوه وهذا يقال له المجاز الشرعي ايضا والحقيقة الشرعية اى مجموعة الامور الدينية كلها فاندفع بذلك اختلاف النصوص وايضا واتضح خلاف اهل العلم فيه فلا خلافا لفظيا وكذلك الآيات والحديث مثل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الآية وقوله صلى الله عليه وسلم او مسلما في رواية سعد بن ابي وقاص يظهر منهما المغايرة بين الايمان والاسلام وهذا يخالف صراحة مدعى الابواب السابقة لان مغايرة الاسلام يستلزم مغايرة الاعمال فبهذا الباب ازالت هذه الشبهة ايضا

وتوضيح كلامه قدس سره ان للاسلام اطلاقين فمرة يطلق مرادفا للايمان واخرى يطلق بمعنى الاستسلام الظاهر والاول هو الاسلام بالحقيقة وهو المعتبر عند الشرع والثاني مثلا ان يكون مخافة القتل والاسر او طمع في الغنيمة وهو اسلام ظاهرا وان لم يصحبه التصديق لم ينفعه وهذا محل ما يترائى في الظاهر من الاختلاف بين النصوص ولما كان الظاهر من بعض النصوص مخالفة الايمان للاسلام كما يفيد قوله صلى الله عليه وسلم لسعد "او مسلما" فيؤخذ منه مغايرة الايمان للاعمال فان الاعمال اسلام وقد اثبت المصنف فيما تقدم ان الاعمال داخلة في الايمان فدفع بهذه الترجمة هذه الشبهة ايضا بان الاسلام الذي يغاير الايمان هو الذي يكون على الظاهر لا ما كان على الحقيقة وقال الشيخ قدس سره في اللامع اعلم ان للاسلام المعتبر شرعا لزوما بالايمان كما ان للايمان ملازمة بالاسلام ولو كان التسليم والانقياد حكما لا حقيقة وقد سبق بعض بيانه في اول كتاب الايمان ولما كان كذلك كان الاسلام والايمان غير منفك احدهما عن الآخر ولا متحقق كل منهما دون الثاني الا ان الاسلام كما يطلق على هذا المعنى المتلازم للايمان كثيرا ما يطلق ايضا على الانقياد الظاهري الذي لم يعتبر عند الشرع الا في حق اجراء احكام المسلمين على من اتصف به وذلك لتعذر وقوف الناس على سرائر القلوب وضمائرها فيما بينهم فلم يكن من نصب علامة لهم يعرفون بها المسلم عن غيره وهذا الاطلاق للاسلام جار في عرف الشريعة وفي كثير من الآيات والروايات فبوب المؤلف بابا لذلك اشارة منه الى ان الاسلام والايمان المعتبرين وان لم يتحقق احدهما دون الآخر الا انه قد يطلق في الشرع لفظ الاسلام باطلاق آخر غير ما ذكرناه اولا فيشتبه الامر على الناظر وايضا ففي كلامه اشارة الى ان من ذهب منهم الى مغايرة بينهما فانما عنى التغاير بحسب المفهوم لا المصاديق فان المسلم صفة بحسب الظاهر والمؤمن صفة له بحسب اعتقاده وان كانا متلازمين وجودا او قصد بالمغايرة انهما يتغايران بحسب ذلك الاطلاق الآخر للاسلام الذي هو غير معتبر به شرعا كما في قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا فانهم لم يؤمروا ان ينسبوا الى انفسهم ذلك الاسلام الحقيقي المعتبر شرعا اذ لو كانوا متصفين به لما صح نفي الايمان عنهم لما انهما متلازمان بل امروا ان يسندوا اليها صورة الاسلام وظاهره وهذا هو المراد في الرواية حيث نهى سعدا ان يحكم على رجل بالايمان لكونه امرا مبطنا عنه خفي امره عليه وكذلك الاسلام الحقيقي نعم ان له ان يحكم على من رآه آتيا باوامر الشرع مجتنبا عن ارتكاب نواهيه بانه مسلم بمعنى منقاد وذلك لانه متيقن به غير مشكوك فيه واما الحكم بالايمان والاسلام الحقيقيين فلا يمكن الا ظنا عبرة للظاهر وهو وان كان جائزا لما امرنا به من بناء الحكم على ظواهر ما نراه الا انه خلاف الادب لكون الحكم بحسب الواقع على ما لم يعلم فافهم فان فيه دقة ما ثم ان كلمة او في قوله صلى الله عليه وسلم او مسلما ظاهرها انها بمعنى بل حيث اراد النبي صلى الله عليه وسلم رده عما قال فيه وجزم الى ما هو متيقن به منه وهو الانقياد الظاهري وذلك لعدم تيقن سعد بما في قلبه من الايمان والكفر وان كان النبي صلى الله عليه وسلم يعلم منه انه مؤمن كما هو الظاهر من قوله وهو احب الي ويمكن كونها ايضا للشك فانه لما لم يتبين عنده ايمانه او نفاقه والتبس عليه فلم يمكن تعيين احد الامرين من شأنه كان عليه ان يقول اني اراه مؤمنا ان كان باطنه كظاهره او مسلما ان لم يكن كذلك فقوله صلى الله عليه وسلم او مسلما عطف على مضمون قوله اراه ومثل ذلك في الكلام كثير اه وفي هامشه وفي تقرير الشيخ المكي رحمه الله

عن الشيخ الگنگوهي قدس سره قوله على الحقيقة اى على الحقيقة الشرعية بل يكون على الحقيقة اللغوية وجزاء الشرط محذوف فلا يعتبر به عند الله والاعراب المنافقون وقوله اسلمنا فاطلاق الاسلام ههنا حقيقة لغوية ومجاز شرعي اذ لا فرق في الشرع بين الايمان والاسلام والدين الا بالاعتبار وبسط في هامش اللامع الكلام على هذا الباب اشد البسط وذكر فيه اقوال الشراح من السندي وغيره

ص۹ **حدثنا ابو اليمان** الخ الاوجه عندي ان المصنف رحمه الله تعالى اراد بالترجمة جمعا بين الآيتين اللتين ظاهرهما المخالفة واراد بذكر هذا الحديث الاشارة الى ان الرجل المتروك ليس من الاول وان يظهر هذا من قوله عليه السلام او مسلم بل من الثاني لقوله عليه السلام لاعطي الرجل وغيره احب الي لكنه صلى الله عليه وسلم رد على قوله اراه مؤمنا لان الايمان فعل القلب لا يظهر عليه غيره

ص۹ **قوله احب الي** الخ فيه دلالة على ان الايمان يزيد وينقص لان حبه صلى الله عليه وسلم تزايد بتزايد مراتب الايمان كما دل عليه السياق ثم لما اثبت للغير انه احب اليه فكان ايمانه ازيد ممن ليس احب لنبيه صلى الله عليه وسلم فاما مناسبة الحديث بالباب الذي وضعه فحاصلة بقوله مسلما حيث فرق بين الايمان والاسلام فجوز اطلاق الثاني دون الاول وذلك بحسب ماله من المعنى الاعم من معناه المعتبر شرعا وهو اى المعنى الاعم الانقياد ظاهرا سواء وجد معه الايمان او لا اه كذا في اللامع قال الحافظ مناسبة الحديث للترجمة ظاهرة من حيث ان المسلم يطلق على من اظهر الاسلام وان لم يعلم باطنه فلا يكون مؤمنا لانه ممن لم تصدق عليه الحقيقة الشرعية واما اللغوية فحاصلة اه

ص۹ **باب افشاء السلام** قال العيني وجه المناسبة بين البابين هو ان من جملة المذكور في الباب السابق ان الدين هو الاسلام والاسلام لا يكمل الا باستعمال خصاله ومن جملة خصاله افشاء السلام للعالم وفي هذا الباب بيين هذه الخلة في الحديث الموقوف والمرفوع جميعا مع زيادة خلة اخرى فيهما وهي اطعام الطعام وزيادة خلة اخرى في الموقوف وهي الانصاف من نفسه اه قال الكرماني فان قلت الحديث بعينه هو المتقدم (اى في باب اطعام الطعام) فلم ذكره مكررا قلت ذكره ثمة للاستدلال على ان الاطعام من الاسلام وههنا للاستدلال على ان السلام منه فان قلت كان يكفيه ان يقول ثمة او ههنا باب الاطعام والسلام من الاسلام بان يدخلهما في سلك واحد وتم المطلوب ثم اجاب عن ذلك بان البخاري تبع في وضع التراجم مشايخه وانكره الحافظ ابن حجر اشد الانكار وقال الظاهر من صنيع البخاري انه يقصد تعديد شعب الايمان كما قدمناه فخص كل شعبة بباب تنويها بذكرها وقصد التنويه يحتاج الى التاكيد فلذلك غاير بين الترجمتين اه

ص۹ **قوله الانصاف من نفسك** الخ وفي هامش اللامع وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي اى اعطاء الانصاف من نفسك بان يقول للمظلوم خذ ظلمك مني اه قلت وهذا وجه عندي مما قاله الشراح قاطبة ففي القسطلاني تبعا للحافظ قوله الانصاف اى العدل من نفسك بان لم تترك لمولاك حقا واجبا عليك الا اديته ولا شيئا مما نهيت عنه الا اجتنبته وانت خبير بان هذا الذي قالوه هو تمام الايمان فاى شيء بقي بعد ذلك والوارد في الاثر ثلاث من جمعهن جمع الايمان فالموافق للفظ الاثر ما افاده الشيخ قدس سره قال العيني يقال انصفه من نفسه وانتصفت انا منه اه قال المجد انتصف منه استوفى حقه منه وتناصفوا انصف بعضهم بعضا اه **من الاقتار** بكسر الهمزة اى في حالة الفقر كذا قال القسطلاني

ص۹ **باب كفران العشير وكفر دون كفر** اراد بالترجمة التنبيه على ان المراد في الرواية ليس حقيقة الكفر بل المراد كفر دون كفر قال الشيخ قدس سره في اللامع هذا تصريح بما ذهبنا اليه من ان الاعمال ليست بداخلة في اصل الايمان اذ لو كان كذلك لما كان كفرا دون كفر بل كان مرتكب السيئات كافرا وغرضه من عقد الباب الرد على المعتزلة القائلين باثبات المنزلة بين الايمان والكفر وان مرتكب الكبيرة خارج من الايمان وحاصل الرد ان اطلاق المؤمن على مرتكب الكبيرة شائع في الآيات والروايات فما ورد في مثل تلك المعاصي من لفظ الكفر فالمراد به غير ما هو نقيض الايمان فان الكفر انواع بعضها اكمل من بعض اقصى انواعه الكفر المقابل للايمان والرواية مصرحة بالترجمة اه وفي هامشه قال بعض العلماء الكفر اربعة انواع كفر انكار وجحود ومعاندة ونفاق وهذه الاربعة من لقي الله بواحد منها لم يغفر له فكفر الانكار ان يكفر بقلبه ولسانه وان لا يعرف ما يذكر له وكفر الجحود ان يعرف بقلبه ولا يقر بلسانه ككفر ابليس وكفر المعاندة ان يعرف بقلبه ويقر بلسانه ويابى ان يقبل الايمان ككفر ابي طالب وكفر النفاق ظاهر قال النووي ان الشرع اطلق الكفر على ما سوى الاربعة ككفران الحقوق والنعم ومن ذلك حديث الباب وحديث لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض واشباهه وهذا مراد البخاري بقوله وكفر دون كفر الى آخر ما بسط فيه. وكتب شيخ الهند قدس سره في تراجمه ما تعريبه الظاهر ان لا مناسبة لترجمة الباب بكتاب الايمان فاشار المؤلف رحمه الله بقوله وكفر دون كفر الى المناسبة بينهما والى الغرض من الترجمة والظاهر ان غرض المؤلف رحمه الله تعالى امران الاول اثبات التشكيك في الكفران باثباته يثبت التشكيك في ضده وهو الايمان لان التشكيك في شيء تشكيك في ضده

عــه ثم اعلم ان الذي ظهر لي من النظر في كلام الشراح والمشائخ في غرض الترجمة ثلاثة امور الاول الجمع بين ما يظهر من التعارض بين الآيتين في اطلاق لفظ الاسلام بان الاسلام قد يطلق مرادفا للايمان وقد يطلق بمعنى الاستسلام اى الانقياد الظاهري وهو لذي يغاير الايمان هذا هو مختار شيخنا عند قراءتنا عليه الصحيح وهو الذي اثبته في تراجمه والثاني الفرق بين الاسلام النافع وغير النافع كما حكاه بعضهم والثالث بيان ان للاسلام اطلاقين ففي اطلاق يرادف الايمان وهو ما اذا كان مع الاستسلام الظاهر اعتقاد الباطن وقد يطلق بمعنى الانقياد الظاهر وهو ما اذا لم يصاحبه الاعتراف القلبي وهذا هو الذي جنح اليه السندي والعلامة الكشميري وهو المذكور في الفتح ويحوم حوله كلام العارف الگنگوهي وغيرهما فمحط النظر على الاول هو دفع التعارض وعلى الثاني بيان كونه نافعا وغير نافع وعلى الثالث ذكر الاطلاقين فقط والذي يظهر لي ان ترجمة المصنف قد حوت هذه الامور الثلاثة كلها الا ان الظاهر بلفظ الترجمة هو الذي جنح اليه السندي وغيره من اثبات الاطلاقين للاسلام وهذان الاطلاقان هما محامل النصوص المختلفة والاسلام الحقيقي هو النافع بخلاف الاسلام الظاهري والله اعلم ا محمد يونس عفا الله عنه

والثانی ان المعاصی داخلة فی الکفر کما ان الاعمال الصالحة داخلة فی الایمان وسیذکرہ المؤلف ذلک فی الترجمة الآتیة وانحاثم علم من التشکیک فی الکفر دخول المعاصی فی الکفر النصوص التی ورد فیہا اطلاق الکفر علی ترک بعض الاعمال کما فی ترک الصلوة والحج ہی اطلاقات حقیقیة والتاویل فیہا وجعلہا مجازیة انما ہو تکلف لا حاجة الیہ لان اطلاق الکلی المشکک یکون علی جمیع افرادہ القوی والضعیف حقیقة لا مجازا ثم انہ لما کان فی الکفر تشکیک فان ہذا التشکیک مسلّم فی سلب الایمان ایضا وبذلک نتخلص من التاویلات المتنوعة فی الروایات الکثیرة فالحمد للہ

رأیت اکثر اهلها النساء وظاہرہ ان النساء اکثر فی جہنم من الرجال ویشکل علیہ ما ورد ان لکل رجل من اہل الجنة امرأتان من اہل الدنیا ویظہر منہ کثرة النساء فی الجنة وذکر ہذا الایراد والجواب الشیخ الگنگوہی قدس سرہ فی الکوکب الدری فقال قولہ فرأیت اکثر اہلہا النساء فان النساء فی انفسہا کثیرة نسبة الی الرجال فما کان منہا فی الجنة اکثر من الرجال وما کان منہا فی النار اکثر من نساء الجنة ومن رجال النار ایضا. وفی ہامشہ اشار الشیخ بذلک الی جواب عن ایراد وارد علی الحدیث وتوضیح ذلک ما قال القاری قد یشکل علیہ ما جاء فی حدیث الطبرانی ان ادنی اہل الجنة یمسی علی زوجتین من نساء الدنیا فکیف یکون مع ذلک اکثر اہل النار وہن اکثر اہل الجنة وجوابہ انہن اکثر اہلہا ابتداء ثم یخرجن ویدخلن فیصرن اکثر اہلہا انتہاء او المراد انہن اکثر اہلہا بالقوة ثم یعفو اللہ عنہن ہذا ولا بدع انہن یکن اکثر اہلہا لکثرتہن وتکلم علی ذلک فی ہامش اللامع ایضا ثم قال الحافظ وظاہرہ انہ رأی ذلک لیلة الاسراء او منامًا وہو غیر رؤیة النار وہو فی صلاة الکسوف ووہم من وحدہما وقال الداؤدی رأی ذلک لیلة الاسراء او حین خسفت الشمس کذا قال وبسط الکلام علی حدیث الباب فی الاوجز

ص۹/۱۵ **باب المعاصی من امر الجاهلیة** الخ کتب شیخ الہند فی تراجمہ ما تعریبہ فی ہذا الباب ترجمتان ولکن المقصود ہی الترجمة الاولی والثانیة کدفع دخل مقدر والغرض ان المعاصی من امر الجاہلیة یعنی داخلة فی الامور الشرکیة کما اثبت فی الابواب السابقة ان اعمال الخیر من الامور الایمانیة ای داخلة فی الایمان قد تحقق فی الابواب السابقة الحاجة الی اعمال الخیر وثبت فی ہذا الباب قبح المعاصی ومضرتہا وبمجموعہما یبطل قول المرجئة بالکلیة ولکن یخشی ان یطمع الخوارج والمعتزلة من ہذہ الترجمة لہذا ذکر المؤلف المحقق بعدہا ولا یکفر صاحبہا بارتکابہا فسدّ بذلک بابہم ثم قولہ لقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم متعلق بالترجمة الاولی وقول اللہ دلیل الترجمة الثانیة ثم ذکر حدیث ابی ذر رضی اللہ تعالی عنہ فہو بالبداہة مربوط بالترجمة الاصلیة ولما نری ان الاحمق الجاہل ایضا لا یمکن لہ ان یتکلم بحرف بسبب ہذہ القصة فی کمال ایمان ابی ذر رضی اللہ تعالی عنہ فحینئذ نری مطابقتہا بالامر الثانی ایضا ویبطل بہذا الباب قول المرجئة والخوارج والمعتزلة وقد ذکرت مرات ان المؤلف لا یصرح فی کثیر من المواقع بغرض التمرین وتشحیذ الاذہان ہکذا تجدہ یستخدم الاشارة حیث یری التصریح خلافا للمصلحة او انہ یخالف الاحتیاط

ص۹/۱۵ **انک امرؤ فیک جاهلیة** کتب الشیخ فی اللامع رماہ بذلک ولیست الجاہلیة بامور شتی ومع ذلک فلم یأمرہ بتجدید الایمان او بغیرہ من احکام الکفر فعلم ان ارتکاب الکبائر غیر مکفر وفی ہامشہ قال ابن بطال یرید انک فی تعییرہ بامہ علی خلق من اخلاق الجاہلیة لانہم کانوا یتفاخرون بالانساب ولم یستحق بذلک الفعل ان یکون کاہل الجاہلیة فی کفرہم باللہ وغرض البخاری بہذا الرد علی الخوارج ویروی انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لابی ذر اعیرتہ بامہ ارفع رأسک ما انت بافضل مما تری من الاحمر والاسود الا ان تفضل فی دین وقد روی ان بلالا کان الذی عیرہ ابو ذر بامہ ای بسوادہا فانطلق بلال الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فشکی الیہ تعییرہ بذلک فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یدعوہ فلما جاء ابو ذر قال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شتمت بلالا وعیرتہ بسواد امہ قال نعم قال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما کنت احسب انہ بقی فی صدرک من کبر الجاہلیة شیء فالقی ابو ذر رضی اللہ عنہ نفسہ الی الارض ثم وضع خدہ علی التراب وقال واللہ لا ارفع خدی منہا الا ان یطأ بلال خدی بقدمہ فوطأ خدہ بقدمہ قال الکرمانی الجاہلیة زمان الفترة قبل الاسلام سمیت بذلک لکثرة جہالاتہم اھ الی آخر ما بسط فیہ

ص۹/۲۴ **ابو بکرة** اسمہ نفیع بالنون مصغرا کنی بہا لانہ نزل یوم الطائف الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حصن فی بکرة کذا فی العینی وفی التہذیب وانما قیل لہ ابو بکرة لانہ تدلی من الحصن الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ وزاد فی الاصابة تدلی ببکرة فاشتہر بابی بکرة اھ

ص۹/۲۴ **اذا التقی المسلمان** الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع سماہم مسلمین حین اشتغلا بالمقاتلة وفی ہامشہ وبذلک استدل البخاری فی الترجمة فی قولہ تعالی وان طائفتان من المؤمنین الآیة ولہا ذکر الحدیث لان الایمان والاسلام فی الشرع متحدان اھ

ص۹/۲۴ **وعلیه حلة** کذا رواہ اکثر اصحاب شعبة وعند الاسمعیلی عن معاذ عن شعبة اذا حلة علیہ منہ ثوب وعلی عبدہ ثوب ویؤیدہ روایة الاعمش عن معرور الآتی فی الادب رأیت علیہ بردا وعلی غلامہ بردا فقلت لو اخذت ہذا لکانت حلة ونحوہ فی مسلم وابی داؤد ویمکن الجمع بان علیہ بردا جیدا تحتہ برد خلق وہکذا علی غلامہ فالمعنی لو اخذت الجید منہ لکانت علیک حلة جیدة کذا فی الفتح

ص۹/۲۴ **باب ظلم دون ظلم** کتب شیخ الہند فی تراجمہ ما تعریبہ اورد فی ہذا الباب حدیث ابن مسعود الذی ذکر فیہ اینا لم یظلم نفسہ فانزل اللہ تعالی ان الشرک لظلم ویظہر منہ ان الظلم العظیم ہو الشرک واما سائر المعاصی والذنوب فداخلة فی مرتبة دون الظلم العظیم فظہر بہذا الباب بنوع وضاحة تحقیق ما ارادہ المؤلف فی الترجمتین السابقتین وہما کفر دون کفر والمعاصی من امر الجاہلیة وظہر ان المعاصی داخلة فی الشرک والکفر ولکن لا یغفل عما قال المؤلف لا یکفر صاحبہا بارتکابہا الا بالشرک ویجب التمسک بہ بقوة والا فیلزم خلاف ما رامہ المؤلف نظرا الی ہذہ الخطرات لم یفصح المؤلف بل اشار الی مدعاہ فی ابواب شتی بتغییر العنوان وتبدیل البیان واللہ اعلم.

ص۱۰/۱ **اینا لم یظلم** کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع استشکل علیہم ما یتبادر من العموم حیث وقعت النکرة تحت النفی والتجنب بانواع الظلم باسرہا بحیث یتناول المکروہات التنزیہیة والتحریمیة والصغار من المعاصی والکبائر متعذر علی غیر الانبیاء لعصمتہم فاجاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بان اللبس قرینة علی ان المراد بالظلم معظم افرادہ وہو الشرک واما الظلم فلیست لہا فی جنبة الاسلام من وجود وکذا الکبائر من المعاصی فانہا تتلاشی فی زاخر الایمان الا الکفر فالآیة مسوقة لبیان ان الظلم یطلق علی الکفر والشرک وانہ معظم انواعہ واما الجواب ففی تنکیر الظلم انہ للتعظیم بقرینة اللبس اھ وبسط فی ہامشہ الکلام علی اکثر کلام الشیخ قدس سرہ وکتب علی قولہ انہ للتعظیم بقرینة اللبس فقال للہ در الشیخ ما اجاد فیما افاد فان اللبس ای الخلط یشیر الی عظمة ما خالطہ فان الشیء القلیل الذی یتلاشی فی البحر العظیم لا یقال فیہ الخلط فکذا الایمان بحر عظیم والمعاصی بجنبہ اجزاء متلاشیة بخلاف الکفر فانہ مقابل للایمان فیصدق علیہ الخلط بداہة اھ وحکی صاحب النور الساری عن تقریر شیخ الہند قدس سرہ فی قولہ (لم یلبسوا ایمانہم بظلم الخ) ہذا الحدیث مختصر وجاء بطریق آخر ان الصحابة لما نزلت ہذہ الآیة قالوا اینا لم یظلم یا رسول اللہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان المراد من الظلم الشرک وجاء الوحی ان الشرک لظلم عظیم قیل ما وجہ فزع الصحابة من ہذہ الآیة وما وجہ تخطئة النبی صلی اللہ علیہ وسلم لہم وقولہ لہم ما قال فالشراح رحمہم اللہ تعالی قالوا ان الصحابة فہموا من الآیة بالنظر الی القاعدة الکلیة وہو ان النکرة اذا وقعت تحت النفی تفید العموم والاستغراق والشمول فالظلم عام شامل للمعاصی والکفر جمیعا فالتنوین فی ظلم للتنکیر وما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فہو بناء علی ان التنوین فیہ للتعظیم والظلم العظیم ہو الشرک لکن قال الاستاذ العلامة سلمہ اللہ تعالی ان ہذا التقریر یخل بفصاحتہم وبلاغتہم ولیس من شانہم کہذا الکلام ومع ہذا نسأل منہم ما وجہ عدول النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن القاعدة الکلیة ولا دلیل علی ما قال وہذا بعید من شأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولکن شیئا آخر کان بینہما فعلا للمقصود ولما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما قال فہموا علیہ فقال الاستاذ العلامة سلمہ اللہ تعالی الاولی والالصق بالقلب ان یقال کما قال مولانا الشاہ عبد القادر الدہلوی فی ترجمتہ للکلام المجید تحت ہذہ الآیة خلاصتہ ان الصحابة فہموا من ہذہ الآیة الایمان الکامل فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم المراد من الظلم الشرک بناء علی ان المراد من الایمان الصدق والیقین فالتباس الظلم بہ یکون اذا کان یراد منہ الشرک وقال مولانا قاسم الخیرات (ای مولانا الشیخ محمد قاسم النانوتوی) ان اللبس فی اللغة الاختلاط فی محل واحد والصحابة رضی اللہ تعالی عنہم وقعوا فی ہذا وقالوا ما قالوا لانہم فہموا معنی اللبس اتصالا فقالوا اینا لم یظلم فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان الشرک لظلم عظیم یعنی ان المراد من اللبس ہو الجمع فی محل واحد وہو یتحقق اذا کان یراد من الظلم الشرک فان للایمان والشرک محلا واحدا وان شئت ان یتیسر لک المقصود فعلیک ان تجمع ما قالا بان تقول انہم فہموا اللبس اتصالا والایمان کاملا وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان الایمان ہو الاعتقاد والیقین واللبس خلط شیئین فی محل واحد واللہ اعلم بالصواب اھ وما افادہ حجة الاسلام النانوتوی قد سبقہ الی ذلک العلامة بہاء الدین السبکی فی عروس الافراح وکان خطر لی قدیما ان فی الآیة الکریمة ما یشیر الی ان المراد بالظلم فیہا الکفر وہو قولہ تعالی ولم یلبسوا لان الذی یلبس الایمان ہو الشرک فانہ کالممازج لہ ولا تلتبس بالایمان وعرضت ہذا المعنی علی والدی بدرس الشامیة بدمشق فارتضاہ وفرح بہ اھ قلت وحاصلہ انہ جعل اللبس قرینة علی کون المراد بالظلم ہو الشرک فان الخلط انما یمکن فی محل واحد ومحل الامرین ہو القلب

ص۱۰/۱ **باب علامة المنافق** قال الحافظ لما قدم ان مراتب الکفر متفاوتة وکذلک الظلم اتبعہ بان النفاق کذلک وقال الشیخ محی الدین مراد البخاری بہذہ الترجمة ان المعاصی تنقص الایمان کما ان الطاعة تزیدہ اھ والاوجہ عندی فی غرض الترجمة ان الاعمال الحسنة کما ہی مکملات للایمان ولیست الایمان نفسہ فکذلک مقابلہا ہذہ الاعمال مکملات للکفر لیست ہی الکفر نفسہ وکتب الشیخ الگنگوہی قدس سرہ فی اللامع باب علامة المنافق سردہا لیجتنب عنہا المسلم مع ما فیہ من احتجاج علی ان الاتصاف بہا وبالذنوب سوی ذلک لا یوجب الخروج عن الایمان وان النفاق فی مثل تلک الروایات انما ہو نفاق العمل او تسمیتہ نفاقا بحسب صورة النفاق لا حقیقة وذلک لانہ لم یطلق علیہ لفظ المنافق وانما قال انہا علامات لہ فمن کانت فیہ واحدة منہا کان فیہ من النفاق بقدرہا ومن کانت فیہ زیادة منہا کانت فیہ زیادة منہ ولم یقل انہ منافق وقد علم ان الایمان غیر متجزئ فلا یمکن اثبات بعض الایمان وبعض الکفر فی مثل ذلک الرجل الذی فیہ علامة او علامتان او ثلاث منہا وایضا فقد ذکر فیہ ما یدل علی انہ لم یخرج بوجود تلک العلامات فیہ من الایمان وہو قولہ حتی یدعہا فعلم ان نفس الموادعة والترک کاف ولا یفتقر الی تجدید ایمانہ وایضا ففیہ دلالة علی ان الایمان یزید وینقص لانہ لما اتصف بعلائم المنافقین کان فیہ نقص فی الایمان بہذا القدر فافہم اھ

وقال حضرة شیخ الہند رحمہ اللہ فی تراجمہ ما تعریبہ باب علامات المنافق بین المؤلف رحمہ اللہ تعالی النفاق بعد بیان الکفر والمعاصی والشرک ویظہر من الترجمة ان علامات النفاق متعددة والغرض بیانہا ثم ذکر فی الحدیث الاول ثلاثة علامات وفی الثانی اربعة صراحة فعلم ان النفاق لہ مراتب عدیدة ایضا ویزید وینقص مثل الکفر وما ذکر فی الحدیث الثانی قولہ اربع من کن فیہ کان منافقا خالصا ومن کانت فیہ خصلة منہن کانت فیہ خصلة من النفاق حتی یدعہا یظہر منہ الزیادة والنقصان فی النفاق ظہور الشمس ثم یظہر منہا امران علاوة علی الغرض المذکور الاول ان فی ہذا الباب تایید للابواب السابقة کباب ظلم دون ظلم وغیرہ والثانی کما ان المعاصی من الامور الکفریة ہکذا الافعال التی ذکرہا لعلامة النفاق ہی داخلة فی افعال النفاق فکما صح ان یطلق علی کفران العشیر کفرا ہکذا یجوز ان یطلق علی الکفر والخیانة نفاقا ایضا وما یفعلہ العلماء الکرام من التاویلات المختلفة للروایات فبعضہم جعل النفاق قسمین نفاق فی العقیدة ونفاق فی العمل وحمل ہذہ الروایات علی النفاق فی العمل وبعضہم جعل مجموعة العلامات الثلاثة الموجودة فی الحدیث الاول ومجموعة العلامات الاربعة الموجودة فی الحدیث الثانی کل منہا علامة علی حدة ویقصدان یثبت لہ معنی خاصا فبما ذکرنا لا تبقی الحاجة الی ای ذلک فعلیک بالتامل الصادق واللہ تعالی اعلم اھ وبسط الکلام علی ذلک فی ہامش اللامع وفیہ قال الکرمانی ان جماعة من العلماء عدوا ہذا الحدیث مشکلا من حیث ان ہذہ الخصال قد توجد فی المسلم مع ان الاجماع حاصل انہ لا یحکم بکفرہ ولا بنفاق یجعلہ فی الدرک الاسفل من النار اھ قال النووی لیس فی

الحديث اشكال لان معناه هذه خصال نفاق وصاحبها شبيه بالمنافق متخلق باخلاقهم اذ النفاق اظهار ما يبطن خلافه وهو موجود فى صاحب هذه الخصال ويكون نفاقه خاصاً فى حق من حدثه ووعده وائتمنه لا انه منافق فى الاسلام مبطن للكفر واجمل الحافظ الكلام على الاجوبة فقال بعد جواب النووى ومحصل هذا الجواب فى التسمية على المجاز اى صاحب هذه الخصال كالمنافق وهو بناء على ان المراد بالنفاق نفاق الكفر وقد قيل فى الجواب عنه ان المراد به نفاق العمل وهذا ارتضاه القرطبى واستدل له بقول عمر رضى الله عنه لحذيفة هل تعلم فى شيئاً من النفاق فانه لم يرد بذلك نفاق الكفر وانما اراد نفاق العمل ويؤيده وصفه بالخالص فى الحديث الثانى بقوله كان منافقا خالصا وقيل المراد باطلاق النفاق الانذار والتحذير عن ارتكاب هذه الخصال والظاهر غير مراد وهذا ارتضاه الخطابى وذكر ايضا انه يحتمل ان المتصف بذلك هو من اعتاد ذلك وصار له ديدنا قال ويدل عليه التعبير باذا فانها تدل على تكرار الفعل كذا قال والاولى ما قال الكرمانى ان حذف المفعول من حيث يدل على العموم اى اذا حدث فى كل شئ كذب فيه قال الكرمانى ولا شك ان مثله منافق فى الدين وقيل محمول على من غلبت عليه هذه الخصال وتهاون بها واستخف بامرها فان من كان كذلك كان فاسد الاعتقاد غالبا وهذه الاجوبة كلها مبنية على ان اللام فى المنافق للجنس ومنهم من ادعى انها للعهد فقال انه ورد فى حق شخص معين وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يواجههم بصريح القول فيقول فلان منافق بل يشير اشارة كقوله صلى الله عليه وسلم ما بال اقوام يفعلون كذا فههنا اشارة بالآية اليه حتى يعرف ذلك الشخص بها وقيل ورد فى حق المنافقين فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم فحدثوا بايمانهم فكذبوا ووعدوا فى نصر الدين فاخلفوا وائتمنوا فى دنياهم فخانوا وتمسك هؤلاء باحاديث ضعيفة جاءت فى ذلك لو ثبت شئ منها لتعين المصير اليه واحسن الاجوبة ما ارتضاه القرطبى اھ وفى الفتح بزيادة قال الكرمانى فلدفع الاشكال خمسة اوجه لان اللام فيه اما للجنس فهو اما على سبيل التشبيه او المراد الاعتياد ومعناه الانذار واما للعهد اما من منافقى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم واما من منافق خاص وههنا وجه سادس وهو ان المراد نفاق العمل ونفاق الايمان واحسن الوجوه هو السابع الخ يقال ان النفاق شرعى وهو ما يبطن الكفر ويظهر الاسلام ونفاق عرفى وهو ما يكون سره خلاف علنه وهذا هو المراد ان شاء الله الى آخر ما بسط فى هامش اللامع

ص ٢ قوله حتى يدعها نعلم ان نقض المواعدة كاف ولا يبقى الى تجديد ايمان وايضا فيه دلالة على ان الايمان يزيد وينقص لانه لما اتصف بعلائم المنافقين كان فيه نقص فى الايمان بهذا القدر كما تقدم عن اللامع وفى هامشه وبذلك جزم النووى كما حكاه الكرمانى اذ قال مناسبة هذا الباب لكتاب الايمان ان يبين ان هذه علامة عدم الايمان او يعلم منه ان بعض النفاق كفر دون بعض وقال النووى مراد البخارى بذكر هذا الحديث ان المعاصى تنقص الايمان كما ان الطاعة تزيده اھ

ص ٢ باب قيام ليلة القدر وفى هامش اللامع ذكر المصنف من باب كفر دون كفر خمسة ابواب نقض الايمان فتبين بتبين الاشياء ثم رجع بعد الخمسة الى امور الايمان من باب قيام ليلة القدر واختلف العلماء فى المناسبات فيها بوجوه مختلفة كما ترى فى كلام الشيخ وهذه الحواشى قال الحافظ لما بين علامات النفاق وقبحها رجع الى ذكر علامات الايمان وحسنها لان الكلام على متعلقات الايمان وهو المقصود بالاصالة وانما يذكر متعلقات غيره استطرادا اھ وقال العينى لما فرغ من الابواب الخمسة التى هى ضد الايمان ذكرها استطرادا رجع الى الاول ولما كان آخر ابواب الايمان باب السلام من الايمان ذكر ليلة القدر متصلا لقوله تعالى سلام هى حتى مطلع الفجر فكان افشاء السلام فى ليلة القدر اكثر من غيرها

ص ٢ قوله ايمانا واحتسابا مناسبة الرواية بالترجمة متوقفة على ان اتيان الشئ والحاصل به يتحقق به فلما كان القيام مترتبا على الايمان مسببا عنه كان ملحقا به وجزءا منه وهذا ملحوظ فى كثير من التراجم بعده ولا يبعد ان يقال فى مثل هذه التراجم انه غير مقصد لاثبات الجزئية حتى يتكلف وانما قصده ان يثبت ما هو من مسببات الايمان ومقتضياته ليقبل المسلم عليه ويفعله كذا فى اللامع وفى هامشه وهذا ما مشى عليه الشيخ من باب امور الايمان ان غرض المصنف من هذه الامور تحريض المسلم على الاتصاف بامور الايمان وشعبه قال الكرمانى قوله احتسابا اى ارادة وجه الله تعالى لا الرياء ونحوه فقد يفعل الانسان فعل الخير لكنه لا يفعله مخلصا بل له رياء او خوف ونحوه وهو منصوب لانه مفعول له او تمييز ولا يصح ان يكون حالا بمعنى مؤمنا محتسبا لانه لا يدل حينئذ على ترجمة الباب اذ المفهوم فيه ليس القيام الا فى حال الايمان فان قلت فالتمييز والمفعول له ايضا لا يدلان على الترجمة قلت من للابتداء فمعناه ان القيام منشاه الايمان فيكون للايمان او من جملة الايمان اھ مختصرا وتعقب كلامه العينى ورجح كونهما حالين وقال الترجمة غير مرتبة عليه وانما هى مرتبة على مباشرة عمل هو سبب لغفران ما تقدم من ذنبه وهو قيام ليلة القدر ومباشرة مثل هذا العمل شعبة من شعب الايمان اھ وقال شيخ مشائخنا الدهلوى اذ قيل قام تطوعا فمعناه قياما تطوعا وكذا صام رمضان وقام ليلة القدر ايمانا اى صوما هو الايمان وقياما هو الايمان فهو مفعول مطلق محمول عليه وان خالف فى المفهوم فطابق الترجمة الحديث اھ

ص ٢ باب الجهاد من الايمان قال الحافظ اورد هذا الباب بين قيام ليلة القدر وقيام رمضان وصيامه فمعظمها فى نسق واحد لنكتة ثم ارمن تعرض لها ثم بسطها وحاصلها ان التماس ليلة القدر تستدعى محافظة زائدة ومجاهدة تامة ومع ذلك فقد يوافقها ولا وكذلك المجاهد يلتمس الشهادة ويقصد اعلاء كلمة الله وقد يحصل له ذلك او لا فتناسب فى ان كلا منهما مجاهدة وفى ان كلا منهما قد يحصل المقصود والاصل لصاحبه اولا ثم قال فذكر المصنف رحمه الله فضل الجهاد لذلك استطرادا ثم عاد الى ذكر قيام رمضان وهو بالنسبة لقيام ليلة القدر عام بعد خاص ثم ذكر بعده باب الصيام لان الصيام من التروك فاخره عن القيام لانه من الافعال ولان الليل قبل النهار ولعله اشار الى ان القيام مشروع فى اول ليلة من الشهر خلافا لبعضهم اھ مختصرا

ص ٢ باب تطوع قيام رمضان ذكر شيخ الهند فى تراجمه ما تعريبه اختلف العلماء المحدثون الكرام وغيرهم الذين جعلوا الاعمال داخلة فى الايمان على قولين فجماعة تقول ان الفرائض فقط دون التطوعات داخلة فى الايمان والجماعة الثانية تقول ان الفرائض والنوافل وجملة الاعمال داخلة فيه والظاهر ان المؤلف رحمه الله باضافة كلمة التطوع فى الترجمة اشار الى رجحان القول الثانى

ص ٢ باب صوم رمضان الخ ذكر مولانا فخر الدين فى القول الفصيح اخره عن قيام رمضان مع ان الصوم فرض وقيام رمضان تطوع لان الصوم من التروك وقيام رمضان من الافعال ولان القيام اول عمل الشهر بعد دخوله ولانه عمل الليل ولانه تقدمة للصيام بمنزلة السنن المؤكدات قبل الفرائض ولان بالقيام قبل الصيام دخول فى فرض الصوم من باب السنة قال النبى صلى الله عليه وسلم فرض الله عليكم صيامه وسننت لكم قيامه او كما قال عليه السلام ثم بين قيام رمضان وقيام ليلة القدر فرق فقيام رمضان لرمضان خاصة ليس ذلك من اجل ليلة القدر بخلاف قيام ليلة القدر فانه قيام من اجل تلك الليلة المباركة فلا يختص برمضان فقد تكون فى غير رمضان ايضا نعم اكثر ما تكون تلك الليلة فى رمضان فى العشرة الثالثة فى اوتارها الى آخر ما بسط.

ص ٢ باب الدين يسر ذكر شيخ الهند فى تراجمه ما تعريبه ان ترجمة الباب ومفهوم الحديث والتوافق بينهما ظاهر جدا ولكن مع هذا تظهر فيه اشارة الى ان الاعمال داخلة فى الايمان كما يفهم من الابواب السابقة اللاحقة كما ان فيه تعريضا الى تشديدات المعتزلة والخوارج ايضا اھ قلت الاوجه عندى ان هذا الباب رد على الخوارج خاصة واجاد الحافظ اذ قال بعد ذكر الحديث ومناسبة ايراد المصنف لهذا الحديث عقب الاحاديث التى قبله ظاهرة من حيث انها تضمنت الترغيب فى القيام والصيام والجهاد فاراد ان يبين ان الاولى للعامل بذلك ان لا يجهد نفسه بحيث يعجز وينقطع بل يعمل بتلطف وتدريج ليدوم عمله ولا ينقطع ثم عاد الى سياق الاحاديث الدالة على ان الاعمال الصالحة معدودة من الايمان فقال باب الصلوة من الايمان اھ

ص ٢ ولن يشاد الدين الخ قال شيخ المشائخ الدهلوى فى تراجمه اى اخذه بالشدة بترك الارفق الايسر وكتب الشيخ الگنگوهى قدس سره فى اللامع اى بالتزام ما هو اعلى مراتب العزيمة الا غلبه الدين بان لا يمكنه الجرى على ما التزمه وذلك لما فى العزيمة من عسر يشق الدوام عليها مع ان مراتب العزيمة متفاوتة ففوق كل مرتبة مزيد وفيه دلالة على تفاوت الايمان زيادة ونقصانا فان من تخير اعلى مراتب العزيمة كان اقواهم ايمانا كالانبياء وبسط الكلام فى هامشه على شرح قول اللامع وفيه قال الحافظ قال ابن المنير فى هذا الحديث علم من اعلام النبوة فقد رأينا ورأى الناس قبلنا ان كل متنطع فى الدين ينقطع وليس المراد منع طلب الاكمل فى العبادة فانه من الامور المحمودة بل منع الافراط المؤدى الى الملال او المبالغة فى التطوع المفضى الى ترك الافضل او اخراج الفرض عن وقته كمن بات يصلى الليل كله ويغالب النوم الى ان غلبته عيناه فى آخر الليل فنام عن صلاة الصبح فى الجماعة او الى ان خرج الوقت المختار ويستفاد من الحديث الاشارة الى الاخذ بالرخصة الشرعية فان الاخذ بالعزيمة فى موضع الرخصة تنطع كمن يترك التيمم عند العجز عن استعمال الماء فيفضى الى الضرر

ص ٢ قوله قاربوا وابشروا قال شيخ المشائخ الشاه ولى الله الدهلوى فى تراجمه اى قصدوا العمل القريب من الطاقة وابشروا اى بالثواب على العمل وان قل وكذا فى الفتح ايضا وقال التيمى وقاربوا اما ان يكون معناه قاربوا فى العبادة ولا تباعدوا فيها فانكم ان باعدتم فى ذلك لم تبلغوه واما ان يكون معناه ساعدوا يقال قاربت فلانا اذا ساعدته اى ليساعد بعضكم بعضا فى الامور والاول اليق بترجمة الباب كذا فى الكرمانى

ص ٢ قوله واستعينوا بالغدوة الخ قال شيخ المشائخ الدهلوى فى تراجمه الغدوة السير اول النهار والروحة السير بعد الزوال والدلجة السير آخر الليل والمعنى استعينوا اى واظبوا على الطاعات فى هذه الاوقات اھ وقال الشيخ الگنگوهى قدس سره فى اللامع قوله استعينوا بالغدوة الخ اى فلما لم يبق التزام اعلى مراتب العزيمة لم يجز الترك بالكلية بل ينبغى التزام ما يمكن الدوام عليه من كثرة النوافل وغيرها من القربات فى تلك الاوقات ووجه تخصيصها غير خفى اھ وبسط الكلام على ذلك فى هامش اللامع اشد البسط وفيه الغدوة بفتح الغين ما بين صلوة الغداة وطلوع الشمس والرواح من زوال الشمس الى الليل والدلجة بفتح الدال وضمها من الادلاج بسكون الدال السير اول الليل ومن الادلاج بالدال المكسورة المشددة سير آخر الليل وما فى الرواية فهو بضم الدال وهو مثل قوله تعالى اقم الصلوة طرفى النهار وزلفا من الليل كانه صلى الله عليه وسلم خاطب مسافرا يقطع طريقه الى مقصده فنبهه على اوقات نشاطه لان هذه الاوقات افضل اوقات المسافر بل على الحقيقة الدنيا دار نقلة وطريق الى الآخرة فنبه امته ان يغتنموا اوقات فرصتهم وفراغهم الى آخر ما بسط فيه وفى فيض البارى وكان مولانا قطب العالم الشيخ الجنجوهى رحمه الله يؤوله بالذكر فى الغدوة والروحة وشئ من الدلجة وان ورد الحديث فى الجهاد اھ

ص ٢ باب الصلوة من الايمان لما ذكر فى الحديث السابق الاستعانة بالاوقات الثلاثة فى اقامة الطاعات والصلوة افضل العبادات نبه بذلك على الصلوات الخمس فان الفجر الغدوة والظهرين الروحة والعشائين شئ من الدلجة كذا فى العينى مختصرا

قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم الخ قال الشيخ الگنگوهى قدس سره فى اللامع ايد بالترجمة لما فيه من اطلاق الايمان على الصلوة اطلاق الكل على جزئه فصح دخول الصلوة وهى من الاعمال فى الايمان مع ان مراتب المصلين بحسب تفاوت صلواتهم فى الحسن والقبول متفاوتة فيتطرق بذلك تفاوت فى مراتب الايمان ولعل غرضهم رضى الله تعالى عنهم ليس هو السؤال عن نفس الاجر بل المسألة انما وقعت لانهم لما علموا ان الناسخ خير من المنسوخ او مثله وقد علموا ايضا ان اكمال الدين يوما فيوما يقتضى ان يكون الحكم الآتى بعد حكم اكمل منه وافضل عند الله وكان النبى صلى الله عليه وسلم يحب ان يحول الى الكعبة فكان ذلك ادل دليل ايضا على فضل الصلوة عليها فاشتبه امر الثواب المترتب على صلوتهم الى بيت المقدس بل يساوى اجر صلاتنا الى الكعبة اذ

يكون دون ذلك اه

قوله عند البيت وقال شيخ الهند في تراجمه الذي يحتاج الى البيان والتوضيح هو قوله عند البيت فانه مما يختلج في القلب ولذا حمله بعض الشراح على التصحيف واوله بعض المحققين بما لا يخلو عن تكلف والاحسن عندنا ان لا يتكلف باى تاويل بل يجعل الظرف متعلقا بالصلوة على ما هو الظاهر ويكون التقدير صلوتكم الى البيت المقدس وانما كنا نحتاج الى التاويل او دعوى التصحيف لو كان المصنف قال الى البيت واما قوله عند البيت فقرينة على ان تلك الصلوات لم تكن الى البيت فاذا لم تكن الى البيت فلابد ان تكون الى البيت المقدس بلا احتمال شك فيه ولما كانت الصلوات التى صليت قبل الهجرة عند البيت الحرام الى البيت المقدس كثيرة مع كونها اديت في المسجد الحرام الذى هو مقام مقدس ومكان افضل فيستبعد جدا ضياعها فلذا وقع التصريح بها بخلاف الصلوات التى صليت الى البيت المقدس بعد الهجرة فانها لم تكن بتلك الكثرة وايضا ما صليت في المسجد الحرام فلم يقع الاحتياج الى الاشارة اليها وايضا هذا اوفق والصق بشان النزول فتامل ولا تعجل اه وقيل هو تصحيف والصواب الى غير البيت فانها كانت الى بيت المقدس وقال الحافظ لا تحريف بل المقصود وتحقيق دعوان الصلوة الى غير البيت مع كونه عند البيت اذا لم تضع فهى مع البعد عنه الى غير البيت كيف تضيع كذا في القسطلاني اه والبسط في هامش اللامع وقيل المراد بالبيت مكة وكانت الصلاة عنده الى بيت المقدس كذا في الكرماني وقال السندى الظرف ليس متعلقا بالصلوة حتى يرد انه تصحيف والصواب صلاتكم لغير البيت بل هو متعلق لقول الله تعالى وما كان الله اى ما كان الله ليضيع صلوتكم قبل استقبال البيت اى لا يبطل الله صلوتكم حين استقبلتم البيت فان استقبال البيت خير فلا يترتب عليه فساد الاعمال السابقة والله اعلم **اول صلاة صلاها** قال الشيخ الگنگوهى قدس سره في اللامع والذى استظهرت عليه الروايات ان التحويل انما وقعت في صلاة الظهر وباقى الروايات مؤولة فاما ان يقال ان راوى العصر لم يصل مع الظهر فظن ان العصر اول صلاة صلاها الى الكعبة او يكون المعنى اول صلاة صلاها من صلوات العصر لا مطلقا او غير ذلك من التاويلات اه قلت واختلفت الروايات في ذلك كثيرا بسطت في هامش اللامع وابسط منه في الاوجز والحاصل انه اختلفت الروايات في تعيين الصلوة اهى الظهر او العصر وفي الموضع الذى وقع فيه التحويل اهو المسجد النبوى او مسجد بنى سلمة مسجد القبلتين واختار الواقدى ومحمد بن حبيب الهاشمى وابن الجوزى في التلقيح ان التحويل وقع في مسجد بنى سلمة في صلوة الظهر وقيل وقع في مسجد النبوى في صلوة الظهر وقال الحافظ ابن كثير المشهور ان اول صلاة صلاها الى الكعبة صلوة العصر ولهذا تاخر الخبر عن اهل قبا الى صلوة الفجر وقال الحافظ ابن حجر التحقيق ان اول صلاة صلاها في مسجد بنى سلمة لما مات بشر بن البراء بن معرور الظهر واول صلوة صلاها بالمسجد النبوى العصر اه والاوجه عندى ان اول صلوة صلاها هى العصر وكتب مولانا الشيخ محمد حسن المكى من تقرير الشيخ الگنگوهى قدس سره كما في هامش اللامع ان ما اشتهر ان تحويل النبى صلى الله عليه وسلم كان في وسط الصلوة كذب وغلط فاحش بل نزل التحويل اولا ثم صلى الصلاة الى البيت اه

قوله واهل الكتاب وفي هامش الهندية بالرفع عطفا على اليهود من عطف العام على الخاص وقيل المراد النصارى وفيه نظر لانهم لا يصلون قبل بيت المقدس فكيف تعجبهم قال السيوطى في التوشيح قال القسطلانى واعجابهم ليس لكونه قبلتهم بل بطريق التبعية لهم اه قال الحافظ وفيه بعد لانهم اشد الناس عداوة لليهود ويحتمل ان يكون بالنصب والواو بمعنى مع اى يصلى مع اهل الكتاب الى بيت المقدس۔

باب حسن اسلام المرء كتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله فحسن اسلامه وكذلك قوله الى سبعمائة ضعف يدلان على زيادة الايمان ونقصه حيث كان الحسن متفاوتا وكذلك تفاوت ما بين اجور الحسنات من العشرة الى سبعمائة ضعف ينبئ عن ذلك وكذلك في قوله تعالى من الباب السابق ليضيع ايمانكم دلالة على تفاوت مراتب الايمان حسب تفاوت مراتب الصلوة في الحسن والقبول فان الصلوة لما كانت ايمانا كان تفاوت درجاتها تفاوتا في درجات الايمان ومراتبه وتفاوت ما بين المصلين مستغن عن البيان اه وفي هامشه قوله تفاوت ما بين المصلين الخ ففى ابى داؤد من حديث عمار بن ياسر رفعه ان الرجل لينصرف وما كتب له الا عشر صلاته تسعها وثمنها الحديث وما افاده الشيخ من قوله كان الحسن متفاوتا الخ كتب في هامش اللامع بذلك جزم الحافظ دون العينى قال القسطلانى قول الحافظ ان الحديث يرد على من انكر الزيادة والنقص في الايمان لان الحسن تتفاوت درجاته تعقبه العينى بان الحسن من اوصاف الايمان ولا يلزم من قابلية الوصف الزيادة والنقص قابلية الذات الى آخر ما ذكره وفي القول الفصيح ثم لا يخفى ان الصلوة في اوقاتها آية باهرة لحسن اسلام المرء فانها لكبيرة الا على الخاشعين الآية فجاز تعقيب الصلوة بباب حسن اسلام المرء في غاية الحسن واللطافة اه قلت لما ذكر في الباب الاول حرص الصحابة على دينهم وشفقتهم على اخوانهم حيث اغتموا على صلوتهم السابقة وكذا على اخوانهم الذين ماتوا على الصلوة الى البيت المقدس قبل التحويل وكذا وقع لهم نظير ذلك في تحريم الخمر فنزل ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الى قوله والله يحب المحسنين وقوله انا لا نضيع اجر من احسن عملا ذكر هذا الباب فذكر الدليل على ان المسلم اذا فعل الحسنة اثيب عليها كذا في الفتح والبسط الكلام في هامش اللامع على حديث الباب وفيه الكلام ايضا على ان الكافر هل يثاب على حسناته اذا اسلم كما مال اليه ابراهيم الحربى من الحفاظ من اصحاب احمد بن حنبل وابن بطال والسهيلى والقرطبى وابن المنير من المالكية وجزم به النووى من الشافعية قال في شرح المهذب والصواب المختار انه يثاب عليها في الآخرة وقد نقل الاجماع عليه ومن اطلق بخلاف ذلك فهو غالط مخالف للسنة الصحيحة التى لا معارض لها اه وهكذا نقل عن اللقانى من الحنفية

باب احب الدين الى الله ادومه والمراد الدوام على الاعمال ففيه اطلاق الدين على الاعمال كذا في شرح النووى او الدوام قابل للقلة والكثرة فهو غرض الترجمة كذا في القسطلانى اه قال الحافظ مراد المصنف الاستدلال على ان الايمان يطلق على الاعمال لان المراد بالدين هنا العمل والدين الحقيقى هو الاسلام والاسلام الحقيقى مرادف للايمان فيصح بهذا مقصوده ومناسبته لما قبله من قوله عليكم بما تطيقون لانه لما قدم ان الاسلام يحسن بالاعمال الصالحة اراد ان ينبه على ان جهاد النفس في ذلك الى حد المغالبة غير مطلوب وقد تقدم بعض هذا المعنى في باب الدين يسر اه وفي اللامع قوله احب الدين الخ والحب مختلفة مراتبه فكذا الايمان لترتبه عليه في الرواية وباقى المعنى ظاهر وفي هامشه قوله احب الدين قال الكرمانى اى احب الاعمال اذ الدين هو الطاعة ومناسبة الكتاب من جهة ان الدين والاسلام والايمان واحد وقال الخطابى احب الدين احب الطاعة والدين في كلامهم الطاعة ومنه الحديث في صفة الخوارج يمرقون من الدين اى من طاعة الامام ويحتمل ان يكون اراد بذلك احب الاعمال الدين بحذف المضاف

باب زيادة الايمان ونقصانه قال الشيخ قدس سره في اللامع اراد بذلك الزيادة والنقصان بحسب تزايد المؤمن به وتناقصه كما يدل عليه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فان هذا الاكمال لم يكن الا اكمال الاحكام والشرائع وهو حق لا ريب فيه وهذا هو المراد بقوله تعالى وزدناهم هدى وقوله تعالى ليزداد الذين آمنوا ايمانا وذلك لانه كلما نزل حكم آمنوا به فكان في ايمانهم زيادة بحسب زيادة الاحكام وكذلك يراد بقول المؤلف انه كلما ترك شيئا من الكمال فهو ناقص ان الدين لما كان كاملا اذ ذاك كان الايمان بما دونه ناقصا نسبة الى ذلك الذى استقر عليه الامر وقت الكمال وان كان كاملا في نفسه فلا يلزم نقصان ايمان من مات منهم قبل اكمالها والله اعلم وهذا نسبة الى الايمان التفصيلى فلمن آمن بعد اكمال الشرائع مزية على المؤمنين الذين ماتوا قبل الكمال واما الايمان الاجمالى فكلهم سواء فيه حيث آمن الاولون بعين ما آمن به الآخرون نعم لا ينطبق على هذا المعنى للترجمة ما اورد فيه من الرواية لانه لا يمكن التفريق والتفاوت بين المؤمنين باعتبار المؤمن به فكيف يمكن ان يقال في قوله اخرجوا من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان انه تقليل باعتبار قلة المؤمن به وذلك لان الايمان بالبعض دون البعض مما امرنا ان نؤمن به بعين الكفر فلا جواب الا باعتبار التفاوت في الاعمال فيكون حاصل الرواية ان المؤمنين بعد ما آمنوا بما امروا بالايمان به يتفاوتون بينهم تفاوتا كثيرا فمنهم من ليس له من الخير الا ذرة ومنهم من له فوق ذلك فاما اذا عمم في الترجمة بحيث يشمل الزيادة والنقصان بحسب الكيفية والتفاوت بحسب المؤمن به فالتطبيق بين الترجمة والرواية سهل فان مراتب الكيفيات ودرجات التصديق متفاوتة فمنهم من اشد استيقانا ومنهم من دون ذلك الا ان الكل منهم متصفون بالايمان المتوقف عليه النجاة من الخلود في النار وهذه المراتب من الذرة او ما فوقها فيما فوق ذلك اه وبسط الكلام على ذلك في هامشه وفيه قال الحافظ تقدم قبل بستة عشر بابا باب تفاضل اهل الايمان في الاعمال واورد فيه حديث ابى سعيد الخدرى بمعنى حديث انس الذى اورده ههنا وتعقب عليه بانه تكرار واجيب عنه بان الحديث لما كانت الزيادة والنقصان فيه باعتبار الاعمال او باعتبار التصديق ترجم لكل من الاحتمالين وخص حديث ابى سعيد بالاعمال لان سياقه ليس فيه تفاوت بين الموزونات بخلاف حديث انس ففيه التفاوت في الايمان القائم بالقلب من وزن الشعيرة والبرة والذرة قال ابن بطال التفاوت في التصديق على قدر العلم والجهل فمن قل علمه كان تصديقه مثلا بمقدار ذرة والذى فوقه في العلم تصديقه بمقدار برة او شعيرة الا ان اصل التصديق الحاصل في قلب كل مؤمن لا يجوز عليه النقصان ويجوز عليه الزيادة بزيادة العلم والمعاينة اه وقال شيخ الهند قدس سره في تراجمه ما تعريبه لقد ذكر المؤلف رحمه الله في الترجمة الاولى من كتاب الايمان قوله يزيد وينقص ثم اوضح تفاوت مراتب الايمان في التراجم المتعددة بالعناوين المختلفة وقد تقدم الكلام عليها في مواقعها والآن هنا ترجم ايضا بالزيادة والنقصان في الايمان ومفهومه ايضا مفهوم الترجمة الاولى بل انه بغير العنوان ايضا فهو تكرار الترجمة بعينها لذا اقول انه قد تقدم في الابواب السابقة ان المؤلف رحمه الله اثبت في الباب الاول الزيادة والنقصان في الايمان الكامل يعنى مجموعة التصديق والاعمال وفي هذا الباب يظهر بعد التامل الشديد انه اثبت بزيادة الشرائع والاحكام يعنى الزيادة والنقصان في الايمان باعتبار المؤمن به ويمكن تصديق ما قلنا ان شاء الله من التعمق والخوض في الآيات والاحاديث المذكورة في الباب والحاصل ان نفس الايمان والاعمال ومجموعهما والمؤمن به لكل من هذه الوجوه اثبت المؤلف التفاوت في الايمان والزيادة والنقصان فيه في الابواب المختلفة بالنصوص الصحيحة وراعى في ذلك الاحتياط واتباع السلف والله تعالى اعلم اه وبسط الكلام في هامش اللامع على تلك المسئلة وفيه على قول الشيخ قدس سره واما اذا عمم في الترجمة الخ وحاصل ما افاده الشيخ ان الزيادة في ترجمة الباب تعم زيادة المؤمن به كما هو نص آية الاكمال وزيادة التصديق القلبى كما مال اليه الحافظ تحرزا عن تكرار الترجمة وهذا واضح وعلى هذا فلا يبقى اشكال تكرار الترجمة ولا اشكال عدم التوافق بين الترجمة والآية والرواية

قوله في قلبه وزن ذرة من خير قال السيوطى الذرة الهباء الذى يظهر في شعاع الشمس وقيل النملة الصغيرة قال ابن بطال قال المهلب الذرة اقل الموزونات وهى في الحديث التصديق الذى لا يجوز ان يدخله النقص وما في البرة والشعيرة من الزيادة على الذرة فانما هى زيادة من الاعمال يكمل التصديق بها وليست زيادة في نفس التصديق فان قيل لما اضاف هذه الاجزاء التى في الشعيرة والبرة الزائدة على الذرة الى القلب دل على انها زائدة من التصديق لا من الاعمال والجواب انه لما كان الايمان التام انما هو قول وعمل والعمل لا يكون بنية واخلاص من القلب جاز ان ينسب العمل الى القلب اذ تمامه بتصديق القلب وقد عبر عن هذه الاجزاء من الاعمال مرة بالخير ومرة بالايمان وكل شائع سائغ وقال غير المهلب ويحتمل ان تكون الذرة وما فوقها في القلب ثلاثتها من نفس التصديق لان قول لا اله الا الله لا يتم الا بتصديق القلب والناس يتفاضلون في التصديق اذ يجوز عليه الزيادة بزيادة العلم لقوله تعالى ايكم زادته هذه ايمانا وكذا بزيادة المعاينة لقوله تعالى ولكن ليطمئن قلبى وقوله ثم لترونها عين اليقين حيث جعل له مزية على علم اليقين كذا في الكرمانى قلت ومال الى الزيادة في نفس التصديق النووى

والسيف الآمدي والصفي الهندي وحكاه الحافظ بن رجب الحنبلي وقال وهو اصح الروايتين عن احمد بن حنبل وجمهور المتكلمين على ان نفس التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان وهو المشهور عن الحنفية وقالوا لئن سلمنا الزيادة في نفس التصديق فلا نسلم انه بمقومات الماهية بل بغيرها وقد صرح القاضي عياض بان هذه المراتب من الشعيرة والبرة والذرة انما هي شئ زائد على مجرد الايمان لان مجرد الايمان الذي هو التصديق لا يتجزى وانما يكون هذا التجزي لشئ زائد عليه من عمل صالح او ذكر خفي او عمل من اعمال القلب من الشفقة على مسكين او خوف من الله تعالى او نية صادقة والله اعلم.

ص۱۲ **قوله لو نزلت علينا هذه الآية** قال القسطلاني في اول كتاب الاعتصام قال ابن عباس كان ذلك اليوم خمسة اعياد جمعة وعرفة وعيد اليهود والنصارى والمجوس ولم تجتمع اعياد اهل الملل في يوم قبله ولا بعده اه وما اورده عليه القاري في الحظ الاوفر ليس بوجيه عندي وفي هامش اللامع قوله قد عرفنا الخ وفي تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي رحمه الله تعالى عن الشيخ الگنگوهي قال يعني قد جعل الله لنا ذلك اليوم عيدا يعني العيد يكون بجعل الله لا باتخاذنا كما جوزتم بحكمكم اه قلت ويؤيد ذلك ما قال الحافظ في الفتح في جواب من قال كيف طابق الجواب السؤال في جواب عمر بمعرفة الوقت والمكان فقال عندي ان في هذه الرواية اكتفى بالاشارة لان في رواية الطبري في التفسير والطبراني في الاوسط نزلت يوم جمعة يوم عرفة وكلاهما بحمد الله لنا عيد وفي اخرى لهما وهما لنا عيدان وفي الترمذي من حديث ابن عباس نزلت في يوم عيدين يوم جمعة ويوم عرفة قال الحافظ فان قيل كيف دلت هذه القصة على ترجمة الباب اجيب من جهة انها بينت ان نزولها كان بعرفة وكان ذلك في حجة الوداع التي هي آخر عهد البعثة حين تمت الشريعة واركانها والله اعلم وقد جزم السدي بانه لم ينزل بعد هذه الآية شئ من الحلال والحرام اه

ص **باب الزكاة من الاسلام** وفي الحاشية الهندية قوله ذلك دين القيمة اي المذكور من الاشياء دين الملة المستقيمة ووجه قيام الآية بالترجمة ان الآية دلت على ان الزكوة من الدين والدين عند الله الاسلام فيكون الزكوة من الاسلام كذا في التوضيح قال الحافظ ويأتي فيه ما مضى في باب الصلوة من الايمان والآية دالة على ما ترجم له لان المراد بقوله دين القيمة دين الاسلام والقيمة المستقيمة وانما خص الزكوة بالترجمة لان باقي ما ذكر في الآية والحديث قد افرده بتراجم اخرى اه

قوله لا ازيد على هذا الخ اختلف في توجيهه على اقوال بسطت في الصيام من اللامع والصلوة من الاوجز والاوجه عندي ان ما سيأتي في صيام البخاري من قوله والله لا اتطوع شيئا ولا انقص مما فرض ينافي التاويل المشهور من التبليغ واختلفوا في جوابه ايضا والاوجه فيه عندي ان المقتصر على الواجبات دون الآتي بالتطوعات ناج بلا ريب كما صرح بذلك النووي وسيأتي في الصيام من كلام الحافظ ومع هذا لما كانت التطوعات مكملات للفرائض فلا بد من اتيانها فان اتيان الصلوة بآدابها وكمالها عسير جدا وقد ورد عن ابي هريرة رضي الله عنه مرفوعا ان اول ما يحاسب العبد يوم القيمة من عمله صلوته فان صلحت فقد افلح وانجح وان فسدت فقد خاب وخسر وان انتقص من فريضته شئ قال الرب تبارك وتعالى انظروا هل لعبدي من تطوع يكمل بها ما انتقص من الفريضة الحديث اخرجه ابو داؤد وابن ماجة والترمذي واللفظ له بسط الكلام على الحديث ايضا في الاوجز

ص۱۲ **باب اتباع الجنائز من الايمان** قال الحافظ ختم به المصنف معظم التراجم التي وقعت له في شعب الايمان لان ذلك آخر احوال الدنيا وانما اخر ترجمة اداء الخمس من الايمان لمعنى سنذكره اه قلت لم نجده ما وعده الحافظ نور الله مرقده من سبب تاخير باب اداء الخمس الخ فيما وعده ومثل هذا يقع كثيرا في الفتح ان قدوة المحدثين الحافظ ابن حجر نور الله مرقده كثيرا ما يعد ذكر بعض الابحاث في موضع ثم لا نجده فيها والظاهر ان هذا من قصور تتبعنا ولا يبعد انه رضي الله تعالى عنه يريد ذكره ولما وصل الى الموضع الموعود نسيه

ص۱۲ **باب خوف المؤمن ان يحبط عمله** قال النووي في شرحه فيه رد على المرجئة في قولهم الباطل ان الله تعالى لا يعذب على شئ من المعاصي ولا يحبط شيئا من اعماله وان ايمان المطيع والعاصي سواء وذكر اقوال الصحابة والتابعين المخالفين عن ذلك اه وقال القسطلاني لا يقال في الباب تقوية لمذهب الاحباطية القائلين باحباط الاعمال بالسيئات وحكموا على العاصي بالكفر لان مراد المصنف احباط الثواب فقط اه بسط الشيخ قدس سره على هذا الباب في اللامع كلاما طويلا لا يسعه هذا المختصر وكذا بسط في هامشه في تائيد كلام الشيخ وتوضيح اقوال السلف وجملة ما قال الشيخ اشار المؤلف بذلك الى ان المؤمن ليس من شانه ان يامن على نفسه الحبط والكفر فان المرأ ما دام حيا يخاف عليه الفتنة فلا بد له من دوام المراقبة ثم ان للحبط مراتب ادناها ان لا يقع عمله على افضل ما ينبغي ان يقع عليه واوسطها ان لا يكون له قبول واعلى مراتب الحبط سلب الايمان والتادية الى الكفر وبحسب هذه المراتب يتفاوت الايمان قوة وضعفا وان لم يكن لاحد من المؤمنين امن من مراتب الحبط كلها الا ان غالب حاله الكون في مرتبة من تلك المراتب وبحسبه يختلف اتصافه بالايمان وكذلك التشبيه بايمان جبريل لما لم يثبت من الصحابة علم ان بين المؤمنين بحسب ايمانهم تفاوتا فمن مؤمن ايمانه في اعلى مراتب اليقين ومنهم دون ذلك وكذلك الاصرار على الكبيرة لما كان مفضيا الى الكفر وحبط الاعمال كان الابعد من الاصرار ابعد من الكفر واقوى ايمانا ممن هو اقرب الى الكفر باصراره على الكبيرة والرواية التي اوردها في الباب محمولة على ما وضع عليه الترجمة فكانت الترجمة بيانا لما هو المراد بالكفر في الرواية واذا خيف على المؤمن حبط اعماله بانواعه التي ذكرت فكان الاصرار على الكبائر مفضيا الى الكفر كان ذلك ردا على المرجئة القائلين بان الايمان لا يضر معه معصية فكان الباب مقصودا له كما تدل عليه الرواية المورودة في الباب اه وقال شيخ الهند في تراجمه ما تعريبه ذكر المؤلف رحمه الله في هذا الباب ترجمتين الاولى خوف المؤمن والثانية ما يحذر وذكر لاثبات الترجمة الاولى اقوال ابراهيم التيمي وغيره من التابعين وللترجمة الثانية الآية القرآنية ثم اورد روايتين يظهر علاقتهما بالترجمة الثانية واضح والظاهر ان الغرض من الترجمة الاولى هو ان المؤمن ينبغي له ان يكون خائفا من النفاق ومن الترجمة الثانية المقصود فيه صريح وهو التخويف عن المعاصي والحاصل انه بعد الفراغ من اجزاء الايمان ومكملاته اراد بيان المفسدات والمضرات الايمانية

وهي شيئان الاول النفاق والثاني المعاصي مع الاصرار بدون توبة ولما لم يكن في روايات الباب ذكر الاصرار بغير توبة ذكر الآية في الترجمة لاثبات ذلك وابطال المرجئة ايضا والرواية الاولى صريحة في ذلك اه وفي النور الساري المناسبة بين هاتين الترجمتين بان الترجمة الاولى فيها ان يخاف المؤمن من حبط الاعمال وليس فيه حد الحبط وجعل في الترجمة الثانية بيان سبب حبط الاعمال ووجهه هو الاصرار على التقاتل والعصيان ويحتمل ان يقال ان الترجمة الثانية عام والاولى فرد منها وانما افرد الاولى بالذكر لاهتمام شانه والله اعلم اه قال الحافظ قوله ما يحذر هذه ترجمة اخرى فصل بين الترجمتين بالآثار التي تتعلق بالاولى فقط واما الحديثان فالاول منهما يتعلق بالثانية والثاني بالاولى ففيه لف ونشر غير مرتب اه قوله وهو لا يشعر الخ كانه اشار الى مسئلة خلافية قال النووي المراد بالاحباط نقصان الايمان وابطال بعض العبادات لا الكفر لان الرجل لا يكفر الا بما يعتقده شيئا عالما انه الكفر ورد عليه الكرماني وقال الجمهور على انه يكفر بموجب الكفر وان لم يعلم انه كفر وقال ابن عابدين قال في البحر والحاصل ان من تكلم بكلمة الكفر هازلا او لاعبا كفر عند الكل ولا اعتبار باعتقاده كما صرح به في الخانية ومن تكلم بها اختيارا جاهلا بانها كفر ففيه اختلاف اه ص۱۲ قوله ابن ابي مليكة الخ كتب شيخ الهند قدس سره في تراجمه ما تعريبه لما قال ابن ابي مليكة ما منهم احد يقول انه على ايمان جبريل وميكائيل فالمراد منه ان السلف لم ينقل منهم مثل هذه الكلمات وحيث فيها المغالطة ايضا فينبغي الاحتراز عنها فان الامام ابا حنيفة رحمه الله عنه ما قال بذيل تحقيق مسئلة الايمان ايماني كايمان جبريل اضاف بعدها ولا اقول ايماني مثل ايمان جبريل فسد بذلك باب المغلطة والامام محمد رحمه الله عنه ما رأى حال الناس فاوضح وقال لا اقول ايماني كايمان جبريل بل اقول آمنت بما آمن به جبريل ولم يتركوا شيئا من الاحتياط الا واخذوا به ومن لم يفهم مع ذلك ايضا فحسيبه الله وانظروا الامام البخاري نفسه مع احتياطه الكامل في مسألة خلق القرآن كم لاقى من مخالفيه ومعترضيه وما ورد في منقبة القرآن الكريم قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا فقد حصل لهؤلاء الاكابر بسبب الحساد من هذه المنقبة نصيبهم اه وفي هامش اللامع قال صاحب الدر المختار في مسئلة الطلاق ان الكاف للتشبيه في الذات ومثل للتشبيه في الصفات ولذا قال ابو حنيفة ايماني كايمان جبريل لا مثل ايمان جبريل كذا في البحر قال ابن عابدين لزيادته في الصفة من كونه عن مشاهدة فيحصل به زيادة الاطمينان كما اشير اليه في قوله تعالى رب ارني كيف تحي الموتى الآية وبه يحصل زيادة القرب ورفع المنزلة لكن ما نقل عن الامام ههنا يخالفه ما في الخلاصة من قوله قال ابو حنيفة اكره ان يقول الرجل ايماني كايمان جبريل ولكن يقول آمنت بما آمن به جبريل وكذا ما قاله ابو حنيفة في كتاب العالم والمتعلم ان ايماننا مثل ايمان الملائكة لانا آمنا بوحدانية الله تعالى وربوبيته وقدرته وما جاء من عند الله تعالى بمثل ما اقرت به الملائكة وصدقت به الانبياء والرسل فمن ههنا ايماننا مثل ايمانهم لانا آمنا بكل شئ آمنت به الملائكة مما عاينته من عجائب الله ولم نعاينه نحن ولهم بعد ذلك علينا فضائل في الثواب على الايمان وجميع العبادات ولا يخفى ان بين هذه العبارات الثلاث تخالفا بحسب الظاهر ويمكن التوفيق بحمل الاولى على العالم والثانية على غيره ولقوله اكره ان يقول الرجل والثالثة على ما اذا فصل وصرح بالمؤمن به وان كان بلفظ المثلية لعدم الابهام بعد التصريح فيجوز للعالم والجاهل اه وبسط الشيخ قدس سره في اللامع في شرح قول ابن ابي مليكة فقال وقيل هذا رد على الامام الهمام قدوة الانام ابي حنيفة النعمان رضي الله تعالى عنه فيما قاله من ان ايماني كايمان جبريل فان كان الامر على ما زعمه صاحب القيل فحسبنا الله ونعم الوكيل فان الامام رضي الله تعالى عنه لم يرم في مقالته هذه شططا ولم يركب فيها زيغا عن المحجة ولا غلطا اما اولا فلان المقالة المعزية اليه في بعض التصانيف هي هذه ايماني كايمان جبريل ولا اقول مثل ايمان جبريل وقد عرف الفرق بينهما فان الاول يكتفي مشاركة في اي وصف كان والثاني يستدعي المماثلة والمساواة وعلى هذا فلا ضير في تشبيه ايمانه بايمانه باعتبار اتحاد المؤمن به فيهما فان جبريل مؤمن بعين ما آمن به كل مؤمن فالايمان الاجمالي يتحد منهم اجمعين وانما الفرق والتفاضل بحسب تفاصيله ولم يشبه ايمانه التفصيلي بايمانه التفصيلي واما ثانيا فلان الايمان متزايد بتزايد مراتب اليقين ومتناقص بتناقصه وهذا بعد ان يكون داخلا في الحد المعتبر شرعا للايمان واما ما دونه الذي لم يدخل تحت التصديق واليقين فلا كلام فيه وانما الكلام ههنا في مراتبه فنقول اذا كان المناط في قوة الايمان وضعفه هو اليقين فاي استحالة في بلوغ احد من العباد والمؤمنين ما بلغه الملائكة من الاذعان واليقين والفرق بين علم اليقين وعين اليقين وان كان كثيرا شائعا الا انه لا منع عن بلوغ بعض درجات علم اليقين من بعضهم حدا ينتهي اليه يقين المشاهدة والعيان من الآخرين ويؤيده قول علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء لما ازددت يقينا فان ورد شئ عليه رضي الله تعالى عنه في مقالته هذه لكان وروده مسلما على مقالة الامام ايضا الى آخر ما بسط فيه بستة وجوه في توضيح كلام الامام الاعظم وفي هامشه ان الايراد المذكور على الامام ابي حنيفة منقول عن بعض مشائخ الدرس ولم ينقل احد من الشراح المعروفين من النووي والكرماني والحافظين (ابن حجر والعيني) والقسطلاني وغيرهم انه رد على الامام ابي حنيفة ويدل على ذلك ايضا ان المنقول في كلام الامام البخاري ايماني كايمان جبريل وميكائيل وليس لفظ ميكائيل في شئ من الكتب عن الامام ابي حنيفة ولا يبعد ان يكون هذا قول احد من معاصري الامام البخاري رح

ص۱۲ **باب سوال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام والاحسان وعلم الساعة وبيان النبي صلى الله عليه وسلم له الخ** قال شيخ الهند قدس سره في تراجمه ما تعريبه ذكر المؤلف رحمه الله تعالى في الترجمة ثلاثة امور الاول سؤال جبريل وهي الاسئلة الاربعة وجواب الرسول صلى الله عليه وسلم عن الاربعة كلها والثاني امره صلى الله عليه وسلم لوفد عبد القيس بالايمان وشرح الايمان لهم والثالث قوله سبحانه وتعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه اما مقصود المؤلف رحمه الله من الامر الاول فقد اوضحه بقوله فجعل ذلك كله دينا يعني ان الاصول والفروع والعقائد والاعمال والايمان والاسلام والاخلاص والاخلاق كل ذلك داخل في الدين وهذه الترجمة الاولى هي غرض المؤلف من التراجم الثلاثة وهي التي ذكرها الحديث المسند فكل الامور المذكورة في الابواب السابقة المتفرقة جاءت في هذا الباب الواحد مع بعض الزيادة والمراد بالايمان في هذا الحديث التصديق القلبي والمراد بقوله ان تعبد الله التوحيد باللسان وتدخل فيه كلمة الشهادة كما صرح العلامة السندي وفي حديث عبد القيس سمى هذه الامور ايمانا وفي الآية الكريمة اطلق على الاسلام دينا فثبت بهذه النصوص ان الاسلام والايمان والدين يصح اطلاق احدها على الآخر

والسلف کانوا یحبون اتباع الاطلاقات الواردۃ فی النصوص ولا یرغبون الی المباحث الکلامیۃ التی استخرجہا المتاخرون کما صرح بہا الشراح فظہر بہذا الباب صحۃ کل الابواب السابقۃ التی وردت فیہا مثل ہذہ الاطلاقات واللہ تعالیٰ اعلم۔

ص۱۲ قولہ کانک تراہ الخ افاد الشیخ قدس سرہ فی الکوکب الدری کتب وہذا جامع لمراتب الاحسان فکلما زاد المراقبۃ حسن الاحسان وقولہ الآتی فان لم تکن تراہ فانہ یراک بینہ الشارحون بحیث یکون مرتبۃ ادون من التی قبلہا فقالوا وان لم تقدر علی ذلک فاعبدہ کانہ یراک وہذا بعید لما اولا فلان المراقبۃ فی ذلک اشد لانہ تبارک وتعالیٰ لما کان ناظراً الیہ ورائیاً حالہ وراقب العبد ذلک اشتد امر الاحسان وزاد فیہ لا انہ یکون مرتبۃ دونہ نسبۃ الی الاولی واما ثانیا فلان المناسب حینئذ ہو ان یقال کانہ یراک وہذا غیر صحیح بل الرؤیۃ منہ سبحانہ محققۃ قطعیۃ الا ان یقال المقصود انہ تعالیٰ وان کان رائیا حالہ الا ان الواجب علی العابد مراعاۃ رؤیتہ والمراعاۃ غیر محققۃ قطعاً ومع ذلک ففیہ بعد کما لا یخفی فقولہ ہذا لیس دلیلاً الا علی القول الاول یعنی ان المرأ اذا استبعد رؤیۃ الرب تبارک وتعالیٰ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعبد اللہ کانک تراہ لانک ان لم تکن تراہ فانہ یراک فکیف تغفل وکیف تصلی وقلبک فی مکان وجسمک فی مکان وکیف تسبح اللہ بلسانک وقلبک مشغول بفلان وفلان اھ وذکر القسطلانی ہہنا کلاما دقیقا مفیدا فقال ہذا من جوامع کلمہ علیہ الصلوۃ والسلام اذ ہو شامل لمقام المشاہدۃ ومقام المراقبۃ ویتضح ذلک بان تعرف ان للعبد فی عبادتہ ثلاثۃ مقامات الاول ان یفعلہا علی الوجہ الذی تسقط معہ وظیفۃ التکلیف باستیفاء الشرائط والارکان الثانی ان یفعلہا کذلک وقد استغرق فی بحار المکاشفۃ حتی کانہ یری اللہ تعالیٰ ہذا مقامہ صلی اللہ علیہ وسلم کما قال وجعلت قرۃ عینی فی الصلوۃ لحصول الاستلذاذ بالطاعۃ والراحۃ بالعبادۃ وانسداد مسالک الالتفات الی الغیر باستیلاء انوار الکشف علیہ وہو ثمرۃ امتلاء زوایا القلب من المحبوب واشتغال السر بہ ونتیجۃ نسیان الاحوال من المعلوم واضمحلال الرسوم الثالث ان یفعلہا وقد غلب علیہ ان اللہ تعالیٰ یشاہدہ وہذا ہو مقام المراقبۃ وقولہ فان لم تکن تراہ نزول عن مقام المکاشفۃ الی مقام المراقبۃ ای ان لم تعبدہ وانت من اہل الرؤیۃ المعنویۃ فاعبدہ وانت بحیث انہ یراک وکل من المقامات الثلث احسان الا ان الاحسان الذی ہو شرط فی صحۃ العبادۃ انما ہو الاول لان الاحسان بالآخرین من صفۃ الخواص ویتعذر من کثیرین وانما اخر السوال عن الاحسان لانہ صفۃ الفعل او شرط فی صحتہ والصفۃ بعد الموصوف وبیان الشرط متاخر عن المشروط قالہ ابو عبد اللہ الابی انتہی وبسط الکلام علی معناہ علی طریق الصوفیۃ فی الامم لایقاظ الہمم فی اسانید الکردری الی ہنا انتہی استماع تراجم البخاری فی المدینۃ المنورۃ یوم الخمیس فی الخامس والعشرین من اول الربیعین سنۃ احدی وتسعین وثلثمائۃ والف ثم بدئ بعد الرجوع الی سہارنفور یوم الجمعۃ فی السادس عشر مضت من آخر الربیعین۔

ص۱۲ باب (بغیر ترجمۃ) قال شیخ الہند نور اللہ مرقدہ فی تراجمہ ما تعریبہ ذکر المؤلف ہہنا بابا بدون ترجمۃ وذکر فیہ جزء مختصراً من حدیث ہرقل المذکور مطولاً فی بدء الوحی وہو قولہ سألتک ہل یزیدون او ینقصون فزعمت انہم یزیدون وکذلک الایمان حتی یتم وسألتک ہل یرتد احد منہم سخطۃ لدینہ بعد ان یدخل فیہ فزعمت ان لا وکذلک الایمان حین تخالط بشاشتہ القلوب لا یسخطہ احد وقد ذکر الشراح الکرام فی ہذا اقوالا مختلفۃ وہی موجودۃ فی شروحہم والمناسب المفید فی رأینا بان المؤلف رحمہ اللہ تعالیٰ قد اخاف من النفاق والحبط قریبا فی باب خوف المؤمن الخ حتی انہ ذکر ان الاعتماد علی ایمان نفسہ من علامات النفاق فاراد الآن مکافاۃ لذلک ان یبین ان الذی یرسخ فی قلبہ الایمان مرۃ وینشرح صدرہ فہو مامون العاقبۃ ان شاء اللہ ولا یحصل الخلل فی ایمانہ ولا یرتد الا من لم یثبت الایمان فی داخل قلبہ وبعد شرح الصدر یامن من الارتداد ایضا باذن اللہ لکن المؤلف لم یصرح بذلک احتیاطا وسداً للذریعۃ ولا یبعد انہ فعل ذلک لغرض التشحیذ والاحتیاط فالآن لو جعلت ہہنا ترجمۃ جدیدۃ کما ذکرنا فی الاصول بذیل الابواب بدون التراجم فالاحسن ان تجعل آیۃ فمن یرد اللہ ان یہدیہ یشرح صدرہ للاسلام او آیۃ ومن یہد اللہ فما لہ من مضل ترجمۃ فانہ یناسب المقام ونہج المؤلف ثم انہ ذکر فی کلام ہرقل لفظۃ وکذلک الایمان فی موضعین والمراد بہ فی الاول الدین وفی الثانی التصدیق القلبی فما اثبتہ المؤلف فی الباب السابق یؤیدہ قول ہرقل ہہنا وبہذا یمکن ان نعد ہذا الباب من متعلقات الباب السابق ایضا ویمکن ان یکون ہذا ایضا فی نظر المؤلف وصار تعدد الفوائد موجبا للترک للترجمۃ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم اھ وہذا الباب ذکرہ شیخ الہند فی الجدول الرابع فی الابواب الخالیۃ عن التراجم ورقم علیہ نقطۃ واحدۃ وقد تقدم ان النقطۃ الواحدۃ اشارۃ الی ان حذف الترجمۃ للتمرین وتشحیذاً للاذہان وقال الحافظ ہکذا بلا ترجمۃ فی روایۃ کریمۃ وغیرہا وسقط الباب من روایۃ ابی ذر وغیرہ ورجح النووی الاول قال لان الترجمۃ السابقۃ یعنی سوال جبریل لا یتعلق بہا ہذا الحدیث فلا یصح ادخالہ فیہ قال الحافظ نفی التعلق لا یتم بہذا لان الباب بلا ترجمۃ کالفصل للسابق فلا بد لہ من تعلق فیقال انہ یتعلق بقولہ فی الترجمۃ السابقۃ وجعل ذلک کلہ دینا فسمی الدین ایمانا فی حدیث ہرقل فیتم مراد المصنف بکون الدین ہو الایمان اھ واجاب الشیخ قدس سرہ فی اللامع عما یرد علی الامام البخاری انہ کیف استدل بقول ہرقل وہو کافر بانہ صار حجۃ لتقریرہ علیہ الصلوۃ والسلام لان الظاہر ان اباسفیان حکاہ بحضرتہ اھ واجاب الحافظ بانہ قالہ عن استقراء کتب الانبیاء وایضا قالہ بلسانہ الرومی وعبر عنہ ابو سفیان بلسانہ العربی والقاہ الی ابن عباس وہو من علماء اللسان فرواہ عنہ ولم ینکرہ فدل علی انہ صحیح لفظاً ومعنیً اھ

ص۱۳ باب فضل من استبرأ لدینہ افاد شیخ الہند نور اللہ مرقدہ ان المصنف خوف اولا من الاصرار عن المعاصی فترقی منہ الی درجۃ اخری فوق الاولی وہی الاحتراز عن المشتبہات لحفظ الدین مع ما فیہ من اشارۃ لطیفۃ الی انہ لا ینبغی ان یرتکب احد المعاصی اعتمادا علی التوبۃ اھ وفی اللامع والاستبراء متفاوت فیتفاوت الایمان وفی ہامشہ قال الحافظ کان المصنف اراد ان یبین ان الورع من مکملات الایمان ولہذا اورد حدیث الباب فی ابواب الایمان الی آخر ما فیہ ویحتمل ان المصنف اراد بذلک تعلیم طریق الاحسان بانہ یحصل بمراعاۃ احوال القلب والاحتراز عن الشبہات قاصدا بذلک اتباع الدین لا کما یفعلہ من لا دین عندہ من الجوگیہ وغیرہم ویکون الباب ایضا کالتکملۃ لما تقدم واللہ اعلم

ص۱۲ قولہ الا وہی القلب قال القسطلانی وہو محل العقل عندنا وہو قول جمہور المتکلمین خلافاً للحنفیۃ اھ قلت واختلف فی محل العقل فقال جمہور الفلاسفۃ ورئیسہم ارسطو انہ القلب وبہ قال القاضی ابو زید الدبوسی وشمس الائمۃ السرخسی واحمد فی روایۃ وترجم البخاری فی الادب المفرد باب العقل فی القلب واخرج بسند حسن عن عیاض بن خلیفۃ عن علی رضی اللہ عنہ انہ سمعہ بصفین یقول ان العقل فی القلب والرحمۃ فی الکبد والرافۃ فی الطحال والنفس فی الریۃ وذہب الاطباء الی ان محلہ الدماغ ویحکی عن ابی حنیفۃ ومالک ومحمد بن الحسن وہو روایۃ عن احمد وبہ قال ابو المعین النسفی الحنفی وعزاہ صدر الاسلام الی عامۃ اہل السنۃ والجماعۃ وسبب نقل ہذا القول عن ابی حنیفۃ ومالک ومحمد ما قالوا فی من ضرب رأس رجل فافسد عقلہ ان فیہ الدیۃ واجاب عنہ ابن امیر حاج الحنفی بانہ لا یمتنع زوال العقل وہو فی القلب بفساد الدماغ لما بینہما من الارتباط کما لا یمتنع عدم نبات شعر اللحیۃ بقطع الانثیین لما بینہما من الارتباط وبنحوہ اجاب ابو عبد اللہ الابی المالکی وقد نقل ابن تیمیۃ عن طائفۃ من اصحاب احمد ان اصل العقل فی القلب فاذا کمل انتہی الی الدماغ واللہ اعلم

ص۱۳ باب اداء الخمس من الایمان وفی تراجم شیخ الہند لقد مرت مثل ہذہ الابواب بکثرۃ فی مواضع مختلفۃ ولا یظہر فی ہذا الباب جدید امر بل غایۃ ما فی الباب ان یکون قد اشار بلفظ الاداء الی انہ کما ان الصلوۃ من الایمان والزکوۃ من الاسلام وغیرہا من الابواب یضاف الیہا لفظ مناسب کلفظ الاداء ہہنا ولذا تری ان حدیث عبد القیس المذکور فی ہذا الباب ذکر فیہ اقام الصلوۃ وایتاء الزکوۃ وصیام رمضان صراحۃ واللہ اعلم ثم اعلم ان الحافظ ابن حجر وعد فی باب صلوۃ الجنائز من الایمان انہ یذکر وجہ تاخیر ہذا الباب عن الباب المذکور فی ہذا الباب ولم اجد ہذا فی کلامہ وقد یوجہ واللہ اعلم ان الخمس یوخذ من الغنائم وحصولہا لا تخلو عن سبق شہادۃ لرجل مجاہد فکان ہذا الحال بعد الموت واقرب احوال الموت التی تکون بعدہ صلوۃ الجنازۃ فلذا اخرعنہ ہذا الباب ولکن لا یخفی انہ کان ینبغی علی ہذا ان یوخر باب الجہاد من الایمان ایضا فانہ لا تخلو عن موت وشہادۃ عادۃ الا ان یجاب بان الجہاد سابق علی صلوۃ الجنائز وقسمۃ الغنائم یوخر عن صلوۃ الجنازۃ لانہا مما امر بالاسراع الیہا بخلاف قسم الغنیمۃ واللہ اعلم وفی اللامع قولہ ان تعطوا من المغنم الخمس ادخلہ فی الایمان فعلم زیادۃ الایمان بزیادۃ الاعمال وہذا علی رأی من جعل الامور المذکورۃ تفسیراً للایمان وان الثلاثۃ الباقیۃ غیر مذکورۃ ہہنا والمذکورۃ تفسیر للایمان الذی ہو احد الاربعۃ اھ وبسط فی ہامشہ اختلافہم ان ہذہ المذکورۃ تفسیر للایمان او غیرہ ص۱۳ قولہ اقم عندی ذکر بین سطور الکتاب لانہ کان یترجم لابن عباس الفارسیۃ اھ والاوجہ عندی ان ذلک لرؤیا رآہا ابو جمرۃ کما سیاتی النص بذلک فی کتاب الحج فی باب التمتع والاقران بلفظ قال لی اقم عندی فاجعل لک سہما من مالی قال شعبۃ فقلت لم فقال للرؤیا التی رأیت وسیاتی الرؤیا فی الباب المذکور ص۱۳ قولہ فامرہم باربع فیہ اشکال معروف ان المفسر خمسۃ واجیب فی ہامش اللامع عن ہذا الاشکال بسبعۃ وجوہ مبسوطۃ وہکذا فی الکوکب وہامشہ ومایاتی من الروایات المصرحۃ بانہ صلی اللہ علیہ وسلم عقد واحدۃ علی شہادۃ ان لا الہ الا اللہ تعین انہا واحدۃ کما سیاتی فی باب وجوب الزکوۃ ومن کتاب الجہاد فی باب اداء الخمس من الدین وفی باب عبد القیس من کتاب المغازی ویشکل علیہ ترجمۃ الامام البخاری واجاب عنہ ابن رشید بان المطابقۃ تحصل من جہۃ اخری وہی انہم سألوا عن الاعمال التی یدخلون بہا الجنۃ واجیبوا باشیاء منہا اداء الخمس والاعمال التی تدخل بہا الجنۃ ہی اعمال الایمان فیکون اداء الخمس من الایمان ویشکل علی الحدیث ایضا عدم ذکر الحج فیہ واجیب عنہ ایضا باجوبۃ ذکرت فی ہامش اللامع منہا انہ لم یکن فرض حینئذ واعتمدہ الحافظ ابن حجر

ص۱۳ باب ما جاء ان الاعمال بالنیۃ اختلفوا فی غرض الترجمۃ قال ابن بطال غرض البخاری الرد علی من زعم من المرجئۃ ان الایمان ہو القول باللسان دون عقد القلب کذا نقلہ الکرمانی وذکر شیخ الہند ما تعریبہ ذکر المؤلف رحمہ اللہ تعالیٰ بابین بعد الفراغ من الایمان والاعمال والاجتناب عن المعاصی وجملۃ الامور المتعلقۃ بالایمان والظاہر ان غرضہ من الباب الاول ان جملۃ اعمال الخیر المذکورۃ سابقا ویدخل فیہ الایمان ایضا مدارہ علی النیۃ الخالصۃ لوجہ اللہ تعالیٰ وکذا الاجتناب من المعاصی وترک المنکرات المطلوب منہ ما کان ابتغاء لوجہ اللہ وبدون النیۃ الصالحۃ الصادقۃ لا یفید ای عمل ولا یعد من الطاعات فان الاہتمام بالنیۃ اہم من کل الامور واللہ اعلم وافاد الحافظ وتبعہ القسطلانی وغیرہ ان کون الایمان محتاجا الی النیۃ انما ہو علی رأی البخاری من ان الایمان عمل اما الایمان بمعنی التصدیق فلا یحتاج الی نیۃ کسائر اعمال القلوب من خشیۃ اللہ وعظمتہ والتقرب الیہ لانہا متمیزۃ للہ تعالیٰ فلا تحتاج لنیۃ تمیزہا لان النیۃ انما تمیز العمل للہ تعالیٰ عن العمل لغیرہ ریاء وتمیز مراتب الاعمال کالفرض عن المندوب وتمیز العبادۃ عن العادۃ کالصوم عن الحمیۃ ویظہر من کلام العلامۃ السندی ان ہذا الباب ذکرہ البخاری استطراداً فانہ قال وکانہ ذکرہ ہہنا لتعلق النیۃ بالقلب الذی ہو محل الایمان اھ وفی اللامع قولہ ان الاعمال بالنیۃ یعنی بذلک ثوابہا اھ وفی ہامشہ منہ ودر الشیخ ما اجاد فی ہذہ الجملۃ وملأ بحراً عمیقاً فی کوزۃ فاشار بالکلمۃ الواحدۃ الی ابحاث طویلۃ والمعنی ان الامام البخاری یرید بہذا الباب ان ثواب الاعمال بالنیۃ کما ہو رأی السادۃ الحنفیۃ شکر اللہ سعیہم فانہم قالوا ان الثواب منوط بحسن النیۃ ولا یثاب الرجل علی عمل بدونہ وہو الذی ارادہ الامام البخاری ہہنا ولذا فسر النیۃ بالحسبۃ وللہ در الحنفیۃ اذ فرقوا فی الاعمال فقالوا الاعمال التی ہی عبادۃ محضۃ لا تصح بدون النیۃ لان الاجر ہو المقصود منہا والاعمال التی فیہا معنی آخر غیر التعبد تصح بدون النیۃ کالوضوء وغیرہ الا تری ان الوقف والعتق وغیرہما تصح من الکافر ولا نیۃ لہ اصلا قال الحافظ المراد بالحسبۃ طلب الثواب وایدا الامام البخاری مرادہ بالآیۃ بقولہ شاکلتہ نیتہ وبقولہ صلی اللہ علیہ وسلم نفقۃ الرجل علی اہلہ یحتسبہا صدقۃ ولذا ذکرہ فی الترجمۃ تنبیہا علی مقصدہ ثم ذکرہ فی الروایات حجۃ واثباتاً لمرامہ والابین ان یراد فی ہذا الباب صحۃ الاعمال لحدیث النفقۃ افتری من انفق علی اہلہ ریاء وفخرا فلا تسقط عنہ النفقۃ الواجبۃ واما اختلاف العلماء فی صحۃ الاعمال علی النیۃ فبمعزل عن ہذا الباب یشیر الیہ الامام البخاری [illegible] واضحہا فان

الامام ذکر حدیث الاعمال بالنیات فی سبعة مواضع من صحیحه کما تقدم ذکرها فیظهر من النظر علی هذه المواضع کلها ان المصنف یستدل بها تارة الحسبة واخری علی صحة الاعمال واراد ههنا الحسبة اھ والیه اشار الشیخ وقال العینی المناسبة بین البابین من حیث ان المذکور فی الباب الاول هو الاعمال التی یدخل بها العبد الجنة ولا یکون العمل عملا الا بالنیة والاخلاص فلهذا ذکر هذا الباب عقیب الباب المذکور اھ والفروع التی اشار الیها البخاری فی الترجمة خلافیة شهیرة بسطت فی محلها وجملتها ان قوله والوضوء اشار به الی خلاف من لم یشترط فیه النیة کما نقل عن الاوزاعی وابی حنیفة والحسن ابن صالح وخالفهم الجمهور والصلوٰة لا خلاف فی اشتراط النیة فیها والزکوٰة قال النووی فی شرح المهذب لا یصح اداء الزکوٰة الا بالنیة فی الجملة وهذا لا خلاف فیه عندنا وانما الخلاف فی صفة النیة وتفریعها وبوجوبها قال مالک وابو حنیفة والثوری واحمد وابو ثور وجماهیر العلماء وشذ عنهم الاوزاعی وقال لا تجب ویصح اداؤها بلا نیة اھ والحج لا خلاف فی اشتراط النیة فی الحج فی الجملة الا فیمن نوی عن غیره ولم یحج بنفسه یقع عنه لحدیث ابن عباس فی قصة رجل لبی عن شبرمة اخرجه اصحاب السنن قال ابن رجب اخذ بذلک الشافعی واحمد فی المشهور ان حجة الاسلام تسقط بنیة الحج مطلقا سواء نوی التطوع او غیره لا یشترط للحج تعیین النیة اھ والصوم اشار به الی خلاف من زعم ان صیام رمضان لا یحتاج الی نیة لانه متمیز بنفسه کما نقل عن زفر کذا فی الفتح والاحکام قال الحافظ ای المعاملات التی یدخل فیها الاحتیاج ای المحاکمات فیشمل البیوع والانکحة والاقاریر وغیرها وکل صورة لم تشترط فیها النیة فذاک لدلیل خاص ثم ذکر عن ابن المنیر ضابطا لما یشترط فیه النیة مما لا یشترط

ص۱۳ **باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الدین النصیحة** الخ قال شیخ الهند نور اللہ مرقده نقل المؤلف رحمه اللہ فی هذا الباب روایتین عن جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنه وورد فی الاولی منهما الدین النصیحة للہ ولرسوله ولائمة المسلمین وعامتهم وفی الثانیة والنصح لکل مسلم فقط ولکن الروایة الاولی لما لم تکن علی شرط المؤلف جعلها المؤلف حسب عادته ترجمة وذکر الروایة الثانیة مسندة وما نقص الکمل بالآیة وغالب الظن ان غرض المؤلف الاصلی فی هذا المحل بیان ان النصح لکل مسلم وهو مذکور فی الروایتین المرویتین فی الباب والمقصود ان النصح والاخلاص مع المسلمین داخل فی الدین والاسلام وترک النصح موجب للخلل والنقصان وظهر عنه مضرة الغش وخداع المسلمین ولذا ینبغی الاهتمام به ایضا مع جملة الامور الایمانیة فالنصح للہ ولعباده المؤمنین وتصحیح المعاملة معهما من کمال الایمان واللہ الموفق وکتب الشیخ فی اللامع قوله الدین النصیحة وهی متفاضلة فیتفاضل الدین وهو الایمان اھ وفی هامشه نبه الشیخ بذلک علی مناسبة الباب بکتاب الایمان وقال الکرمانی هو حدیث عظیم الشان وعلیه مدار الاسلام وبسط الکلام علی ذلک فی هامش اللامع تحت حدیث جریر وفی تحفة القاری للاعز المحترم مولانا محمد ادریس الکاندهلوی ختم الکتاب بباب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الدین النصیحة واورد فیه حدیثا جامعا لحقوق اللہ تعالی وحقوق رسوله وحقوق المسلمین کافة وشاملا لجمیع امور الدین وشعب الایمان اجمالا فاشار البخاری الی ان النصیحة شعبة عظیمة من شعب الایمان الی آخر ما بسطه وتقدم شیء من ذلک فی اول الکتاب تحت حدیث انما الاعمال بالنیات وافاد العزیز مولوی محمد یونس سلمه فی وجه تاخیر هذا الباب ان المصنف لعله لمح بتاخیر هذا الباب عن الابواب الباقیة الی انه کان یقول کل ما اوردت فی هذا الکتاب من المسائل الایمانیة من انه مرکب من قول وعمل ویزید وینقص وغیر ذلک انما اردت به النصیحة للہ ولرسوله وللمسلمین امتثالا لقول النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم ولم اقصد محض الرد علی احد بل کان مقصودی بذلک بذل المجهود فی النصح للمسلمین واللہ اعلم ص۱۴ قوله حتی یاتیکم امیر بدل امیرکم المتوفی المغیرة فانما یاتیکم الآن والمراد زیاد اذ ولاه معاویة رض بعد وفاة المغیرة الکوفة او المراد الآن حقیقة فیکون المراد جریرا نفسه اذ ولاه المغیرة عند موته کذا فی القسطلانی وفی اللامع انما امرهم بالتقوی لان خلو البلد عن امیر ادعی لهم الی الفساد وارتکاب المعاصی لعدم من یقیم الحدود والتعازیر فاوصاهم بتقوی اللہ لذلک وفی هامشه کان المغیرة والیا علی الکوفة فی خلافة معاویة وکانت وفاته سنة خمسین من الهجرة واستناب عند موته ابنه عروة وقیل استناب جریرا المذکور ولهذا خطب الخطبة المذکورة اھ وقوله الآن منصوب علی الظرفیة قال الکرمانی اما ان یراد به حقیقته فیکون المراد جریر نفسه او یرید بالمدة القریبة من الآن فیکون ذلک الامیر زیادا اذ ولاه معاویة الکوفة اھ مختصرا وقال الکرمانی الوقار بفتح الواو الحلم والرزانة والسکینة السکون والدعة وباتقاء اللہ اشارة الی ما یتعلق بمصالح الدین والوقار والسکینة الی ما یتعلق بمصالح الدنیا وانما نصحهم بالحلم والسکون لان الغالب ان وفاة الامیر تؤدی الی الفتنة والاضطراب من الناس والهرج والمرج وذکر الاتقاء لانه ملاک الامر وراس کل خیر اھ وتقدم الکلام فی المقدمة علی براعة الاختتام فی آخر کل کتاب وهی ههنا عند الحافظ فی قوله ثم استغفر ونزل فان النزول اشارة الی انقراض الخطبة وختمها والاوجه عندی فی ذکر موت الامیر فان الموت یذکر الموت

ص۱۵ **کتاب العلم** قال الکرمانی انما قدم هذا الکتاب علی سائر الکتب التی بعده لان مدار تلک الکتب کلها علی العلم وانما لم یقدم علی الایمان لوجوبه اولا اولشرفه عن العلم اھ اولان العلم المعتبر هو المرتب علی الایمان والا فهو اشبه من الجهل ع "علمیکه راه حق ننماید جهالت است" واما التقدیم کتاب الوحی فلتوقف معرفة الایمان وجمیع ما یتعلق بالدین علیه اولانه اول خبر نزل من السماء الی هذه الامة اھ من هامش اللامع بزیادة قال القاری فی المرقاة والعلم نور فی قلب المؤمن مقتبس من مشکوٰة النبوة من الاقوال والافعال والاحوال یهتدی به الی اللہ وصفاته وافعاله واحکامه فان حصل بواسطة البشر فهو کسبی والا فهو علم لدنی المنقسم الی الوحی والالهام والفراسة فالوحی لغة اشارة بسرعة واصطلاحا کلام الٰهی منزل الی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم والالهام لغة الابلاغ وهو علم حق یقذفه اللہ من الغیب فی قلوب عباده قل ان ربی یقذف بالحق والفراسة ینکشف من الغیب بسبب تفرس آثار الصور اتقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنور اللہ فالفرق بین الالهام والفراسة انها کشف الامور الغیبیة بواسطة تفرس آثار الصور والالهام کشفها بلا واسطة والفرق بین الالهام والوحی انه تابع للوحی من غیر عکس اھ قوله بسم اللہ الرحمن الرحیم هکذا فی روایة الاکثرین وفی روایة ابی ذر تقدیم البسملة وقدمنا وجهه فی کتاب الایمان یعنی ان الثانی ظاهر ووجه الاول ان الکتاب بمنزلة اسم السورة والاحادیث بمنزلة الآیات اھ من الفتح.

ص۱۵ **باب فضل العلم** قال القاضی ابوبکر بن العربی بدأ المصنف بالنظر فی فضل العلم قبل النظر فی حقیقته وذلک لاعتقاده انه فی نهایة الوضوح فلا یحتاج الی تعریف اولان النظر فی حقائق الاشیاء لیس من فن الکتاب وکل من التقدیرین ظاهر لان البخاری رحمه اللہ لم یضع کتابه لحدود الحقائق وتصورها بل هو جار علی اسالیب العرب القدیمة فانهم یبدؤن بفضیلة المطلوب للتشویق الیه اذا کانت حقیقته مکشوفة کذا فی الفتح قال الشیخ قدس سره فی اللامع وفضله بالآیتین ظاهر حیث امر نبیه صلی اللہ علیہ وسلم ان یسأل الزیادة منه وجعل العلم سببا لرفع درجات العلماء ثم ان ترکه الحدیث اما للاشارة الی استنباط المسائل بالآیات او لعدم خطوره ببالہ حینئذ ولا یبعد ان یقال علی ما یخطر بالبال واللہ اعلم بحقیقته الحال ان الروایة المورودة فی الباب الثانی یثبت ما ههنا لک وایراد الباب فیما بین ذلک اثبات لفائدة جدیدة کما ظهر من عادة المؤلف فی تراجم عدیدة والذی یثبت المدعی هو قوله صلی اللہ علیہ وسلم اذا وسد الامر الی غیر اهله فانتظر الساعة لانه موقوف علی تبیین مراتب الامور واهالیها وتوقفه علی العلم ظاهر وکان حاصل المعنی ان بقاء العالم بحذافیره موقوف علی توسید الامور الی اهلها وهو موقوف علی العلم فکان فضل العلم بقاء نظام العالم اھ وبسط فی هامشه کلام الشراح فی وجوه عدم ذکر الحدیث من عدم وجدان الحدیث علی شرطه او بیض له المؤلف لیلحق فیه ما یناسبه فلم یتیسر له وقیل ذکر فیه ههنا حدیث ابن عمر الآتی بعد باب رفع العلم ویکون وضعه هناک من تصرف الرواة قال الحافظ فیه نظر او اشار الی ما ورد فی تفسیر الآیتین من الاحادیث ولم تکن علی شرطه او الی ان الاثر الوارد فی ذلک یقوی به طریق المرفوع وان لم یصل فی القوة الی شرطه وتقدم الکلام علی الابواب الخالیة عن الحدیث فی الفائدة الرابعة من الفصل الثالث فی اصول التراجم وقال شیخ الهند نور اللہ مرقده فی تراجمه لم یذکر المؤلف رحمه اللہ فی هذا الباب حدیثا مسندا بل اکتفی بذکر الآیتین ویکفی لاثبات الترجمة کل آیة منهما علحدة کما مر فی الاصول اھ قلت وهو الاصل التاسع من اصول شیخ الهند وهو الاصل الرابع والعشرون من الاصول المذکورة فی المقدمة ثم قال الشیخ ثم انه توجد فی کتاب العلم فی مواضع مختلفة الاحادیث المسندة الدالة علی فضل العلم وهی کلها داخلة فی الباب المذکور اھ قلت هذا هو الاوجه عندی لان فضل العلم یثبت من الاحادیث الکثیرة الواردة فی الباب لا حدیثا واحدا او هم تخصیصه بهذا الحدیث وهذا هو الوجه عندی فی امثال هذه الابواب ان الامام البخاری لا یذکر الحدیث قصدا تشحیذا للاذهان ثم لا یذهب علیک ان الامام ترجم بهذه الترجمة فی موضعین الاول ههنا والثانی قریبا بعد باب رفع العلم وظهور الجهل وسیاتی الکلام علی تکرار الترجمة هناک ثم اختلف العلماء فی افضل الاعمال بعد الفرائض فذهب مالک وابو حنیفة الی ان الاشتغال بالعلم افضل من النوافل بعکس ما قال الشافعی علی المشهور عنه وعن احمد روایتان احداهما فی فضل العلم والثانی فی فضل الجهاد وهو المعروف عنه کما بسط فی هامش اللامع فی اول کتاب الجهاد وما ورد فی الروایات من الاختلاف فی افضل الاعمال محمول علی اختلاف الاحوال والاشخاص والاوقات کما بسطته فی رسالتی فی افضل الاعمال.

ص۱۵ **باب من سئل علما** الخ کتب الشیخ قدس سره فی اللامع افاد بذلک ان جواب المستفتی لا یجب علی فور مسئلته ما لم یخف فوات وقته اھ وفی هامشه قال الحافظ محصله التنبیه علی ادب العالم والمتعلم اما العالم فلما تضمنه من ترک زجر السائل بل ادبه بالاعراض عنه اولا حتی استوفی ما کان فیه ثم رجع الی جوابه واما المتعلم فلما تضمنه من ادب السائل ان لا یسأل العالم وهو مشتغل بغیره وبوب علیه ابن حبان اباحة اعبار المسئول عن الاجابة علی الفور لکن سیاق القصة یدل علی انه لیس علی الاطلاق وفی تراجم شیخ المشائخ الشاه ولی اللہ غرض الامام من عقد هذا الباب علی ما استفدنا من شیخنا دام ظله ان تاخیر جواب السائل لاتمام الحدیث لیس من باب کتمان العلم بل الکتمان عدم الاجابة مطلقا او تاخیرها بشرط فوات وقتها اھ وکتب شیخ الهند ما تعریبه والمراد ان الجواب علی الفور لیس بلازم بل یمکن ان یجیب بعد الفراغ من الحاجة اللاحقة به ثم انه قد وردت الممانعة فی بعض الروایات عن قطع حدیث اهل المجلس کما فی البخاری عن ابن عباس رض فعرف من هذا الباب ان الممانعة حیث یقع الحرج او یخشی السآمة علی اهل المجلس یجوز الکلام المختصر للحاجة وثبتت هذه الاجازة من تقریره صلی اللہ علیہ وسلم واللہ اعلم

ص۱۶ **باب من رفع صوته** الخ سکت الشراح عن غرض المصنف والظاهر انه اراد التنبیه علی ادب المعلم ایضا بان یرفع صوته متی یحتاج لیسمع کلهم ولا یدندن حتی لا یفهم ویحتمل انه اراد اثبات ندبه لما انه وقع فی عدة روایات من مدح غض الصوت والتکبیر علی الصخب وحکی الحافظ عن ابن المنیر انه قال فی هذا التبویب رمز من المصنف الی انه یرید ان یبلغ الغایة فی تدوین هذا الکتاب بان یستفرغ وسعه فی حسن ترتیبه وکذلک فعل رحمه اللہ تعالی وکتب الشیخ قدس سره فی اللامع لما کان رفع الصوت واشادتها یعد عیبا فی العرف وقد ورد عنه النهی فی الشرع قال اللہ تعالی حکایة عن لقمان واغضض من صوتک فکان فیه مظنة ان یتوهم عدم الجواز فعقد الباب لاثبات انه جائز ومزورة اخبار البعداء وفی هامشه وفی تراجم شیخ المشائخ مقصود المؤلف ان کونه صلی اللہ علیہ وسلم لیس بصخاب المراد نفی کونه صخابا فی اللهو واللعب لا فی افادة العلم اھ وفی تراجم شیخ الهند ان الجهر المفرط لما لم یکن لائقا بشانه صلی اللہ علیہ وسلم ولا بشان اهل العلم نبه بذلک علی انه لا باس به عند الحاجة الیه بل یندب بقدر الضرورة وانما المنکر منه ما کان علی جهة التجبر والتکبر او قلة المبالاة

ص۱۶ **باب قول المحدث اخبرنا** الخ تنبیه علی مسئلة اصولیة خلافیة معروفة والجمهور منهم الائمة الاربعة واکثر الحجازیین والکوفیین علی ان لا فرق بینها والیه میل المصنف اذ ذکر قول ابن عیینة لا غیر ومنهم من فرق بینها کما هو مذهب الشافعی واکثر اهل المشرق من تخصیص التحدیث بلفظ الشیخ والاخبار بلفظ التلمیذ والانباء بالاجازة کما بسطه الحافظ فی الفتح وفی اللامع یعنی بذلک ان کل هذه الالفاظ تبین استعمالها فی القدماء وانهم لا یبالون ای هذه الالفاظ تلفظوا فکان اطلاق احدا الالفاظ جائزا فی محل الاخر لثبوته فاما ما بینها من الفرق الاصطلاحی فلعل احدا لا ینکره فضلا عن المؤلف

فكان حاصل مقالته ههنا جواز ان يستعمل احدهما فى محل الآخر شرعا وان كان الاولى هو الفرق كما هو المصطلح عليها الى آخر ما فيه. وبسط فى هامشه كلام الشراح فى ذلك واسماء من لم يفرقوا بين هذه الصيغ ومنهم الائمة الاربعة حتى قال الطحاوى لم تجد بين الحديث والخبر فرقا فى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وفيه ايضا عن الكرمانى فان قلت هل يعلم من هذا الكتاب مختار البخارى فى ذلك قلت حيث نقل مذهب الاتحاد من غير رد عليه وغير ذكر مذهب المخالف اشعر بان ميله الى عدم الفرق اه ص۱۴ قوله قال ابن مسعود الخ مراده من هذه التعاليق ان الصحابة قالوا تارة حدثنا وتارة اخبرنا فالظاهر انهم لم يفرقوا بينها وفيما يرويه عليه السلام عن ربه ان العنعنة حكمها الوصل عند ثبوت اللقى اه ملخصا من الفتح. قوله عن ابن عمر فى قصة الشجرة مناسبة للترجمة يظهر اذا اجتمعت طرقه فان لفظه ههنا حدثونى وفى التفسير فى سورة ابراهيم اخبرونى وفى رواية الاسماعيلى انبئونى وفى باب الحياء فى العلم يا رسول الله اخبرنا بها (من الفتح)

ص۱۴ باب طرح الامام المسئلة الخ لعله اراد ان ما رواه ابو داؤد من حديث معاوية مرفوعا من النهى عن الاغلوطات قال الاوزاعى احد رواته هى صعاب المسائل فان ذلك محمول على ما لا نفع فيه او ما خرج على سبيل تعجيز المسئول وفى تراجم شيخ الهند ما تعريبه علم من هذا الاعتبار بالعلم والاهتمام به ويظهر منه الترغيب التحريض للعلم ثم قد روى النهى عن الاغلوطات فكان يتوهم منه الممانعة عن الاختبار فزال ذلك ايضا اه وفى تراجم شيخ المشائخ مقصوده ما استفدنا من نهيه عليه الصلوة والسلام من الاغلوطات اى الكلام الذى لا يفهم منه المقصود مخصوص بموضع لا يتعلق به غرض علمى اما اذا قصد العالم امتحان فهم المخاطبين حتى يتكلم مع كل واحد على قدر فهمه فلا باس به اه قال الحافظ دعوى الكرمانى او مراعاة صنيع مشائخه فى تراجم مصنفاته غير مقبولة ولم نجد احدا يقول ان البخارى كان يقلد فى التراجم ولو كان كذلك لم يكن له مزية على غيره وقد توارد النقل عن كثير من الائمة ان من جملة ما امتاز به كتاب البخارى دقة نظره فى تصرفه فى تراجم ابوابه اه ملخصا

ص باب ما جاء فى العلم كذا فى هامش نسخة الفتح ولم يتعرض له فى شرحه وليس هذا الباب فى النسخ الهندية ولا فى نسخة العينى ايضا وقال القسطلانى هذا ساقط فى رواية ابن عساكر والاصيلى ولابى ذر والوقت والباب الثانى له ساقط عند الاصيلى ولابى ذر ولابن عساكر اه ولم يذكروا فى هذا الباب حديثا وفى تراجم شيخ الهند ان كان هذا الباب ثابتا فالظاهر ان الغرض منه اثبات الضرورة والاحتياج الى العلم بطلبه لان فضل العلم قد مر سابقا اه

ص۱۴ باب القراءة والعرض على المحدث غاير بينهما بالعطف لما بينهما من العموم والخصوص لان الطالب اذا قرأ كان اعم من العرض وغيره ولا يقع العرض الا بالقراءة لانه عبارة عما يعارض به الطالب اصل شيخه معه او مع غيره بحضرته فهو اخص من القراءة وتوسع بعضهم فاطلقه على ما اذا احضر الاصل لشيخه ونظر فيه واذن له بالرواية والحق ان هذا العرض المناولة وقد كان بعض السلف لا يعتدون الا بما سمعوه من الفاظ المشائخ دون ما يقرأ عليهم فلهذا بوب البخارى على جوازه كذا فى الفتح وبذلك جزم العينى الى آخر ما بسط فى هامش اللامع ولا يبعد عندى ان القراءة على المحدث ظاهر والعرض على المحدث ان يقرأ رجل على شيخ بحضرة جماعة فهو لاء كلهم سوى القارى يعرضون على المحدث قوله يقرأ على القوم كتب الشيخ قدس سره فى اللامع فانه لا يقرؤه الا القاضى او احد اتباعه ومع ذلك فيقول الشهداء اشهدنا فلان وينسبون الاشهاد الى المدعى او الى القاضى مع ان اللفظ ليس للمدعى فيما اذا كان القارى احدهما غير عين او لنائبه عينا وقد نسبوه الى القاضى الى آخر ما فيه

ص۱۵ قوله رواه موسى الخ وخولف فى اسناده فرواه حماد بن سلمة عن ثابت مرسلا ورجحها الدارقطنى كذا فى الفتح

ص۱۵ باب ما يذكر فى المناولة قال شيخ المشائخ فى تراجمه ذكر فى الترجمة امرين المناولة وكتاب اهل العلم بالعلم الى البلدان واثبت بحديثى الباب الامر الثانى فثبوت الامر الاول بالطريق الاولى فافهم وقال شيخ الهند فى تراجمه ما تعريبه غرض المؤلف اثبات المناولة الاصطلاحية بعد اثبات القراءة والعرض ولما كان اثبات ذلك من الاحاديث فيه بعض الضيق لذا عقد المؤلف ترجمة اخرى بغرض اظهار الوسعة والسهولة فيه بقوله وكتاب اهل العلم بالعلم الى البلدان وذكر بذيله الاحاديث المسندة وهى تدل صراحة على الترجمة الثانية ولكن المقصود الاصلى من كل ذلك هو اثبات الترجمة الاولى وقد صنع المؤلف هكذا فى عدة مواضع كما ذكرنا فى الاصول اه قلت هذا الاصل الذى اشار اليه الشيخ قدس سره هو الاصل الثانى عشر من اصول التراجم وقد تقدم فى المقدمة فى ذيل الاصل الثامن والعشرين وفى هامش اللامع قال الكرمانى المناولة من اقسام طرق التحمل وهى على نوعين احدهما المناولة المقرونة بالاجازة كما ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه مثلا ويقول هذا سماعى فاجزت لك روايته عنى وهذه حالة محل السماع عند مالك وغيره فيجوز اطلاق حدثنا واخبرنا فيها والصحيح انه منحط عن درجته وعليه اكثر الائمة وثانيها المناولة المجردة عن الاجازة بان يناوله اصل سماعه ولا يقول له اجزت لك الرواية عنى ولهذا لا تجوز الرواية بها على الصحيح وقال ابن امير حاج فى التقرير انها بدون الاجازة غير معتبر والاجازة بدونها معتبرة ومراد البخارى من طلب القسم الاول وقوله الى البلدان على سبيل المثال والا فالحكم عام بالنسبة الى اهل القرى والصحارى وغيرهما ولفظ الكتاب يحتمل عطفه على المناولة وعلى ما يذكر والمكاتبة ايضا من اقسام طرق نقل الحديث وهى ان يكتب الشيخ الى الطالب شيئا من حديثه وهى ايضا نوعان المقرونة بالاجازة والمجردة عنها والاولى فى الصحة والقوة كالمناولة المقرونة بالاجازة واما الثانية فالصحيح المشهور فيها انه تجوز الرواية بان يقول كتب الى فلان قال حدثنا فلان وقال بعضهم بجواز حدثنا واخبرنا فيها الى آخر ما بسط فى هامش اللامع والمكاتبة من اقسام التحمل وسوى المصنف بينها وبين المناولة ورجح قوم المناولة لحصول المشافهة بها كذا فى الفتح قلت وفى رسالتى فى اصول الحديث عن نور الانوار اشتراط البينة فى الكتابة وعن التلويح قائم مقام القراءة للضرورة اه وقال الحافظ لم يذكر البخارى من اقسام التحمل الاجازة المجردة عن المناولة او المكاتبة ولا الوجادة ولا الوصية ولا الاعلام المجردات عن الاجازة وكانه لا يرى بشئ منها اه قوله حيث كتب لامير السرية هو عبد الله بن جحش اخو زينب ام المؤمنين فى السنة الثانية وقوله حتى تبلغ مكان كذا وكذا هكذا فى حديث جندب على الابهام وفى حديث عروة اذا سرت يومين فافتح الكتاب قال ففتحه هناك فاذا فيه امض حتى تنزل نخلة فتاتينا من اخبار قريش ولا تستكرهن احدا الى آخر ما فى هامش اللامع وفى اللامع قوله ان يدفعه الى عظيم البحرين ففيه دلالة على جواز المكاتبة ولو لم يكن مغيبوا للعلم لما بعث به اليه وكذا المناولة اه وفى هامشه دلالة الحديث على الجزء الثانى من الترجمة ظاهرة واما الجزء الاول فتدل عليه الكتاب الذى ناول امير السرية اه مختصرا

ص۱۵ باب من قعد حيث ينتهى به المجلس وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع وضعه ليدفع به ما فى الجبلة من النخوة المانعة عن القعود فى اواخر القوم بان من ادب العلم الجلوس حيث وجد مجلسا ولا يستحى من الجلوس هناك ولا يعرض عن مجالس الذكر لمثل ذلك اه وفى هامشه ايد كلام الشيخ بكلام الكرمانى ثم قال الشيخ واما الاستحياء المذكور فى الرواية فمعناه الاستحياء عن ان يزاحم الناس ويزعجهم واستحى الله منه اى اجزل ثوابه واوفر حظه وهذا اولى من ان يراد بالاستحياء الاستحياء عن الاعراض لان حمل المطلق من الروايات على مقيدها كذلك وحمل بعضها على البعض وان كان امرا كثر شيوعه فيما بين الفقهاء والمجتهدين الا انه نادر بين فرق المحدثين لا سيما البخارى فان هؤلاء على جعل المطلق حجة عليحدة من المقيد فلا يحمل بعضها على بعض ما دام التفصى عنه ممكنا اه وبسط الشيخ قدس سره الكلام على هذين المعنيين للاستحياء فى الكوكب ولم يرجح احدهما على الآخر كما رجحه ههنا وايضا بسط الكلام على هذا الحديث فى الجزء السادس من الاوجز وفى هامش اللامع عن الحافظ قوله فاستحيى اى ترك المزاحمة كما فعل رفيقه حياء من النبى صلى الله عليه وسلم وممن حضر قاله القاضى عياض وقد بين انس فى رواية سبب استحياء هذا الثانى فلفظه عند الحاكم ومضى الثانى قليلا ثم جاء فجلس فالمعنى انه استحيى من الذهاب عن المجلس كما فعل رفيقه الثالث اه فكان الحافظ رجح الاستحياء عن الذهاب لرواية الحاكم واختار الشيخ رحمه الله مختار القاضى عياض وهو مختار الباجى فى شرح الموطأ كما فى الاوجز واشار الشيخ بقوله لان حمل المطلق الخ الى الجواب عن رواية الحاكم المذكورة فى كلام الحافظ اه ما فى هامش اللامع مختصرا وكتب شيخ المشائخ فى تراجمه كلا المعنيين لم يرجح احدهما على الآخر فقال يحتمل وجهين اما صبر بانه استحيى من التفوق على الناس وتخطى رقابهم فاستحيى الله منه وجازاه على ذلك بما يليق به او ذمه بانه استحيى عن اخذ العلم حق اخذه فجازاه الله على ذلك بحرمانه اه وكتب شيخ الهند فى تراجمه ما تعريبه المقصود من هذا الباب بيان صور الجلوس فى حلقة العلم والحاصل ان الجلوس فى الحلقة افضل من الجلوس فى خارجها وما ذكر فى الحديث قوله واما الآخر فاستحيى ذكر الشراح له معنيين الاول انه لم يرد الجلوس ولكنه جلس حياء وبعض الروايات تؤيد هذا المعنى والثانى انه استحيى من اهل المجلس فلم يزاحمهم وجلس خلفهم فعلم ان الصورة الاولى اى الجلوس فى داخل الحلقة افضل واحسن من هاتين الصورتين اه قوله فرأى فرجة فى الحلقة فيه فضل سد الخلل كما فى الصفوف وجواز التخطى لسد الخلل (من الفتح)

ص۱۶ باب رب مبلغ اوعى له من سامع وغرض المصنف عندى ترغيب اخذ العلم ولو عمن دونه وفى مقدمة الاوجز فى رباعيات البخارى لا يكون الرجل محدثا كاملا الا بعد ان يكتب اربعا مع اربع الى ان قال يأخذ عمن هو فوقه وعمن هو مثله وعمن هو دونه وعن كتاب ابيه الى آخر ما فيه وايضا فيه تفسير لقوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم وتنبيه على رفع درجات العلماء وفى العينى قال القطب اراد بها المصنف الاستدلال على جواز الحمل على من ليس بفقيه اذا ضبط ما يحدث اه وكتب الشيخ فى اللامع دفع بذلك ما اشتهر ان التلميذ يكون اقل علما من شيخه اه وفى تراجم شيخ الهند ما تعريبه ان اوعى يحتمل احفظ وافهم وفى التبليغ فائدتان كما فى عدمه مضرتان.

ص۱۶ باب العلم قبل القول والعمل كتب الشيخ فى اللامع دلالة الآيات على تقدم العلم على التكلم به وعظا والعمل بمقتضاه ظاهرة فانه لما كان افضل والمناط كان هو الاولى بالتقديم من غيره وكذلك فى الروايات المرفوعة والآثار وما يظهر بتامل فيها اه وفى هامشه اختلفوا فى غرض المؤلف عن هذه الترجمة قال الكرمانى يريد ان الشئ يعلم اولا ثم يقال ويعمل به فالعلم مقدم عليهما بالذات وكذا مقدم عليهما بالشرف لانه عمل القلب وهو اشرف اعضاء البدن اه وقال السندى الظاهر ان مراده بيان تقدم العلم على القول والعمل شرفا ورتبة لا زمانا اه والاوجه عندى ان المصنف اراد التقدم الزمانى واليه يشير كلام الشيخ من قوله تقدم العلم على التكلم به وعظا وهو المراد بالقول وعلى العمل بمقتضاه ودلالة ما اورده المصنف فى هذا الباب على هذا المعنى ظاهرة لا خفاء فيه فغرض المصنف عندى دفع ما يتوهم من الوعيدات على العلم بلا عمل ان المقصر فى العمل لا ينبغى له تحصيل العلم فاثبت المصنف فى هذا الباب ان العلم من حيث هو هو مقدم على العمل ذاتا واما ترك العمل به بعد ذلك فامر آخر موجب للخسارة والوعيدات المترتبة ... عليه وهو الظاهر من كلام اكثر الشراح قال الحافظ قال ابن المنير اراد به ان العلم شرط فى صحة القول والعمل فلا يعتبران الا به فهو متقدم عليهما فنبه المصنف على ذلك حتى لا يسبق الى الذهن من قولهم ان العلم لا ينفع الا بالعمل تهوين امر العلم والتساهل فى طلبه اه الى آخر ما فى هامش اللامع وفى تراجم شيخ الهند ما تعريبه لقد ذكر المؤلف فى هذا الباب فى الترجمة عدة آيات واحاديث واقوال الصحابة واكتفى بها ولم يذكر حديثا مسندا ويظهر منها تاكيد فضيلة العلم والتعليم والتبليغ وجاء بقوله انما العلم بالتعلم والمراد كما ان مدار القول والعمل على العلم هكذا العلم موقوف على التعلم فلذا يجب بذل الجد والجهد فى تحصيله ثم المراد بالقبلية فى الترجمة التقدم الزمانى كما هو الظاهر او المراد تقدم الشرف والرتبة كما يترشح من النصوص والاقوال المذكورة والاوجه ان يحمل القبلية عامة بالمعنيين المذكورين فالحاصل ان التعلم اهم واقدم من التعليم والعمل كليهما والله اعلم اه ولو اريد فى الترجمة بالقبلية التقدم الشرفى فلا يبعد عندى ان يكون اشارة الى خلافية شهيرة تقدمت فى اول الكتاب من فضل العلم على العمل ثم لم يذكر المصنف فى هذا الباب حديثا مسندا واقتصر على ما اورد من الآيات والآثار وغير ذلك فاما ان يكون بياضا او تعمد ذلك اكتفاء بما ذكر كما فى الفتح والاوجه عندى انه اراد بذلك الاشارة الى الروايات الواردة فى الباب كما ذكرته فى اول كتاب العلم وقد تقدم الكلام مبسوطا فى المقدمة فى الفائدة الرابعة من الفصل الثالث على ابواب لم يذكر فيها حديث وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله يربى الناس بصغار العلم الخ اى العلم الا بالصرف ثم النحو ثم المعانى ثم الحديث ثم التفسير وهكذا يرتقى من صغار العلوم الى كبارها كما يأكل الطبيب اولا ام لطفلها اولا اللبن ثم الخبز ثم اللحم اه وبسط الكلام على هذا القول فى اللامع وهامشه اشد البسط وفيه عن الفتح والمراد بصغار العلم ما وضح من مسائله وبكباره ما دق منها وقيل يعلمهم جزئياته قبل كلياته او فروعه قبل اصوله او مقدماته قبل مقاصده اه

ص۱۶ باب ما كان النبى صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة والعلم الخ وفى تراجم شيخ المشائخ التخول التعهد يعنى يتعهدهم ولا يديم موعظتهم وقوله كيلا ينفروا متعلق بالتخول باعتبار جزء مفهومه الاخير اه وقال الحافظ فى الفتح والمراد يتخولهم بالخار المعجمة اى يتعهدهم والموعظة النصح والتذكير وعطف العلم عليها من باب عطف العام على الخاص لان العلم

يشمل الموعظة وغيرها وانما عطفه لانها منصوصة في الحديث وذكر العلم استنباطا وقوله في الترجمة لئلا ينفروا استعمل في الترجمة معنى الحديثين الذين ساقهما وتضمن ذلك تفسير السآمة بالنفور وهما متقاربان ومناسبته لما قبله ظاهرة من جهة ما حكاه اخيرا من تفسير الرباني كما ناسبة الذي قبله من تشديد ابي ذر في امر التبليغ لما قبله من الامر بالتبليغ وغالب ابواب هذه الكتاب لمن امعن النظر فيها والتامل لا يخلو عن ذلك وقد ذكر شيخ الهند في اخر باب السابق ما تعريبه فقد ذكر المؤلف بعد هذا بابين وترجم للاولى بقوله ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة الخ وترجم للثانية بقوله من جعل لاهل العلم اياما معلومة الخ والغرض منهما واحد ذكر في كليهما رواية ابن مسعود كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولنا بالموعظة والظاهر بعد ملاحظتها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يذكر الصحابة ويعلمهم مع مراعاة نشاطهم ومللهم وحوائجهم وكذا كان عبد الله بن مسعود ايضا بعده صلى الله عليه وسلم يذكر اصحابه كل يوم خميس وكان يحترز عن الموعظة كل يوم مع اصرارهم لكيلا يمل السامعون فيتكاسلوا وبالجملة يستنبط من كل هذا اهمية التعليم والتذكير وانتظامه والمداومة عليه فان احب الدين ما دام عليه صاحبه

ص۱۶ باب من جعل لاهل العلم الخ قال الحافظ اخذه من فعل ابن مسعود ومن استنباط ابن مسعود ذلك من الحديث الذي اورده اه قلت والاوجه الثاني فان في الاول يكون استدلال الامام البخاري بالموقوف لا بالمرفوع وكتب الشيخ في اللامع لما كان من المسلم ان التعيين الزماني والمكاني فيما لم يثبت شرعا مما يعد بدعة وكراهة دفعه بان التعيين فيه جائز اذ لولا ذلك لادى الى الحرج لهم مع ان العلم واجب التحصيل لا يمكن تركه فلا مصير الا الى التعيين يوم لئلا يتحينه الناس ويحضرونه فلا يؤدي ذلك الى حرج لهم في امر معاشهم وتحصيل المقصود والله سبحانه وتعالى اعلم اه وفي هامشه ما افاده الشيخ واضح فان البدعة هو التعيين الذي يعد فيه ثواب واجر خاص بهذا المعين واما التعيين لساعات الدروس مثلا فلا يعد اجرا وثوابا اه قلت ويمكن عند هذا العبد الضعيف في غرض الترجمة ايضا ان مثل هذا التاخير لا يعد من التقصير في التبليغ بل

ص۱۶ باب من يرد الله به خيرا وكتب شيخ الهند في تراجم هذا الباب والآتي متصلا وكتب بعد وينبغي ان يحمل الترجمة الاولى على التفقه في الدين والثانية على الفهم في العلم ومفهومهما متقارب ويظهر من الترجمة الاولى وهي بعينها لفظ الحديث المذكور في الباب امران الاول ان التفقه في الدين خير عظيم والثاني ان حصول التفقه في الدين هو بمحض عطاء الله عز وجل حتى ان النبي صلى الله عليه وسلم نبه على ذلك واعتذر عن نفسه بقوله انما انا قاسم فيظهر منه عظمة التفقه وفضيلته وذكر في الترجمة الثانية وهي الفهم في العلم حديث ابن عمر رضـ ان من الشجر شجرة الخ وقد مر قبل عدة ابواب ايضا والظاهر ان المؤلف رحمه الله يريد بذلك بيان فضل الفهم وقد اعترض على هذا بعض اهل التحقيق وقالوا لا يوجد ههنا لفظ يدل على الفضل ولكن هذا الاعتراض ليس بصحيح لان المؤلف قد ذكر حديث ابن عمر رضـ هذا في عدة ابواب فيما مضى وفيما ياتي واللفظ الدال على فضل الفهم موجود في عدة روايات منها ما سياتي في آخر كتاب العلم وجاء فيه قول عمر لان تكون قلتها احب الي من ان يكون لي كذا وكذا ودلالته على الفضل واضحة وقد صنع المؤلف هكذا كثيرا في كتابه بانه لا يذكر اللفظ الدال على الترجمة في الحديث فيكتفي على ما قد ذكر ذلك الالفاظ في نفس الحديث في موضع آخر كما مر في الاصول اه قلت ذكره شيخ الهند في الاصل السادس من اصول تراجمه وقد عرفت من الثالث والعشرين من الاصول السبعين المتقدمة في الجزء الاول ثم قال شيخ الهند وعلى هذا لم تبق الحاجة الى ترك المعنى المعروف من لفظ الفهم في العلم والتوجه الى المعنى الغير الظاهر وقد علم من فهم اصغر القوم هو ابن عمر والخفاء على الكبار تائيد قوله صلى الله عليه وسلم والله يعطي المذكور في الباب الاول اه وما افاده شيخ الهند قدس سره بقوله بعض اهل التحقيق اشارة الى العلامة السندي اذ قال قوله باب الفهم في العلم اي بيان انه مختلف حتى ان ابن عمر مع صغر سنه فهم ما خفي على الكبار وليس المراد بيان فضل الفهم اذ لا دلالة للحديث عليه اه وقال الحافظ ومفهوم الحديث ان من لم يتفقه في الدين اي يتعلم قواعد الاسلام وما يتصل بها من الفروع فقد حرم الخير وقد اخرج ابو يعلى من وجه آخر ضعيف وزاد في آخره ومن لم يتفقه في الدين لم يبال الله به والمعنى صحيح الى آخر ما فيه ص۱۶ قوله حتى ياتي امر الله الخ قال القسطلاني حتى غاية لقوله لن تزال واستشكل بان ما بعد الغاية مخالف لما قبلها اذ يلزم منه ان لا تكون هذه الامة يوم القيمة على الحق واجيب بان المراد من قوله امر الله التكاليف وهي معدومة فيها او المراد بالغاية ههنا تاكيد التابيد على حد قوله تعالى ما دامت السموات والارض او هي غاية لقوله لا يضرهم لانه اقرب ويكون المعنى حتى ياتي بلاء الله فيضرهم حينئذ فيكون ما بعدها مخالفا لما قبلها اه والاوجه ما افاده مولانا الحاج محمد حسن المكي في تقريره عن شيخه الكنگوهي اذ قال قوله امر الله وهو الريح الطيب يقبض ارواح من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان فيبقى شرار الناس اه وجزم به الحافظ ايضا

ص۱۶ باب الفهم في العلم كتب الشيخ في اللامع اراد بذلك ان التفقه اعلى مراتب العلماء فان فاته ذلك فلا اقل من ان يسعى في تحصيل فهم المطالب وهو ممدوح ايضا كما وقع لابن عمر رضي الله عنهما حيث ادى ذهنه الى النخلة فقال له لو ذكرت ذلك فعلم بذلك غاية مدح ومنقبة للفهم وهو ليس بفقه لان الفقه استنباط المسائل والوقوف على دقائق الشريعة وعلل الاحكام ويمكن ان يكون هذا الباب بيانا لان الفقه والفهم ليسا شيئين متغايرين وانما هما واحد اه قلت واليه مال شيخ الهند اذ جعل البابين واحدا كما تقدم وفي هامش اللامع نبه الشيخ بذلك على جودة الامام البخاري بانه ذكر اولا باب يفقهه في الدين ثم ثنى بذلك الباب كانه اشار الى مرتبتين مرتبة التفقه وهو اعلى ثم مرتبة الفكر والمطالعة قال الحافظ مناسبة الحديث بالترجمة ان ابن عمر لما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم المسئلة عند احضار الجمار اليه فهم ان المسئول عنه النخلة فالفهم فطنة يفهم بها صاحبها من الكلام ما يقترن به من قول او فعل اه والغرض عندي الترغيب في التدبر والمطالعة او التنبيه على طريقها من النظر الى المقترنات اه ما في هامش اللامع وتقدم كلام شيخ الهند على ذلك في الباب السابق والجملة [illegible] سبعوا في غرض الترجمة على خمسة اقوال الاول ان الغرض اثبات فضل الفهم في العلم اي العلوم وهو الذي جنح اليه الحافظ واختاره شيخ الهند وهو ظاهر من حديث الباب من جهة ان ابن عمر استخرج من فهمه ما اراده النبي صلى الله [illegible] والاولى انه شئ ذو فضيلة لما كان في استحبار النبي صلى الله عليه وسلم فائدة فاستحباره صلى الله عليه دليل على كونه [illegible] والله اعلم والثاني غرضه بيان ان الفهم يكون مختلفا حتى ان ابن عمر مع صغر سنه فهم ما خفي على الكبار قاله السندي

وقال وليس المراد بيان فضل الفهم اذ لا دلالة للحديث عليه قلت قد بينا وجه الدلالة فلله الحمد وقد تقدم في الباب السابق جواب شيخ الهند والثالث غرضه بيان انه ان فاته الفقه الذي هو اعلى فلا يقصر في الطلب حتى يفوته الادنى وهو فهم المراد والمطلب وجنح اليه العارف الگنگوهي رحمه الله تعالى والرابع الترغيب في التدبر والمطالعة والخامس التنبيه على طريق المطالعة بالنظر الى المقترنات والقياس على النظائر وهو من مخترعاتي والله اعلم

ص۱۶ باب الاغتباط في العلم والحكمة قال الحافظ في الفتح فيه نظير ما ذكرنا في قوله بالموعظة والعلم لكن في هذا عكس ذلك او من العطف التفسيري ان قلنا انهما مترادفان والمقصود ان الحسد في الحديث بمعنى الغبطة للبالغ في فضائل القرآن من زيادة قوله ليتني اوتيت مثل ما اوتي فلان الحديث اه ملخص من الفتح وفي تراجم شيخ الهند ان المقصود التحريض على طلب العلم ولذا عقبه قول عمر بالامر اه وفي اللامع اشار بذلك الى ان لفظ الحسد الوارد في الرواية محمول عليه اه وفي هامشه الغبطة لغة ان تتمنى مثل حال المغبوط من غير ان يريد زوالها عنه والحسد ان تتمنى زوال نعمة المحسود الى اخر ما بسط فيه من اختلاف تفسيرهما وفيه قال القسطلاني عطف الحكمة من باب العطف التفسيري او من باب عطف الخاص على العام وكتب الشيخ في اللامع ومعنى قول عمر تفقهوا قبل ان تسودوا ان السيادة لما كانت مانعة عن الاشتغال بالفقه لما فيها من اشتغال وعلائق مانعة عنه فاولى ان تفقهوا قبل ان تفقهوا فيها ولم يرد ان لا تفقهوا بعدها وانما اراد انه تيسير لبعدها فقول المؤلف وبعدها تنبيه على مراد عمر لئلا يظن احد انه نهى عن التعلم بعدها اه وبسط في هامشه الكلام في شرح كلام الشيخ قدس سره ومناسبة اثر عمر رضي الله عنه بالترجمة فليرجع اليه قوله على غير ما حدثناه الزهري قال القسطلاني اي على غير اللفظ الذي حدثناه الزهري المسوق رواية عند المؤلف في التوحيد والحاصل ان ابن عيينة روى الحديث عن اسماعيل بن خالد وساق لفظه ههنا وعن الزهري وساق لفظه في التوحيد اه قلت وبينهما اختلاف يسير في اللفظ.

ص۱۶ باب ما ذكر في ذهاب موسى الخ وفي هامش اللامع قال الحافظ هذا الباب معقود للترغيب في احتمال المشقة في طلب العلم لان ما يغتبط به تحتمل المشقة فيه ولان موسى عليه السلام لم يمنعه بلوغه من السيادة المحل الاعلى من طلب العلم وركوب البر والبحر لاجله فظهر بهذا مناسبة هذا الباب لما قبله وكتب شيخ الهند ما تعريبه لم يذكر المؤلف مقصوده بالترجمة نصا وجعل قصة موسى والخضر عليهما السلام ترجمة ولكن لا يخفى انه لا بد ان يكون غرضه من ذكر القصة المذكورة اثبات امر ما يتعلق بكتاب العلم ولا يقال لنفس القصة انها المقصودة في هذا الموضع فظاهر النظر يؤدي الى انه اراد به اثبات السفر لطلب العلم ولكن قد عقد بعد بابين باب الخروج في طلب العلم وذكر فيه هذا الحديث ايضا فليس لنا الا ان نقول ان غرض المؤلف من هذا الباب اثبات الخروج في البحر وفي الباب الآتي اثبات الخروج مطلقا ولكن الاحسن ان يكون المقصود من ذهاب موسى عليه السلام التعلم بعد السيادة وفي الباب الآتي الخروج في طلب العلم هو المقصود صراحة فلا حاجة الى التكلف مطلقا وقد صنع هذا في مواضع اخر ايضا بان جعل تكميل الامر وتحقيقه المتعلق بالباب الاول في الباب الثاني فلانه قد ذكر في الباب السابق قوله قد تعلم اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كبر سنهم بذيل الترجمة مجملا وههنا اكمل ذلك استقلالا بان موسى عليه السلام مع كونه سيد سادات العالم كم جد واجتهد برغبة وشوقه لتعلم العلم مع كون العلم ايضا زائدا على العلم الضروري ومفضولا عن علم كليم الله عليه السلام ونظرا الى هذه الامور لا بد ان قد يظن انه يمكن ان ذهاب موسى عليه السلام لم يكن لغرض التعلم بل رغبة وشوقا في لقاء الخضر عليه السلام ومشاهدة علومه فان الرسول صلى الله عليه وسلم اشار الى هذا الشوق ايضا بقوله وددنا ان موسى عليه السلام كان صبر حتى يقص الله علينا من خبرهما دفعا لهذا الظن ذكر المؤلف في الترجمة قول الله عز وجل هل اتبعك على ان تعلمني الاية وفي تراجم شيخ المشائخ مسند الهند مقصود الباب اثبات الرحلة لاجل تحصيل العلم لانها ما كانت معهودة في زمان الصحابة والتابعين وتبعهم بل كانوا ياخذون العلم من علماء بلدانهم فلما دونت الكتب وانتشرت تلك في البلدان ارتحلوا من بلد الى بلد وصارت تلك عادة فيما بينهم فاثبت المؤلف اصلا صحيحا قويا اه وفي هامش اللامع هكذا افاد شيخ المشائخ ويشكل عليه ما سياتي قريبا من باب الخروج في طلب العلم فان المقصد الذي افاده شيخ المشائخ يناسب هذا الباب الثاني والاوجه عندي في غرض هذا الباب الاول جواز ركوب البحر للتعلم لدفع ما يتوهم عدم الجواز من حديث اخرجه ابو داؤد عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه مرفوعا لا يركب البحر الا حاج او معتمر او غاز في سبيل الله فقد يتوهم من الحصر في الثلاث عدم الجواز لغيرها ولذا يترجم المصنف في كتاب البيوع باب التجارة في البحر اه ثم يستشكل قوله في الترجمة في البحر الى الخضر قال شيخ الهند ما تعريبه ان ذهاب موسى في البحر الى الخضر خلاف للمشهور والمنقول فان موسى عليه السلام لقي الخضر بعد السفر في البر لا في البحر وقد اول الشراح المحققون ذلك بعدة تاويلات نحو احرف الى قوله الى الخضر بمعنى مع او المراد بالبحر ناحية البحر وطرف البحر ولكن الاسهل ان ترك الى والبحر على ظاهرهما ويقال انه لم يذكر واو العطف قبل قوله الى الخضر فانه لا يذكر احيانا واو العطف اعتمادا على فهم السامع والله اعلم وفي اللامع استشكل عليهم هذه الكلمة فان ذهاب موسى في البحر لم يكن الى الخضر والجواب ان كلمة الى بمعنى مع وهي كثيرة او يقال لما امر موسى بالذهاب الى الخضر كان عليه ان يصل اليه كيف كان في البر او البحر فلفظ البحر مفهوم من اطلاق امره بالذهاب اليه والاول اولى اه وفي هامشه قال الحافظ ظاهر التبويب ان موسى ركب البحر لما توجه في طلب الخضر وفيه نظر لان الذي ثبت عند المصنف وغيره انه خرج في البر وانما ركب البحر في السفينة هو والخضر بعد ان التقيا فيحمل قوله الى الخضر على ان فيه حذفا اي الى مقصد الخضر لان موسى لم يركب البحر لحاجة نفسه وانما ركبه تبعا للخضر ويحتمل ان يكون التقدير ذهاب موسى في ساحل البحر فيكون فيه حذف ويمكن ان يقال مقصود الذهاب انما حصل بتمام القصة الى آخر ما بسط فيه وما في اللامع من قوله ان كلمة الى بمعنى مع الخ اقتصر عليه في التقرير المكي اذ قال الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم قلت واختاره ابن المنير ايضا. قوله تمارى هو والحر بن قيس لا يذهب عليك ان في القصة تماريين احدهما هذا مع الحر في الخضر من هو والثاني الآتي في باب ما يستحب للعالم الخ في موسى من هو مع نوف البكالي والصواب ان التماري الثاني كان بين سعيد بن جبير وبين البكالي قال العيني في هذه القصة تماريان تمار بينه وبين الحر بن قيس وهو الخضر ام غيره وتمار بينه وبين نوف البكالي في موسى اهو موسى بن عمران

الذی انزلت علیہ التوراۃ ام موسی بن میشا بکسر المیم وسکون الیاء ہکذا قالہ الکرمانی فی التماری الثانی ولیس کذلک فان ہذا التماری کان بین سعید بن جبیر وبین البکالی علی ما یجیئ فی التفسیر قولہ فارتدا علی آثارہما قصصاً ای تلاش کرتے ہوئے۔ کذا فی تقریر المکی۔

صـ۱۶ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہم علمہ الکتاب قال الحافظ استعمل لفظ الحدیث ترجمۃ تمسکا بان ذلک لا یختص جوازہ بابن عباس والضمیر علی ہذا لغیر مذکور ویحتمل ان یکون لابن عباس نفسہ لتقدم ذکرہ فی الحدیث السابق اشارۃ الی ان الذی وقع لابن عباس من غلبتہ للحر بن قیس انما کان بدعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم لہ اھ ویحتمل عندی ان المصنف اشار بذلک الی سبب الدعاء وہو خدمتہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ وضع لہ وضوءً لما دخل الخلاء کما سیاتی فی باب وضع الماء عند الخلاء اورد بہ معہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الحافظ فقد اخرج احمد عن ابن عباس فی قیامہ خلفہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوۃ اللیل فقال ما بالک اجعلہا حذائی فتخلفنی فقلت او ینبغی لاحد ان یصلی حذائک فدعا لی ان یزیدنی اللہ فہما وعلماً اھ وفی تراجم شیخ الہند بالتعریب وتظہر عن ہذہ القصۃ عظمۃ العلم وفضیلتہ وفضل ابن عباس معا بداہۃ ولذا ذکر المؤلف رحمہ اللہ ہذہ الروایۃ فی کتاب العلم وفی مناقب ابن عباس ایضا ویعلم منہ ایضا ان العلم من عطاء اللہ الخاص کما مر فی باب من یرد اللہ بہ خیرا الخ فان المرء ہما کان ذکیا وفہیما وہما اجتہد وبذل الوسع لتعلم العلم لا یعتمد علیہ بل لابد من التوجہ والالتجاء الی اللہ سبحانہ وتعالی فلا تتیسر ہذہ النعمۃ الا بارادتہ عز وجل یعنی ان الدعاء والالتجاء الی اللہ من لوازم التعلم ایضا فیحتاج الیہ اشد الحاجۃ مع الفہم والسعی فی العلم اھ وفی اللامع باب قولہ اللہم علمہ الکتاب فیہ اشارۃ الی ان من کان عندہ علم من الکتاب کان مستفیداً من صدر نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم وکانہ منضم صدرہ الی صدرہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ وفی ہامشہ یعنی فی ضم صدرہ الی صدرہ صلی اللہ علیہ وسلم اشارۃ لطیفۃ الی ذلک قلت وہو شبیہ بالتقدم فی مبدا الوحی من غط جبرئیل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویحتمل ان یکون المصنف اشار بالترجمۃ الی ادب العالم والاستاذ بانہ ینبغی لہ الدعاء لطلبۃ العلم کما دعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم لابن عباس وقد یکون المصنف اطلق الترجمۃ لتکثیر الفائدۃ فیدخل فیہ الترغیب فی دعاء العالم وفی دعاء الطالب لنفسہ واللہ اعلم

صـ۱۷ باب متی یصح سماع الصغیر لیس ہذا الباب فی اللامع لکن فی ہامشہ عن تقریر المکی الحاصل ان تحمل الصبی یصح وان کان صغیرا بشرط ان یکون عاقلا ممیزا لکن لا یصح تحمیلہ الا بعد البلوغ اھ قال الحافظ مقصود الباب ان البلوغ لیس شرط التحمل واشار بذلک الی اختلاف وقع بین احمد بن حنبل ویحیی بن معین رواہ الخطیب فی الکفایۃ ان ابن معین قال اقل سن التحمل خمسۃ عشر سنۃ لکون ابن عمر رد یوم احد اذ لم یبلغہا فبلغ ذلک احمد بن حنبل فقال بل اذا عقل ما یسمع وانما قصۃ ابن عمر فی القتال ثم اورد الخطیب اشیاء مما حفظہا جمع من الصحابۃ ومن بعدہم فی الصغر وحدثوا بہا بعد ذلک وقبلت عنہم وہذا ہو المعتمد وقد نقل ابن عبد البر الاتفاق علی قبول ہذا اھ قال عیاض ان محمودا کان اذ ذاک ابن اربع سنین ومن ثم صحح الاکثر سماع من بلغ اربعا لکن بالنسبۃ الی ابن العربی واما ابن العجمی فاذا بلغ سبعاً اھ کذا فی القسطلانی وقال شیخ الہند فی تراجمہ بالتعریب وہذا ظاہر ان المراد بالسماع ہہنا التحمل وذکر المؤلف قصتین ولم یذکر حدیثا یدل علی التحدید ومن یظہر بالجمع بین الروایتین ان مقصود المؤلف ان صحۃ التحمل والسماع لیس لہ حد معین بل مطلق سن التمییز والتعقل یکفی لصحۃ السماع ہکذا قال العلامۃ السندھی وغیرہ اھ قولہ انا ابن خمس سنین الخ وکان عند وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم ابن خمس سنین فالقصۃ فی آخر سنۃ من حیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الحافظ واعترض المہلب علی البخاری لکونہ لم یذکر ہہنا حدیث ابن الزبیر فی رویتہ اباہ یوم بنی قریظۃ وکان سنہ اذ ذاک ثلث سنین او اربعا فہو اصغر من محمود واجاب ابن المنیر بان البخاری اراد نقل السنن النبویۃ لا الاحوال الوجودیۃ ومحمود نقل سنۃ مقصودۃ فی کون النبی صلی اللہ علیہ وسلم مج مجۃ فی وجہہ بل فی مجرد رویتہ ایاہ فائدۃ شرعیۃ تثبت کونہ صحابیا واما قصۃ ابن الزبیر فلیس فیہا نقل سنۃ من السنن النبویۃ حتی تدخل فی ہذا الباب وقد غفل البدر الزرکشی فقال یحتاج المہلب الی ثبوت ان قصۃ ابن الزبیر علی شرط البخاری لان البخاری اخرج القصۃ فی مناقب الزبیر اھ مختصراً والاوجہ عندی فی الجواب ان فی قصۃ ابن الزبیر کان رویتہ لابیہ فہو بمنزلۃ الموقوف فتامل ویمکن ایضا ان یقال ان المحدثین ذکروا اقل مدۃ السماع خمس سنین فلعل الامام البخاری اشار بذلک الی ترجیح قولہم وبسط الکلام علی سن التحمل والتحدیث فی مقدمۃ الاوجز

صـ۱۷ باب الخروج فی طلب العلم وکتب الشیخ فی اللامع لما ورد فی شان السفر ما ورد وقد ورد ایضا لا تشد الرحال وان کان المراد بہ خاصاً دفع کل ذلک بوضع باب بجوازہ للعلم اھ وفی ہامشہ وقد تقدم قریبا فی باب ما ذکر فی ذہاب موسیٰ الخ من کلام شیخ المشائخ ما یناسب ہذا الباب وبسط الحافظ فی رحلۃ الصحابۃ فی طلب الحدیث ولو لحدیث واحد قال الحافظ لم یخرج المصنف فیہ شیئا مرفوعا صریحاً وقد اخرج مسلم حدیث ابی ہریرۃ رفعہ من سلک طریقا یلتمس فیہ علماً سہل اللہ لہ بہ طریقا الی الجنۃ ولم یخرجہ المصنف لاختلاف فیہ اھ قلت والاوجہ ان المصنف اکتفی بذکر قصۃ موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام لما فیہا من خروج نبی لطلب علم فیستنبط منہا خروج آحاد الامۃ بالاولویۃ ثم قال العینی کان ذکر ہذا الباب عقیب باب ما ذکر فی ذہاب موسیٰ الی الخضر انسب والیق قلت ویمکن ان یجاب عن الامام البخاری انہ من دقائق نظرہ فانہ الحق ترجمۃ الدعاء بما سبق لما فیہا اشارۃ الی سبب غلبۃ ابن عباس رض علی الحر بن قیس کما تقدم ولما کان ابن عباس من الاصاغر وکانت المسئلۃ مختلفۃ فیما بینہم نبہ علیہ بباب متی یصح سماع الصغیر فکان البابین المتوسطین کانا من لواحق الباب الاول ای باب الخروج الی البحر فذکر ہما معہ وعلی ہذا لم یحق بینہ وبین ہذا الباب فصل باجنبی اھ ما فی الہامش قولہ ورحل جابر مسیرۃ شہر لحدیث واحد وہو ما اخرجہ المصنف فی الادب المفرد واحمد یحشر الناس یوم القیمۃ عراۃ الحدیث وسیاتی عند المصنف فی التوحید فی باب قولہ ولا تنفع الشفاعۃ الآیۃ معلقاً مختصراً ویرد علی ما ہو المشہور ان المصنف حیث یعلق بالجزم یکون صحیحاً وبالتمریض یکون ضعیفا لانہ علقہ ہہنا بالجزم وفی التوحید بالتمریض ورد الحافظ فقال نظر البخاری ادق من المعترض

فانہ اذا ذکر الارتحال فقط جزم لان الاسناد حسن وحیث ذکر طرفاً من المتن لم یجزم لان نسبۃ الصوت الی اللہ تعالی لا یکفی فیہ مجیئ الحدیث من طریق مختلف فیہا اھ

صـ۱۷ باب فضل من علم وعلّم قال الحافظ الاولی بکسر اللام الخفیفۃ ای صار عالماً والثانیۃ بفتحہا وتشدیدہا وفی تراجم شیخ الہند ما معربہ سبق ان المصنف عقد عدۃ ابواب فی التعلم ویذکر الآن عدۃ ابواب فی التعلیم ومفہوم الترجمۃ فضیلۃ الامرین بمجموعہما لا فضیلۃ کل علی حدۃ فلیس المراد فضل من علم وفضل من علم مستقلا کما یظہر من روایۃ الباب اھ قولہ ونفعہ بما بعثنی اللہ کتب الشیخ فی اللامع لعلہ من وضع المظہر موضع المضمر او من باب تنازع الفعلین وہذا یشمل اقساماً ثلاثۃ والقسمان من المشبہ مندمجان فی قولہ تعلم وعلم لان منفعتہ اما متعدیۃ الی الغیر فقط کاہل الحدیث الذین لم یستنبطوا المسائل لنفسہ ولغیرہ کاہل الفقہ اھ وبسط فی ہامشہ الکلام علی شرح کلام الشیخ قدس سرہ قولہ قیلت الماء بالتحتیۃ بدل الموحدۃ قال الاصیلی ہو تحریف وقال غیرہ بل صواب ومعناہ شربت والقیل شرب نصف النہار وتعقبہ القرطبی لان المقصود لا یختص بشرب القائلۃ واجیب بان ہذا اصلہ ولا یمنع اطلاقہ تجوزاً کذا فی الفتح قولہ قاع یعلوہ الماء وقیعان جمع قاع وذکر المصنف جریا علی عادتہ من تفسیر الفاظ القرآن ففی سورۃ طہ ویسئلونک عن الجبال فقل ینسفہا ربی نسفا فیذرہا قاعاً صفصفا۔

صـ۱۷ باب رفع العلم الخ قال الحافظ مقصود الباب الحث علی التعلم فان العلم لا یرفع الا بقبض العلماء اھ وقال العینی ای ہذا باب فی بیان رفع العلم وظہور الجہل وانما قال وظہور الجہل مع ان رفع العلم یستلزم ظہور الجہل لزیادۃ الایضاح ووجہ المناسبۃ بین البابین من حیث ان المذکور فی الباب الاول فضل العالم والمتعلم وفیہ الترغیب فی تحصیل العلم والاشارۃ الی فضیلۃ العلم وہذا الباب فیہ ضد ذلک لان فیہ رفع العلم المستلزم لظہور الجہل وفیہ التحذیر وذم الجہل وبالضد تتبین الاشیاء اھ وکتب شیخ الہند غرض المؤلف ان رفع العلم وظہور الجہل من علامات القیمۃ کما ذکر مصرحا فی الحدیثین المذکورین فی الباب للاحتراز عن اشراط الساعۃ وسد بابہا ضروری فالاحتراز عن رفع العلم وظہور الجہل وسد بابہ انما یکون بالسعی فی اشاعۃ العلم وتبلیغہ لان ظہور الجہل یکون بذہاب اہل العلم فیبقی الجہال کما ورد فی الحدیث ولا یمکن تدارک ذلک الا باشاعۃ العلم والحاصل ان غرض المؤلف من الترجمۃ التعلیم والتبلیغ وقد اوضحہ بذکر قول ربیعۃ اھ وقولہ من اشراط الساعۃ ان یرفع العلم الخ ویؤید ذلک ما افادہ الشیخ قدس سرہ فی الکوکب الدری قولہ ہذا اوان یختلس فیہ العلم اری النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقت وفاتہ او وقت انتزاع العلم راساً کما یکون فی آخر الزمان والمراد علی الاول انما ہو انتزاع ترقیہ وفیضانہ من اللہ سبحانہ کما کان فی وقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم واختلاس الفیضان وقت وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم ظاہر ثم لما علم انقطاع فیضانہ علم انقطاعہ راسا فی وقت ما لان علم الصحابۃ اقل بکثیر عن علمہ صلی اللہ علیہ وسلم کما ان علم التابعین من علم الصحابۃ رضی اللہ عنہم اجمعین وہلم جرا الی ان یاتی الزمان الذی جیئ فی الحدیث ویا ما کان فالمقصود ان العلم یاخذ فی التقلیل الی ان ینتفی راساً اھ وفی فیض الباری وعند البخاری ان رفع العلم انما یکون برفع العلماء وانہ لا ینتزع انتزاعا وعند ابن ماجۃ باسناد صحیح عن زیاد بن ابی حبیب انہ ینزع من الصدور فی لیلۃ والتوفیق بینہما ان اول امر الرفع یکون کما فی البخاری وہو برفع العلماء ثم اذا بان الساعۃ یکون کما عند ابن ماجۃ ای ینتزع عن الصدور نزعا فلا تعارض لاختلاف الزمانین اھ وما حکی فی الفیض عن البخاری ہو یاتی فی باب کیف یقبض العلم ولم اجد الروایۃ فی ابن ماجۃ لکن ما سیاتی فی الباب المذکور عن الاشاعۃ یؤید ما ذکرہ الشیخ الانور عن روایۃ ابن ماجۃ وایضاً اخرج ابن ماجۃ فی باب ذہاب القرآن والعلم عن حذیفۃ بن الیمان قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدرس الاسلام کما یدرس وشی الثوب الحدیث وفیہ ولیسری علی کتاب اللہ عز وجل فی لیلۃ فلا یبقی فی الارض منہ آیۃ الحدیث وقال ربیعۃ لا ینبغی الخ وقال شیخ المشائخ مسند الہند فی تراجمہ اثبت بقول ربیعۃ لا ینبغی لاحد الخ ان لا یترک روایۃ الحدیث بالاعتزال عن الناس ونحو ذلک وکون رفع العلم وظہور الجہل مصیبۃ لان قول ربیعۃ لا ینبغی الخ یشعر بانہ یورث ظہور الجہل وہو مذموم وفی تراجم شیخ الہند بالتعریب ان المراد باضاعۃ النفس ہو کتمان العلم وعدم التبلیغ اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ ان یضیع نفسہ بالامساک عن العمل وتعلیم الامۃ اھ وفی ہامشہ وما افادہ الشیخ احد المعانی التی قیلت فی تفسیر قول ربیعۃ شیخ مالک المشہور بربیعۃ الرأی قال الحافظ مراد ربیعۃ ان من کان فیہ فہم وقابلیۃ للعلم لا ینبغی لہ ان یہمل نفسہ فیترک الاشتغال لئلا یؤدی ذلک الی رفع العلم او مرادہ الحث علی نشر العلم فی اہلہ لئلا یموت العالم قبل ذلک فیؤدی الی رفع العلم او مرادہ ان یشہر العالم نفسہ ویتصدی للاخذ عنہ لئلا یضیع علمہ وقیل مرادہ تعظیم العلم وتوقیرہ فلا یہین نفسہ بان یجعلہ عرضا للدنیا وہذا معنی حسن لکن اللائق بتبویب المصنف ما تقدم اھ وما ذکرہ الحافظ مبسوطا او اقوال العلماء کما فی الکرمانی والعینی اھ قولہ لا یحدثکم احد بعدی کتب الشیخ فی اللامع ای من غیر وسط بینہ وبین النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعدم احد من الصحابۃ ہناک اھ وفی ہامشہ ویؤید توجیہ الشیخ لفظ ابی عوانۃ الآتی قریبا واشار الشیخ بقولہ ہناک ان الخطاب لاہل البصرۃ خاصۃ فان انساً آخر من مات بہا من الصحابۃ واما آخر الصحابۃ موتا علی الاطلاق فہو ابو الطفیل عامر بن واثلۃ توفی بمکۃ قال صاحب التقریب توفی سنۃ ۱۱۰ علی الصحیح وانس توفی سنۃ ۹۳ وجزم غیر واحد بانہ آخر من مات بالبصرۃ من الصحابۃ الی آخر ما بسط فی الہامش وفیہ ولابی عوانۃ لا یحدثکم احد سمعہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعدی وعرف انس انہ لم یبق احد ممن سمعہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غیرہ

صـ۱۷ باب فضل العلم تقدم فی اول کتاب العلم ان الامام ترجم بہذہ الترجمۃ فی موضعین اولاہما فی اول الکتاب والثانیۃ ہہنا وتقدم ایضا ان الراجح عند العلامۃ العینی حذف ہذہ الترجمۃ من اول الکتاب فلا تکرار عندہ والمراد بہا ہہنا فضیلۃ العلم قال العینی ولئن سلمنا وجودہ فالمراد ہناک التنبیہ علی فضیلۃ العلماء وہہنا التنبیہ علی فضیلۃ العلم اھ وتقدم ہناک ایضا ان الکرمانی حمل ہذا الفضل الذی فی الباب الثانی بمعنی الفضلۃ وتعقب علیہ العینی والاوجہ عندی ما قالہ الکرمانی وبہ جزم غیر واحد من شراح الحدیث والمشائخ قال الحافظ الفضل ہہنا بمعنی الزیادۃ ای ما فضل عنہ والذی تقدم فی اول کتاب العلم بمعنی الفضیلۃ فلا تکرار اھ وعلیہ حملہ السندی کما فی

حاشیۃ اللامع ثم قال فان قلت ہل لفضل العلم تحقق فی ہذا العالم حتی یستقیم ما ذکرت والا فتحققہ فی عالم المثال والرؤیا لا یفید قلت یکفی تحققہ فی الکتب فان زادت الکتب عند رجل علی قدر حاجتہ یؤثر بہ بعض اصحابہ وکذا فی الانتفاع بالشیخ فاذا بلغ الرجل مبلغ الشیخ او قضی حاجتہ منہ یترکہ حتی ینتفع بہ غیرہ ولا یشغلہ عن انتفاع الغیر بہ انتہی وعلیہ حملہ شیخ الہند فی تراجمہ اذ قال ما تعریبہ قد سبقت ہذہ الترجمۃ بعینہا فی بدایۃ کتاب العلم ولذا قال الشراح ان لفضل لہ معنیان الاول الفضیلۃ والثانی الفاضل عن الحاجۃ والمراد فی الباب الاول المعنی الاول وفی الثانی المعنی الثانی وقد زال بذلک توہم التکرار ولکن اختلف کلام العلماء فی التطبیق بین مقصود الترجمۃ والحدیث والراجح عندنا ان غرض المؤلف من الترجمۃ ہو بیان حکم العلم الزائد عن الحاجۃ فمثلا المفلس المعذور الضعیف الذی لا یستطیع علی الزکوۃ والحج والجہاد من العبادات وعلی المزارعۃ والمساقات والرہن ونحوہ من المعاملات فلا یظن انہ یمکنہ فی المستقبل الوقوع فیہا فہل لہذا الشخص ما حکم تعلمہ بہذہ العلوم وہل صرف الاوقات فی تعلم ذلک والسفر لاجلہ داخل فی العبادۃ ام فیما لا یعنی فظہر من الروایۃ انہ داخل فی النوع الاول غایۃ ما فی الباب انہ لا یعمل علیہا بنفسہ بل یعطیہا لغیرہ بالتعلیم والتبلیغ کما اعطی النبی صلی اللہ علیہ وسلم العلم الزائد عن حاجتہ لعمر رضی اللہ عنہ اہ قلت ویؤید ذلک ما فی ابن ماجۃ من حدیث ابی ذر مرفوعا لان تغدو فتعلم بابا من العلم عمل بہ او لم یعمل خیر من ان تصلی الف رکعۃ ویحتمل عندی ایضا ان یکون الغرض من الترجمۃ الترغیب فی زیادۃ العلم لا الاکتفاء علی قدر الحاجۃ فانہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یشرب اللبن بقدر الحاجۃ بل شرب حتی خرج من اظفارہ فکان المصنف اید بالترجمۃ حدیث المشکوۃ بروایۃ البیہقی عن انس مرفوعا منہومان لا یشبعان منہوم فی العلم لا یشبع منہ الحدیث وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی اراد بہذا الباب الفضل الجزئی وما مر کان المراد بہ الفضل الکلی فلا تکرار اہ ما فی حاشیۃ اللامع قولہ یخرج فی اظفاری الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع فیہ کنایۃ ومبالغۃ عن سریان العلم فی دواخل بدنہ حتی کاد ان یقطر وفی الحدیث دلالۃ علی ان اخذ العلم اخذ لفضلۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہذا ہو الفضل الظاہر للعلم فطابقت الروایۃ الترجمۃ اہ وبذلک جزم ابن المنیر کما فی حاشیۃ اللامع وفیہ قلت وعلی ہذا فیمکن الجواب عن التکرار بان الفضیلۃ فی اول کتاب العلم کانت باعتبار رفع الدرجات وہہنا باعتبار کونہ فضلۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وناہیک بہ لذۃ وقدرا وسرورا اہ

ص۱۸ باب الفتیا وھو واقف علی الدابۃ الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع انما افتقر الی وضع باب لہذا المرام لما علم من ترک الوقوف علی الدابۃ فی قضاء حوائج نفسہ کما ورد فی الروایات قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایاکم ان تتخذوا ظہورہا منابر وایضا ففیہ نوع اعنات للدابۃ فدفعہ بان ذلک جائز لضرورۃ اشاعۃ العلم اذ لولا وقوفہ علی الدابۃ لما سمع الخطبۃ غیر الادنین اہ وفی حاشیتہ عن العینی اشار بہذا الی جواز سوال العالم وان کان مشتغلا راکبا وماشیا وواقفا علی کل احوالہ ولو کان فی طاعۃ اہ وفی تراجم شیخ المشائخ ای الفتیا وہو واقف علی ظہر الدابۃ او غیرہا جائز ثابت الاصل وان کان الاحوط فی ہذا الزمان جلوس المفتی للافتاء فی مکان مع الاطمینان والمشاورۃ مع الاصحاب اہ وبہ جزم شیخ الہند رحمہ اللہ فی تراجمہ وقال ان السکون والطمانینۃ لما کان من مقتضیات الافتاء کما حکی عن الامام مالک وغیرہ من الائمۃ وہو موہم للکراہۃ فی غیر تلک الحالۃ دفعہا الامام البخاری بہذہ الترجمۃ اہ معربا الی آخر ما فی حاشیۃ اللامع وقولہ وقف فی حجۃ الوداع وکتب الشیخ فی اللامع وکان وقوفہ اذ ذاک علی ناقتہ لما ہو معلوم فصحت المطابقۃ اہ وفی حاشیتہ وبہ جزم شیخ المشائخ فی تراجمہ اذ قال ولم یثبت الوقوف علی الدابۃ بحدیث الباب لکنہ اعتمد فی ذلک علی ثبوت وقوفہ علیہ السلام علی الدابۃ بمنی فی حجۃ الوداع بطرق آخر اہ وبہذا جزم الحافظ وذکر الروایات المصرحۃ فی ذکر الناقۃ وتعقب العینی کلام الحافظ وقال ان الترجمۃ بالدابۃ او غیرہا ولفظ الحدیث وقف عام من ان یکون الوقوف علی الدابۃ او غیرہا اہ ما فی حاشیۃ اللامع۔

ص۱۸ باب من اجاب الفتیا باشارۃ الید والراس قال الحافظ الاشارۃ بالید مستفادۃ من الحدیثین المذکورین فی الباب وبالراس مستفاد من حدیث اسماء فقط وہو من فعل عائشۃ لکنہ مرفوع حکما لانہا کانت تصلی خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکان فی الصلوۃ یری من خلفہ فیدخل فی التقریر اہ وفی تراجم شیخ المشائخ الغرض انہ جائز وان کان الاحوط فی ہذا الزمان خلاف ذلک اہ وفی تراجم شیخ الہند لما کان الثابت المعروف من دابہ صلی اللہ علیہ وسلم شدۃ الاعتناء بالتعلیم والتفہیم حتی ان الصحابۃ ربما قالوا الیہ صلی اللہ علیہ وسلم سکت وکان مقتضاہ عدم الجواز بالاشارۃ نبہ المصنف بالترجمۃ علی الجواز فانہ لکل مقال مقام کذا فی حاشیۃ اللامع وفی الدر المختار یکتفی بالاشارۃ منہ ای من المفتی لا من القاضی اہ قولہ فحرفہا جعل الید کحرف السیف للاشارۃ الی ہیأۃ امضاء السیف حین القتل اہ وفی حاشیتہ قال الحافظ قولہ فحرفہا کان الراوی بین ان الایماء کان محرفا وکانہ فہم من تحریف الید وحرکتہا کالضارب انہ یرید القتل اہ ص۱۸ قولہ حتی الجنۃ والنار قال السندی غایۃ لمحذوف ای درأیت الامور العظام فی ہذا المقام حتی الجنۃ والنار اذ الجنۃ والنار مما رآہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل ذلک لیلۃ المعراج کما ثبت فی الاحادیث فلا یصح جعل حتی الجنۃ غایۃ للرؤیۃ مالم یرہ قبل الا ان یجعل غایۃ لہ بتاویل ای مالم اکن رأیتہ فی العالم السفلی ویمکن ان یقال لعلہ رآہما فی ذلک الوقت علی صفۃ او علی وجہ ما سبقت الرؤیۃ قبل ذلک علی تلک الصفۃ الی آخر ما فیہ ص۱۸ قولہ بہذا الرجل اختلفوا فی ذلک علی اقوال عدیدۃ الاول ان لفظ الرجل من قول الراوی بدل محمد کما یظہر مما فی الاوجز قال عیاض یحتمل انہ مثل للمیت فی قبرہ والاظہر انہ سمی لہ اہ الثانی انہ صلی اللہ علیہ وسلم مثل لہ کما تقدم فی کلام عیاض وقریب منہ ما قیل ان تصویرہ صلی اللہ علیہ وسلم (فوٹو) یکون فی ید الملک وبہ بدأ الشیخ فی الکوکب وہذا ہو الثالث والفرق بینہ وبین ما قبلہ ان المراد من الثانی ان صورتہ صلی اللہ علیہ وسلم تمثل فی القبر کالمرآۃ الرابع ما قال الطیبی عبرہ بلفظ ہذا الرجل الذی فیہ تعظیم امتحانا کذا فی الاوجز وفی حاشیۃ الکوکب قال ابو الطیب وانما ابہما ولم یقولا ہذا الرسول لئلا یلقن باکرامہ وتعظیمہ ان المراد بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لان المقام مقام الامتحان اہ الخامس یکشف الحجابات بینہ صلی اللہ علیہ وسلم وبین المیت وہو فی قبرہ السادس قال الطیبی وشراح المصابیح اللام للعہد الذہنی وفی الاشارۃ ایماء الی تنزیل الحاضر المعنوی منزلۃ الصوری مبالغۃ اہ من الاوجز وفی الکوکب قیل یکتفیان بہذا القول لانہ لا یخطر بالبال حینئذ الا اللہ ورسولہ ولا یصح

اطلاق الرجل علیہ سبحانہ وتعالی فلم یبق مصداقہ الا النبی صلی اللہ علیہ وسلم اہ السابع ما قیل انہ صلی اللہ علیہ وسلم یشرف بعد ومہ الشریف ولعل المشار الیہ فی الشعر الآتی ہذہ الحالۃ ؎

کشتۂ کہ عشق دارد نگذارد ت بدیں ساں بہ جنازہ گر نیائی بمزار خواہی آمد

ص۱۹ باب تحریض النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفی تراجم شیخ الہند ما معربہ ولا یخفی ان المقصود من ہذہ الترجمۃ ایضا ہو بیان تاکید التبلیغ والتعلیم وہما موقوفان علی الحفظ ولذا بین تاکید الحفظ ایضا وعلم ان اہل العلم علیہم ان لا یقصروا فی التاکید للمتعلم بالحفظ والتبلیغ اہ وما قیل ان غرض الترجمۃ تعمیم العلم وعدم تخصیص التبلیغ بالآیۃ فلیس بوجیہ لانہ سیاتی قریبا باب لیبلغ العلم الشاہد الغائب ففیہ تعمیم العلم والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان غرض الامام البخاری بہذہ الترجمۃ ان التبلیغ لا یختص بالعالم ولا یتوقف علی کون المبلغ عالما کاملا بل ینبغی التبلیغ للعلوم مطلقا ولو باشیاء معدودۃ فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہم باربع ونہاہم عن اربع وقال احفظوہ واخبروہ من ورائکم فالنبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہم بتبلیغ ہذہ الثمانیۃ وکانوا حدیثی عہد بالاسلام وقدموا النبی صلی اللہ علیہ وسلم سنۃ ثمان قبل الفتح ولہم قدمتان احدہما ہذہ والثانیۃ سنۃ تسع کما بسطتہ فی حاشیۃ اللامع ففیہ رد لما اوردوا علی مبلغی زماننا انہ لا یجوز لہم التبلیغ لکونہم غیر عالمین فان سادات التبلیغ لا یامرونہم الا بتبلیغ ستۃ اصول التی یعلمونہم بہا فما الفرق بین ہؤلاء المبلغین وبین وفد عبد القیس اذ امرہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم بتبلیغ ثمانیۃ امور قولہ وقال مالک بن الحویرث الحدیث سیاتی مفصلا فی باب الاذان للمسافر الخ وغیر ذلک من الابواب الآتیۃ بالفاظ مختلفۃ والغرض من ذلک ایضا ظاہر ان الحکم لا یختص بوفد عبد القیس وان التبلیغ لا یختص بعالم فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علم مالک بن الحویرث واصحابہ اشیاء وقال ارجعوا الی اہلیکم وعلموہم قولہ وربما قال ای ابو جمرۃ کذا فی العینی النقیر یعنی وربما لم یذکرہ بل اقتصر علی الثلاث وکان جازما بالثلاث مترددا فی الرابع ای النقیر وقولہ وربما قال المزفت ای بدل المقیر وہذا غایۃ التوجیہ ولا یلتفت الی غیرہ لیس المعنی انہ یتردد فی النقیر والمزفت فحینئذ یلزم التکرار بالمقیر وتقدم الحدیث فی باب اداء الخمس من الایمان ولم یتردد فیہ الا فی المزفت والمقیر فقط وجزم بالنقیر وہو یؤید ما قلتہ کذا فی الفتح

ص۱۹ باب الرحلۃ فی المسئلۃ النازلۃ وفی تراجم شیخ الہند ما تعریبہ المقصود التحریض علی تعلم حکم الحادثۃ لا ان یسکت علیہا وثبت بہذا ایضا تاکید التعلم والتعلیم اہ وکتب الشیخ فی اللامع یعنی ان السفر کما جاز لکلیات العلم واصولہ فکذلک جائز لجزئی وحادثۃ ہمت اہ وفی حاشیتہ قال الکرمانی الرحلۃ بکسر الراء الارتحال واما بضم الراء فہو المرحول الیہ فان قلت ما الفرق بین ہذا الباب والذی تقدم من باب الخروج فی طلب العلم قلت الفرق بانہ لطلب العلم فی مسئلۃ خاصۃ وقعت للشخص ونزلت بہ وذلک لیس کذلک اہ قال الحافظ وفی نسخۃ زیادۃ وتعلیم اہلہ والصواب حذفہا انہا تاتی فی باب آخر اہ قلت وما حکی الحافظ عن نسخۃ ہی النسخۃ المصریۃ وعلیہ بنیت تراجم شیخ الہند قلت وحدیث شہادۃ المرضعۃ المذکورۃ فی الباب سیاتی فی باب شہادۃ المرضعۃ وفی کتاب النکاح والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ وبظاہر الحدیث قال احمد واسحق وعند الحنفیۃ رجل وامرأتان وعند الشافعی امرأتان وعند مالک اربع نسوۃ والبسط فی حاشیۃ اللامع فی کتاب النکاح

ص۱۹ باب التناوب فی العلم وفی تراجم شیخ الہند ما تعریبہ غرض الترجمۃ ان من لا یفرغ عن حوائجہ لتقصیر الم فی جمیع اوقاتہ فینبغی لہ التعلم علی سبیل التناوب وان لم یستطع حضور مجلس العلم بنفسہ فینبغی ان یرسل الیہ معتمدا یاتی الیہ بالعلم اہ قلت ویمکن عندی ان المقصود ان فرضیۃ تعلم العلم لا یوجب ان لا یشتغل اذ ذاک بغیرہ من الحوائج ...

وقال الحافظ فی الحدیث ان الطالب لا یغفل عن النظر فی امر معاشہ لیستعین علی اخذ العلم وغیرہ مع اخذہ بالجزم فی السوال عما یفوتہ یوم غیبتہ الی آخر ما فی حاشیۃ اللامع قلت وحدیث عمر ہذا مختصر سیاتی فی المظالم والنکاح مفصلا

ص۱۹ باب الغضب فی الموعظۃ الظاہر ان المصنف نبہ بذلک علی جوازہ بل علی استحسانہ للواعظ والمعلم قال الحافظ قصر المصنف علی الموعظۃ والتعلیم دون الحکم لان الحاکم مامور ان لا یقضی وہو غضبان والفرق ان الواعظ من شانہ ان یکون فی صورۃ الغضبان لان مقامہ یقتضی تکلف الانزعاج لانہ فی صورۃ المنذر وکذا المعلم اذا انکر علی المتعلم سوء فہم ونحوہ لانہ قد یکون ادعی للقبول منہ ولیس ذلک لازما فی حق کل احد بل یختلف باختلاف احوال المتعلمین واما الحاکم فہو بخلاف ذلک کما یاتی فی بابہ الی آخر ما فی حاشیۃ اللامع وفیہ فی تراجم شیخ الہند ان الرفق والیسر لما کان معروفین من دأبہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی قال فی امر من بال فی المسجد انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین نبہ المصنف بہذہ الترجمۃ انہ قد یستحسن خلاف ذلک ایضا اہ قلت وکان من دأبہ الشریف التیسیر کما افادہ شیخ الہند وقد ورد فی تشمیت العاطس لابی داؤد واللہ ما کہرنی ولا ضربنی ومع ذلک کلہ قد ثبت غضبہ صلی اللہ علیہ وسلم بمواضع عند الحاجۃ کما ذکر فی حاشیۃ اللامع قولہ سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن اشیاء قال الحافظ یاتی بیانہا فی تفسیر المائدۃ اہ قلت بل یاتی بیانہا فی کتاب الاعتصام فی باب ما یکرہ من کثرۃ السوال الخ

ص۲۰ باب من برک علی رکبتیہ قال العینی وجہ المناسبۃ بین البابین من حیث ان المذکور فی الباب الاول غضب العالم علی السائل لعدم جریہ علی موجب الادب وہذا الباب یذکر ادب المتعلم عند العالم فتناسبا من ہذہ الحیثیۃ اہ وکتب الشیخ فی اللامع الظاہر ان المراد بالبروک ہو انتصاب النصف الاعلی منہ علی رکبتیہ کما یفعلہ المشرف الی الشیء المشرئب لہ حین ہو جالس ولما کان ہیئۃ تخالف الادب وتنافیہ اوردہ لاثبات جوازہ عند الفزع وغیرہ لاجل الضرورۃ کما فعلہ عمر رضی اللہ تعالی عنہ حین ہما وہم من غضب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وموجدتہ علیہم واما ان کان المراد بالبروک ہو الجلوس علی التشہد فالامر اظہر من ان الجلوس ینبغی ان یکون کذلک عند الامام لکنہ یرد علیہ ان عمر رضی کیف لم یجلس بہذا الادب منہ تعد فان بروکہ ہذا لم یکن الا عند مقالتہ تلک الا ان یجاب بان لحالۃ الخطاب فضل اہتمام علی غیرہا فمن الواجب فی طریقۃ الآداب ان یکون جلوسہ عند الخطاب علی تلک الہیئۃ کما جلس جبرئیل علیہ السلام عند سوالہ عن الایمان والاسلام واما فی غیر حالۃ الخطاب فہو ادب وندب اہ قلت ویحتمل عندی فی غرض الترجمۃ ان الحدیث المذکور فی ہذا الباب کان لمعنی الحدیث المذکور فی آخر الباب السابق وکانت فیہ فائدۃ وہی ادب التعلم

نبه عليه بهذه الترجمة كما ثبت في الاصول ويكون هذا من قبيل الباب في الباب وهو الاصل السادس. قوله خرج فقام قال الحافظ فيه حذف يظهر من الرواية الاخرى والتقدير خرج فسئل فاكثروا عليه فغضب فقال سلوني فقام عبد الله اه

صـ٢ باب من اعاد الحديث ثلاثا ليفهم قال الحافظ بضم الياء وفتح الهاء وفي روايتنا ايضا بكسر الهاء لكن في رواية الاصيلي ليفهم عنه وهو بفتح الهاء لا غير اه وكتب الشيخ في اللامع زيادة هذا التعليل مشعرة بان التثليث حيث ما ورد في الرواية فالمراد به تثليث ما قصد افهامه لمزيد اعتناء واهتمام او لخوف عدم سماعه لمزية ازدحام وعلى هذا فالمناسب في تاويل قوله سلم ثلاثا ان يقال هذا اذا لم يسمعه المسلم عليه وكان الحكم في مثله المراجعة عن الباب كما ورد في حديث ابي ذر واما تثليث التسليمات بحمل احدها على الاستيذان والثانية على الدخول والثالثة على الرجوع فلا يناسب الترجمة وان كان صحيحا في معنى الرواية في نفسها اه وفي هامشه ما افاده الشيخ من غرض الترجمة اوجه مما قالته الشراح قال الحافظ قال ابن المنير نبه البخاري بهذه الترجمة على الرد على من كره اعادة الحديث وانكر على الطالب الاستعادة وعده من البلادة الى آخر ما قاله انت خبير بان هذا الغرض الذي حكاه الحافظ عن ابن المنير يناسب الترجمة الآتية من باب من سمع شيئا فلم يفهمه وحكى الحافظ عن ابن التين ان الثلاث غاية ما يقع به الاعتذار والبيان اه ولو كان هذا غرض المصنف كان حق هذا الباب ان يذكره بعد الباب المذكور اي باب من سمع شيئا وتبع شيخ الهند في تراجمه القطب الگنگوهي اذ قال الغرض انه صلى الله عليه وسلم كان يعيد الكلمة ثلاثا عند الحاجة والا فقد يكتفي في الجواب على الاشارة ايضا كما تقدم قريبا وفي يا شيخين ما في هامش اللامع من كلام الخطابي وقال السندي الظاهر انه محمول على المواضع المحتاجة الى الاعادة لا على العادة والا لما كان لذكر عدد الثلاث في بعض المواضع كثير فائدة مع انهم يذكرون في الامور المهمة انه صلى الله عليه وسلم قالها ثلاثا اه قلت والاستدلال جيد فانه لو كان التثليث عادة مستمرة ما قالت الصحابة في الاحاديث الكثيرة قاله ثلاثا كذا في هامش اللامع قوله سلم عليهم ثلثا قال الحافظ قال الاسمعيل يشبه ان يكون في سلام الاستيذان واما اذا مر على قوم فالمعروف عدم التكرار قال الحافظ وقد فهم المصنف هذا بعينه فاورده مقرونا بحديث قصة عمر مع ابي موسى كما سياتي في الاستيذان ويحتمل ان يكون هذا ايضا يقع منه اذا خشي انه لا يسمع اه قلت وحمل العيني تثليث السلام على الاستيذان والتحية والوداع قلت وفيه انه لا يناسب اذا الباب وفي تقرير المكي قوله فسلم عليهم اي للاستيذان ثلثا ثم يرجع فيذهب ان لم يجب عليه وهذا المعنى انسب بترجمة الباب اه وفي حاشية البخاري الهندية عن المجمع قوله اذا اتى على قوم ثم فسلم اي الاول عطف على الشرط وسلم الثاني جزاؤه اه قوله ويل للاعقاب من النار مرتين او ثلثا قال الحافظ هو شك من الراوي وهو يدل على ان الثلاث ليست شرطا بل المراد التفهيم فاذا حصل بدونها اجزأ.

صـ٢ باب تعليم الرجل امته الخ كتب الشيخ في اللامع يعني انه لا ينبغي له الاستنكاف عن تعليم امته ولا ننكر ذلك في المرأة والامة حرجا في خدمة نفسه لانه حق عليه لها كما ان الخدمة حق له عليها اه وفي هامشه الاوجه عندي في غرض الترجمة ان الرجل مامور بتعليم اهله لقوله صلى الله عليه وسلم كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته وما كان في الحديث تعليم الامة فقط زاد في الترجمة لفظ الاهل تنبيها على ان الحكم لا يختص بالاماء بل الحرائر داخلة فيه بالاولى كما تقدم في الاصل التاسع عشر من اصول التراجم وقال الحافظ مطابقة الحديث بالترجمة في الامة بالنص وفي الاهل بالقياس اذ الاعتناء بالاهل الحرائر في تعليم الفرائض والسنن آكد من الاعتناء بالاماء اه ما في هامشه وقد اجمل الكلام شيخ الهند في تراجمه على الابواب الثلاثة في محل واحد وقد تقدم في الباب السابق كلامه المتعلق بالباب السابق مختصرا وجملة كلامه باب من اعاد الحديث ثلاثا ليفهم عنه والمراد انه يعيد الكلام حيث تكون الحاجة الى الاعادة والا فانه قد ثبت التعليم بالاشارة فقط احيانا كما مر سابقا وهذا فيه اشارة الى الاهتمام بالتعليم والتبليغ فينبغي للعلم ان يعيد المواضع المهمة مرتين وثلاثا حتى يثبت في اذهان السامعين ثم عقد باب تعليم الرجل امته واهله ثم باب عظة الامام النساء وتعليمهن على التوالي ولا اشكال ولا ابهام فيها بل الغرض منها هو الغرض السابق اي اثبات شدة الاحتياج الى التعليم وتعميمه ولذا اضاف في الترجمة الاولى لفظ واهله مع ان الحديث لم يرد فيه لفظ اهله اه صـ٢ قوله قال عامر اعطيناكها الخ قال الحافظ ظاهره ان الخطاب لصالح الراوي عنه كما جزم به الكرماني وليس كذلك بل انما خاطب بذلك لرجل من خراسان كما سنذكر ذلك في ترجمة عيسى عليه السلام اه مختصرا قلت والحديث الذي اشار اليه الحافظ اخرجه البخاري في كتاب الانبياء بسنده الى صالح بن حي ان رجلا من اهل خراسان قال للشعبي فقال الشعبي اخبرني ابو بردة فذكر الحديث والحديث لم يتعرض الحافظ لقوله خذها وليس هذا اللفظ في ترجمة عيسى لكن الحديث نص في ان السائل كان رجل من خراسان وخاطبه الشعبي بذلك صالح بن حي هو صالح بن حيان منسوب الى جده وفي هامش البخاري الهندي صالح بن حي هو صالح بن صالح بن مسلم بن حيان ولقب حيان حي وقد ينسب الى جد ابيه كذا في التقريب اه

صـ٢ باب عظة الامام الخ وتقدم ما افاده شيخ الهند في الباب السابق وكتب الشيخ في اللامع لما كانت الخلوة بهن والاجتماع معهن تشعر بالمنع عن ذلك دفعه بان حرمة ذلك للفتنة فاذا امن الفتنة عليه وعليها فلا باس بالنصيحة لهن اه وفي هامشه قال الحافظ نبه بهذه الترجمة على ان ما سبق من الندب الى تعليم الاهل ليس مختصا باهلهن بل ذلك مندوب للامام الاعظم ومن ينوب عنه واستفيد الوعظ بالتصريح من قوله في الحديث فوعظهن وكانت الموعظة بقوله اني رأيتكن اكثر اهل النار لانكن تكثرن اللعن وتكفرن العشير واستفيد التعليم من قوله وامرهن بالصدقة كانه اعلمهن ان في الصدقة تكفيرا لخطاياهن اه الى آخر ما فيه صـ٢ قوله او قال عطاء قال الحافظ معناه ان الراوي تردد هل لفظ اشهد من قول ابن عباس او من قول عطاء وقد رواه بالشك ايضا حماد بن زيد عن ايوب اخرجه ابو نعيم في المستخرج واخرجه احمد بن حنبل عن غندر عن شعبة جازما بلفظ اشهد عن كل منهما اه قوله قال اسمعيل عن ايوب الخ قال الحافظ هو المعروف بابن علية واراد بهذا التعليق انه جزم عن ايوب بان لفظ اشهد من كلام ابن عباس فقط وكذا جزم به ابو داؤد الطيالسي في مسنده عن شعبة وكذا قال وهيب عن ايوب ذكره الاسمعيلي واغرب الكرماني فقال يحتمل ان يكون قوله قال اسمعيل عطفا على حدثنا شعبة فيكون المراد به حدثنا سليمان بن حرب عن اسمعيل فلا يكون تعليقا وهو مردود بان سليمان بن حرب لا رواية له عن اسمعيل اصلا الى آخر ما بسطه

صـ٢ باب الحرص على الحديث وفي تراجم شيخ الهند ما تعريبه مقصود الترجمة بيان فضيلة الحرص على الحديث وقد ذكر في الابواب السابقة والاحاديث الماضية العلم مطلقا والمقصود ههنا تخصيص الحديث فهو تخصيص بعد تعميم اه صـ٢ قوله قال قيل قال الحافظ كذا لابي ذر وكريمة وسقطت قيل للباقين وهو الصواب ولعلها كانت قلت فتصحفت فقد اخرجه المصنف في الرقاق كذلك ولابي نعيم ان ابا هريرة قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اه قلت والحديث الذي كما اشار اليه الحافظ اخرجه البخاري في باب صفة الجنة والنار ولفظه قال قلت يا رسول الله الحديث قلت ويمكن ان يوجه لفظ قيل بانه عبر نفسه غائبا وهذا غاية تصحيح الكلام

صـ٢ باب كيف يقبض العلم وهذا باب ثان بلفظ كيف من الابواب الثلاثين والكيفية ظاهرة ههنا الامر فيه اي يقبض بقبض العلماء وفي تراجم شيخ الهند ما تعريبه مقصود المؤلف ان يبين كيفية قبض العلم وقد ورد في الحديث مرة لا يقبض انتزاعا ولكن يقبض بقبض العلماء نعلم بذلك بالبداهة ان ذهاب العلم يكون بذهاب العلماء وذلك لعدم الاشاعة وعدم التبليغ فلو استمر التعليم والاشاعة مسلسلا ما حدث ذلك كما مر في باب رفع العلم وبالجملة فان غرض المؤلف رحمه الله بل ومنشأ الحديث المرفوع ايضا هو تاكيد اشاعة العلم وتعميمه وظهر مقصود الترجمة من قول عمر بن عبد العزيز واضحا وشرحت الترجمة السابقة ايضا وتكميل الباب الاول في الباب الثاني من عادة المؤلف كما مر مرارا وظهر من القول المذكور ايضا انه يجب لاشاعة العلم ان يعقد العلماء المجالس العلمية علانية وفي هذا تسهيل للمتعلمين وسعة في الترغيب والتحريض وتقييد التعليم بالقيود والتخصيصات فيه ضياع العلم الحذر الحذر اه قال الحافظ قال ابن المنير محو العلم من الصدور جائز في القدرة الا ان هذا الحديث دل على عدم وقوعه اه قلت وفي الاشاعة روى الديلمي عن حذيفة وابي هريرة معا قال لا يسري على كتاب الله ليلا فيصبح الناس وليس منه آية ولا حرف في جوف الا نسخت و روى عن ابن عمر رض لا تقوم الساعة حتى يرجع القرآن من حيث جاء الى آخر ما فيه وفي الفتح وعند الطبراني عن عبد الله ابن مسعود قال ولينزعن القرآن بين اظهركم يسرى عليه ليلا فيذهب من اجواف الرجال فلا يبقى في الارض منه شيء وسنده صحيح ولكنه موقوف اه قلت وهذا نص في محو القرآن عن الصدور وتقدم شيء من ذلك في باب رفع العلم قوله حتى يكون العلم سرا وفي تقرير مولانا حسين علي اللاهوري اي يسرون العلماء الدقائق والمسائل حتى لا يكون احد مثلهم اه كذا في هامش اللامع قال القسطلاني قوله سرا اي خفية كاتخاذه في الدار المحجورة التي لا ياتي فيها نشر العلم بخلاف المساجد والجوامع والمدارس ونحوها اه قال الفربري حدثنا عباس الخ ذكر في تقرير مولانا محمد حسن المكي اعلم ان للبخاري نسخا كثيرة وهذه النسخة الموجودة عندنا نسخة الفربري وما وقع فيها من روايات غيره من تلاميذ البخاري فهو اندراج من الغير ليس في نسخة الفربري ودابه انه اذا علم بالحديث عن غير البخاري كالقياس وغيره يرديه في الكتاب فليفتش قلت وهذا وجه ظاهر لكنه لا يمشي ههنا لان هذا اللفظ زاده الفربري بنفسه دون غيره فتامل وفيه يحتمل ان يكون هذا القول من كلام تلميذ الفربري.

صـ باب هل يجعل للنساء يوما الخ وفي تراجم شيخ الهند ما تعريبه المراد انه ينبغي الاهتمام بالتعليم والتبليغ للاشخاص المعذورين عن حضور المجالس العامة العلمية كالنساء فينبغي ان يخصص لهم اوقاتا مناسبة لتبليغهم العلم ولما ان تعميم التعليم امر ضروري فينبغي ان يجعل للعام والخاص والعالم والجاهل والرجال والنساء لكل واحد منهم وقتا خاصا ليحصل كل منهم نصيبه والله اعلم اه قلت يشكل على الامام البخاري انه ترجم بجعل اليوم خاصا للنساء وهو موجود في الرواية نصا فلم زاد لفظ هل في الترجمة ويمكن الجواب عنه ان المصنف زاده لانه واقعة خاصة وقعت على سواهن مرة واحدة فهل يكون هذا مطردا ام لا وقد تقدم الكلام في الاصل الثاني والثلثين من الاصول المتقدمة على الباب المترجم بلفظ هل مفصلا فارجع اليه لو شئت التفصيل والعجب ان احدا من المشائخ والشراح لم يتعرضوا عن لفظ هل في هذه الترجمة صـ٢ قوله حدثنا محمد بن بشار الخ قال الحافظ افاد بهذا الاسناد فائدتين احداهما تسمية ابن الاصبهاني المبهم في الرواية الاولى والثانية زيادة التقييد بعدم بلوغ الحنث اه مختصرا قوله وعن عبد الرحمن عطف على عبد الرحمن السابق فشعبة يرويه عن عبد الرحمن بسندين ووهم من ظنه تعليقا اه كذا في الفتح.

صـ٢ باب من سمع شيئا الخ وفي تراجم شيخ الهند ما تعريبه المقصود بيان فضل المراجعة عند عدم الفهم او التنبيه على ان في المراجعة ليس سوء ادب بالعالم ولا فيه تحقير للمتعلم فلا ينبغي للعالم الملال والتضجر عنه ولا للمتعلم الاستحياء من المراجعة اه قال الحافظ فيه ما ورد من ذم من سأل عن المشكلات على من سأل تعنتا كما قال تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه الآية وفي حديث عائشة فاذا رايتم الذين يسألون عن ذلك فهم الذين سمى الله فاحذروهم اه مختصرا والاوجه عندي في غرض الترجمة ما تقدم قريبا عن كلام ابن المنير في باب من اعاد الحديث ثلاثا وكتب الشيخ قدس سره في اللامع باب من سمع الخ وعلم بالرواية الموردة فيه جواز ذلك على استحبابه لدوام عائشة رض وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم لها عليها وكان سوالها عن قوله من حوسب هلك مبنيا على ما هو اصل الحنفية ان العام يجري على عمومه الا اذا قامت قرينة واما ما استثناه العقل فخارج عن البحث لخروجه عقلا والكلام في الشرعيات ولو كان كل عام مخصوص البعض كما هو عند الشافعية لما افتقرت الى السوال وحملت الآية على هذا البعض الخارج عن عموم قوله صلى الله عليه وسلم من حوسب هلك وحاصل جوابه صلى الله عليه وسلم عن مسئلتها ان الحساب في الآية مجاز عن العرض سماه حسابا بالصورة المحاسبة فيه وليس حسابا حقيقة فان الحساب هو استيفاء الدخل باستيفاء الخرج ولا يكون في العرض مطالبة الحقوق الواجبة باسرها ولا المعاتبة على الكبائر والصغائر بتمامها بل يقتصر على عرض اعماله من الخير والشر فحسب اه وفي هامشه قوله على ما هو اصل الحنفية هذه مسئلة اصولية مختلفة بين الائمة قال صاحب المنار ان العام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا قال الشارح قوله قطعا رد على الشافعي حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص عنه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص اه وقوله وحاصل جوابه صلى الله عليه وسلم

قال الكرمانی وجه المعارضة ان الحديث عام فی تعذيب کل من حوسب والآية تدل علی عدم تعذيب بعضهم وهم اصحاب اليمين والجواب ان المراد من الحساب العرض وعن عائشة هو ان يعرف ذنوبه ثم يتجاوز عنه وقوله نوقش ومن المناقشة وهی الاستقصاء فی الحساب اهـ وفی تراجم شيخ المشائخ انه صلی الله عليه وسلم اشار الی ان الحساب علی نوعين احدهما اللغوی وهو الذی وصف فی القرآن بکونه يسيرا وثانيهما العرفی وهو المناقشة وهو المراد فی الحديث الی آخر ما فی هامش اللامع۔

صـ۲۱ باب ليبلغ العلم الشاهد الخ الظاهر عندی فی غرض الترجمة التنبيه علی تعميم ما ورد بلغوا عنی ولو آية فانه يوهم بظاهره تبليغ القرآن لا غير وفی تراجم شيخ المشائخ تعلق هذا الباب بالکتاب من حيث ان مطلوب الشارع افادة العلم واشاعته اهـ وفی تراجم شيخ الهند فيه تاکيد تبليغ العلم وتعميمه صراحة وعلی من حضر مجالس العلم ان يبلغ الاحکام التی سمعها للغائبين واما اهل العلم فيجب عليهم التبليغ استقلالا فلا يحتاج فيه الی سؤال سائل او حاجة احد او هو مسئول عن تبليغ ما يعلمه من قليل او کثير اهـ قوله لا تعيذ عاصيا الخ المسئلة خلافية شهيرة بسطت فی الاوجز فی جامع الحج وبسط الکلام علی هذا الحديث الشيخ فی الکوکب وحاصل اختلاف الائمة فی ذلک ان من جنی فی الحرم يقتص فيه بلا خلاف سواء کان فی النفس او فيما دونه وکذلک من جنی خارجه يقتص فيه فيما دون النفس واما فی النفس فالمسئلة خلافية بين الائمة فيقتص منه فی الحرم عند مالک والشافعی ولا يقتص عند ابی حنيفة واحمد بل يضطر الی الخروج قوله الا هل بلغت قال الحافظ هذا من قول النبی صلی الله عليه وسلم وهو تکملة الحديث واعترض قوله وکان محمد الی قوله کان ذلک فی اثناء الحديث هذا هو المعتمد فلا يلتفت الی ما عداه اهـ وما قال ابن سيرين صدق رسول الله صلی الله عليه وسلم الخ اختلفوا فی المشار اليه بقوله کان ذلک فقيل ای اخباره عليه الصلوة والسلام بانه سيقع التبليغ فيما بعد فيکون الامر فی قوله ليبلغ بمعنی الخبر وقيل اشارة الی تتمة الحديث وهو ان الشاهد عسی ان يبلغ من هو اوعی منه يعنی وقع تبليغ الشاهد وقيل نداه الی ما بعده وهو التبليغ الذی فی ضمن الا هل قد بلغت کذا فی القسطلانی وفی تراجم شيخ المشائخ قوله صدق ای وقع ما امر به وقد جاء هذا ايضا فی استعمالاتهم والظاهر عندی ان هذا اشارة الی تتمة الحديث وهو قوله رب مبلغ اوعی من سامع فافهم اهـ وهذا الاخير هو المتعين عندی لما يأتی فی باب قول النبی صلی الله عليه وسلم لا ترجعوا بعدی کفارا من کتاب الفتن بلفظ رب مبلغ يبلغه من هو اوعی له وکان کذلک قال القسطلانی قوله وکان کذلک ای وقع التبليغ کثيرا من الحافظ الی الاحفظ اهـ ويؤيده ايضا ما فی حجة الوداع بلفظ لعل بعض من يبلغه ان يکون اوعی له من بعض من سمعه فکان محمد اذا ذکره يقول صدق محمد صلی الله عليه وسلم وبهذا اللفظ اخرجه فی کتاب الاضاحی وکتب الشيخ فی اللامع قوله صدق رسول الله صلی الله عليه وسلم ای فيما کان يخاف علی امته من وقعة السيوف فيهم فکان کما اخبر الی آخر ما بسط فيه وفی هامشه

صـ باب اثم من کذب علی النبی صلی الله عليه وسلم الخ لم يتعرض الشيخ قدس سره عن هذه الترجمة فی اللامع وزيدت فی هامشه: فيه زدتها تنبيها علی انها عندی من تکملة الترجمة السابقة کان المصنف قيدها بهذه الترجمة بان الاهتمام مما لابد منه لکن مع شدة الاهتمام فی التوقی عن الکذب عليه صلی الله عليه وسلم ثم رأيت اشار الی ذلک شيخ الهند فی تراجمه اذ قال وعلم من الابواب السابقة المتعددة اهمية التبليغ والتعليم والتعميم والتکثير وفيه خطر الکذب غالبا بارادة کان او بدون ارادة ولذا نبه بذکر هذه الترجمة ان التبليغ والتعليم لابد فيه من الاحتياط والاهتمام ويحترز عن التخمين والمجازفة اهـ معربا وفی هامش اللامع قال الحافظ رتب المصنف احاديث الباب ترتيبا حسنا لانه بدأ بحديث علی وفيه مقصود الباب وثنی بحديث الزبير الدال علی توقی الصحابة وتحرزهم عن الکذب عليه وثلث بحديث انس الدال علی ان امتناعهم انما کان من الاکثار المفضی الی الخطاء لا عن اصل التحديث لانهم مامورون بالتبليغ وختم بحديث ابی هريرة الذی فيه الاشارة الی استواء تحريم الکذب عليه سواء کانت دعوی السماع منه فی اليقظة او فی المنام اهـ وفی تراجم شيخ المشائخ اعلم ان الکذب علی النبی صلی الله عليه وسلم وان لم يمکن من الصحابی لکن فی اکثار الرواية مظنة ان يقع شئ من ذلک ما يجب ان يحترز عن مظنته ايضا والمکثرون من الصحابة کانوا واثقين بالحفظ والضبط مامونين عن وقوع الکذب ومع ذلک قصدوا نشر العلم واشاعته فهم مجزيون بنياتهم الحسنة احسن الجزاء والمقللون ايضا مجزيون بنياتهم الحسنة احسن الجزاء ولکل وجهة هو موليها وللناس فيما يعشقون مذاهب اهـ ثم لا يذهب عليک ان فی الباب حديث مکی بن ابراهيم قال الحافظ هذا الحديث اول ثلاثی وقع فی البخاری وقد افردت فبلغت اکثر من عشرين اهـ قلت هی اثنان وعشرون حديثا اخرها حديث خلاد بن يحيی فی باب قوله تعالی وکان عرشه علی الماء ومکی بن ابراهيم هذا من تلامذة الامام ابی حنيفة کما فی تهذيب الحافظ قال وليس فی البخاری اعلی من الثلاثيات اهـ کذا فی هامش اللامع وقد بسطت الکلام علی ثلاثيات البخاری فی مقدمة اللامع تحت خصائص البخاری وفيه ان فی البخاری من اثنين وعشرين حديثا من الثلاثيات وهم يعدونها بتلک الشدة من الاهتمام ويکتبون علی هامش کل واحد منها الاول من الثلاثيات والثانی من الثلاثيات بقلم جلی ويفردون الکلام عليها وهی اثنان وعشرون حديثا العشرون منها من تلامذة الامام الهمام ابی حنيفة النعمان او تلامذة تلامذته وقد افردت الکلام علی ذلک فی مقدمة اللامع فی خصائص البخاری ولذا قيل ان فقه الامام ابی حنيفة اکثره ثنائی فافهم

صـ۲۱ باب کتابة العلم وايراد هذا الباب السابق فی غاية الحسن فانه لما حذر فی الباب السابق عن الکذب علی النبی صلی الله عليه وسلم فلعل بعضهم يتقاصر عن نقل الاحاديث واشاعتها مخافة الوقوع فی الکذب فيفوت به المقصود الاعظم وهو التبليغ والتعليم وقد نبه المصنف فی الکذب فی کثير من ابوابه علی الاهتمام بالتعليم والتبليغ والاعتناء بها فاورد المصنف هذه الترجمة بعده ليبين بها طريقة يسلم بها الرجل عن الوقوع فی الکذب مع تحصيل المقصود بان يکتب ما يسمع من الاحاديث والعلم ثم يتقنه والله اعلم کتب الشيخ قدس سره فی اللامع دفع بذلک ما يتوهم من روايات النهی عن الکتابة منها بانه کان فی اول الامر ثم رخص فيها اهـ وفی هامشه قال الحافظ طريقة البخاری فی الاحکام التی يقع فيها الاختلاف ان لا يجزم فيها بشئ بل يوردها علی الاحتمال وهذه الترجمة من ذلک لان السلف اختلفوا فی ذلک ترکا وعملا وان کان الامر قد استقر والاجماع انعقد علی جواز کتابة العلم بل علی استحبابه بل لا يبعد وجوبه علی من خشی النسيان ممن يتعين عليه تبليغ العلم اهـ قلت وهذا الاصل الذی ذکره الحافظ اصل مطرد من اصول الامام کما تقدم فی اصل الخامس والثلثين لکن الاوجه عندی ههنا ان المصنف اشار بذکر الروايات الواردة الی استحبابها کما اختاره شيخ الهند فی تراجمه اذ قال لما کانت الکتابة مما لابد منها لبقاء العلم وحفظه واشاعته نبه المصنف بالترجمة الی استحسانها بل رغب العلماء الی الکتابة اشارة اهـ وقال شيخ المشائخ فی تراجمه غرض المصنف ان کتابة الحديث وان کانت ممنوعة فی عهده صلی الله عليه وسلم کيلا يختلط بالقرآن غيره او لئلا يتکل الناس علی الکتابة من الحفظ ثم شاع التدوين والتاليف فلها اصل فی الحديث وقصص الصحابة کعبد الله بن عمرو بن العاص ادل عليه وشاهدات اهـ قلت وبسطت المسئلة فی مقدمة الاوجز اشد البسط وکانت المسئلة خلافية شهيرة فی السلف وکانت فيها ثلث مذاهب المنع والاباحة والمحو بعد الکتابة کما بسطت اقوالهم واسماء قائليها فی مقدمة الاوجز ثم استقر الامر علی جواز الکتابة وقد تقدم فی کلام الحافظ الاجماع علی ذلک وفی توضيح مقدمة القسطلانی لعبد الهادی بعد نقل الاختلاف فی ذلک ثم اجمعوا بعد ذلک وزال الاختلاف اهـ وکذا حکی الاجماع علی ذلک السيوطی کما فی مقدمة الاوجز صـ۲۱ قوله هل عندکم کتاب قال الحافظ الخطاب لعلی رضـ والجمع اما لارادته مع بقية اهل البيت او للتعظيم وقوله کتاب ای مکتوب اخذتموه عن رسول الله صلی الله عليه وسلم مما اوحی اليه ويدل علی ذلک رواية المصنف فی الجهاد هل عندکم شئ من الوحی الا ما فی کتاب الله وله فی الديات هل عندکم شئ مما ليس فی القرآن اهـ وکتب الشيخ فی اللامع فی کتاب الاعتصام قوله ما عندنا من کتاب الحديث رد بذلک علی الرافضة القائلين بانه صلی الله عليه وسلم خص عليا بصحف ورسائل ليست عند غيره ولا يضر ذلک استثناء الصحيفة فان مسائلها واحکامها کانت مشتهرة فيما بينهم معلومة لهم عامة وان لم تکن مکتوبة منه صلی الله عليه وسلم الا عنده خاصة اهـ وبسط الکلام علی شرح کلام الشيخ فی هامشه صـ۲۲ قوله قال محمد ای البخاری اجعلوه الخ يعنی لفظ او للشک لا للتنويع والشک من شيخ ابی نعيم وغيره يقول الفيل بالفاء والياء المثناة التحتية کذا فی الفتح ملخصا وقوله الا انها ای مکة فی ساعتی هذه وهی بعد من الفتح فانه صلی الله عليه وسلم خطب يوم الغد من الفتح کما تقدم قريبا فی باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب صـ۲۲ قوله الا ما کان من عبد الله بن عمرو يشکل عليه ان الموجود من روايات ابی هريرة اکثر من روايات عبد الله بن عمرو فان روايات ابی هريرة خمسة آلاف حديث وثلث مائة واربعة وسبعون حديثا وروايات عبد الله بن عمرو سبعمائة وقيل روی من المتون سوی الطرق نيفا وخمسمائة واجيب عن هذه الاشکال باجوبة عديدة فی هامش الکوکب واللامع فانه اقام بمصر او الطائف ولم تکن الرحلة اليهما کالرحلة الی المدينة زادها الله شرافة وکرامة ومنها ان عبد الله بن عمرو قد يروی عن الکتب السابقة فتجنب الناس عن روايته لذلک ومنها اشتغال عبد الله بن عمرو بالعبادة اکثر من التعليم بخلاف ابی هريرة فانه کان متصديا للفتوی والتحديث وتکثير الروايات الی ان مات رضی الله عنه واما قول ابی هريرة ولا اکتب فيعارضه ما اخرجه ابن وهب من طريق الحسن بن عمرو قال تحدث عند ابی هريرة بحديث فاخذ بيدی الی بيته فارانا کتبا من حديث النبی صلی الله عليه وسلم وقال هذا هو مکتوب عندی قال ابن عبد البر حديث همام اصح ويمکن الجمع بانه کتب بعده عليه الصلوة والسلام او لم يکن مکتوبا بيده بل بخط غيره قوله ائتونی بکتاب الخ وکان ذلک فی يوم الخميس کما هو معروف وکان وصاله صلی الله عليه وسلم يوم الاثنين يعنی فی اليوم الخامس من قوله صلی الله عليه وسلم وقد اوصی بعد ذلک بوصايا کثيرة من اجازة الوفود والصلوة وما ملکت ايمانهم ومن تجهيز جيش اسامة واخراج المشرکين من جزيرة العرب وايضا قال لا تتخذوا قبری وثنا يعبد وايضا قال لعن الله اليهود والنصاری اتخذوا قبور انبيائهم مساجد وفی البخاری فی مرض النبی صلی الله عليه وسلم ثم خرج الی الناس فصلی بهم وخطب قال الحافظ تقدم فی فضل ابی بکر من حديث ابن عباس ان النبی صلی الله عليه وسلم خطب فی مرضه فذکر الحديث وقال فيه لو کنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بکر الحديث وفيه انه آخر مجلس جلسه اهـ وقد اخرج البخاری فی مناقب ابی بکر رضـ عن ابی سعيد الخدری رضـ قال خطب رسول الله صلی الله عليه وسلم الناس وقال ان الله خير عبدا بين الدنيا وبين ما عنده فاختار ذلک العبد ما عند الله الحديث وفيه ان من امن الناس علی فی صحبته وماله ابو بکر ولو کنت متخذا خليلا غير ربی لاتخذت ابا بکر خليلا لکن اخوة الاسلام الی آخر الحديث وغير ذلک من الروايات الواردة فی افاداته صلی الله عليه وسلم فی هذه الايام فای مانع کان له صلی الله عليه وسلم عن نص الامارة ان کان ضروريا فالظاهر انه عليه الصلوة والسلام لم يعده مهما او رأی المصلحة فی الابهام ثم ان کان صلی الله عليه وسلم يکتب فالظاهر انه عليه السلام يکتب لابی بکر رضی الله تعالی عنه کما سيأتی فی باب الاستخلاف من کتاب الاحکام عن عائشة رضی الله عنها قالت قال رسول الله صلی الله عليه وسلم لقد هممت او اردت ان ارسل الی ابی بکر وابنه فاعهد ان يقول القائلون او يتمنی المتمنون ثم قلت يأبی الله ويدفع المؤمنون او يدفع الله ويأبی المؤمنون وکتب الشيخ قدس سره فی اللامع تحت قوله فخرج ابن عباس الخ يعنی ان ابن عباس اراد بذلک انه لما تبين من اختلاف الصحابة ما ادی الی المقاتلة بين علی ومعاوية رضی الله عنهما تأسف علی ما فعلوا من الاکتفاء بکتاب الله فانه صلی الله عليه وسلم لو نص علی خلافة الخلفاء بترتيبها لما کان لاحد مخالفة فيها فلم تصل النوبة الی مقاتلة بين الصحابة وانما حسن ذلک من عمر لما علم انه يکتب الخلافة لابی بکر ونحن متفقون عليه فلا حاجة الی تسديه واستحسنه النبی صلی الله عليه وسلم منه فلو کانت الکتابة واجبة من الله تعالی لما ترکها بقول احد ودلالة الرواية علی الترجمة ظاهرة فانه لو کتب لکتب ما ليس فی القرآن من امور يوصی بها فعلم جواز کتابة العلم اهـ وبسط

فی ہامشہ الکلام علی شرح قول الشیخ قدس سرہ ونقل العلامة السندھی فی ہامش البخاری انہ قیل انما کان ہذا الامر من النبی صلی اللہ علیہ وسلم اختبارًا لاصحابہ فہدی اللہ عمر لمرادہ ومنع من احضار الکتاب وخفی ذلک علی ابن عباس وعلی ہذا ینبغی عد ہذا فی جملة موافقة عمر ربہ الی آخر ما بسطہ اشد البسط فی الایرادات والاجوبة عنہا. قولہ فخرج ابن عباس الخ ظاہرہ من ذلک المکان ولیس کذلک بل من مکان التحدیث بعد ذلک بزمان طویل عند وقعة الحروب بین الصحابة کما تقدم فی کلام الشیخ ویشکل علی حدیث ابن عباس ایضا ان الوقعة کانت بمحضر من جماہیر الصحابة بسبب اشتداد مرضہ صلی اللہ علیہ وسلم ولیس فی الروایة راو غیر ابن عباس رضی اللہ عنہ وہو من اصاغر الصحابة وکان فی الجماعة علی کثیر من بنی ہاشم رضوان اللہ علیہم اجمعین ہذا وقد تکلم الشراح علی رواتہ ایضا کما بسط فی المطولات

ص۲۲ باب العلم والعظة باللیل کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان السمر المنہی عنہ انما ہو سمرہ فی امور الدنیا لا مطلقا وان السمر لا یتحقق الا بعد العشاء قبل النوم فاما بعد النوم فلا یعد سمرا ووضع لکل من المرامین بابا اھ وفی ہامشہ ہذا الباب والآتی بعد ذلک متقاربان فی المعنی وفرق بینہما الشیخ بحملہا علی المرامین وحاصل ما افادہ الشیخ ان الغرض من الترجمة الاولی التنبیہ علی ان الحدیث بعد النوم لا یعد سمرا ولذا لم یترجم المصنف ہہنا بلفظ السمر وحاصل الترجمة الآتیة ان السمر فی العلم لیس منہی عنہ ولذا اورد المصنف فی الباب الاول الروایة الدالة علی الحدیث بعد النوم بخلاف الباب الثانی قال الحافظ اراد المصنف التنبیہ علی ان النہی من الحدیث بعد العشاء مخصوص بما لا یکون فی الخیر اھ قال العینی وفی بعض النسخ الیقظة باللیل وہذا انسب للترجمة اھ یعنی اوفق بالحدیث وفی تراجم شیخ الہند ان المحصول من الروایات الکثیرة کحدیث ابن مسعود کان یتخولنا بالموعظة الخ وحدیث یسروا ولا تعسروا وقول ابن عباس رض لا تمل الناس ہذا القرآن وغیر ذلک من الروایات والآثار انہ لا بد فی التذکیر والتعلیم من مراعاة نشاط السامعین ومعلوم ان اللیل وقت نوم وراحة فکان لمتوہم ان یتوہم بکراہة التعلیم والتذکیر فی اللیل فدفعہ المصنف بہذہ الترجمة واورد فیہا روایة تدل علی انہ یجوز ایقاظ الناس ایضا لضرورة التذکیر فضلا عما قبل النوم اھ وذکر العلم یعم التعلم والتعلیم وہما غیر العظة فانہ التذکیر للغیر اھ ما فی ہامش اللامع قولہ وعمرو بالکسر عطف علی معمر وبالرفع استیناف ای قال ابن عیینة حدثنا معمر کذا فی الفتح

ص۲۲ باب السمر بالعلم فی تراجم شیخ الہند انہ ذکر الممانعة من السمر بعد العشاء فی الروایات ولکن عند الحاجة وفی الاوقات المناسبة تثبت السمر فی العلم وہو مسلم وخارج عن الممانعة اھ وکتب الشیخ فی اللامع وجہ الجواز فیہ ان النہی عنہ لاداۂ الی فوت صلوة الفجر او جماعتہا ولا یجر السمر فی العلم عادة مع ان حالة الوعظ بحیث یؤدی الی ملل القوم ممنوعة ایضا فلا یکون الا قلیلا بخلاف السمر فی امور الدنیا والقصص فان النفس تمیل الیہا فینجر فیؤدی الی قضاء الصلوة وفواتہا مع ان السمر بالعلم والعظة یعین علی الخیر فینجبر ما کان من تاخیر الوقت فی النوم بتوفیق الخیر فلا یضر والسمر باللہو یعین علی التبلد ولا یعوق عن الشر لما فیہ من اثر ذلک فیزداد البلاء علی البلاء اھ وفی ہامشہ قال الحافظ السمر بفتح المہملة والمیم وقیل الصواب اسکان المیم لانہ اسم للفعل ومعناہ الحدیث باللیل قبل النوم وبہذا یظہر الفرق بین ہذہ الترجمة وبین ما قبلہا اھ وانت خبیر بان الفرق بینہما علی ما تقدم فی الترجمة السابقة من کلام الحافظ غیر ظاہر نعم علی ما تقدم من کلام الشیخ ظاہر قولہ نام الغلیم کتب الشیخ فی اللامع لعل کان ذلک استفہاما لیشتغل ببعض ما یفعلہ الرجل باہلہ من الملاعبة وغیرہا اھ وفی ہامشہ الغلیم تصغیر الغلام وہذا تصغیر الشفقة نحو یا بنی وقال الحافظ قیل الترجمة فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم نام الغلیم وقیل فی ارتقاب ابن عباس احوالہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا فرق بین التعلیم بالقول والفعل وقیل ما یفہم من جعلہ ایاہ علی یمینہ کانہ قال قف عن یمینی او لان الغالب ان الاقارب اذا اجتمعوا لا بد ان یجری بینہم حدیث للموانسة وحدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلہ علم وکل ذلک معترض والاولی من ہذا کلہ ان المناسبة الترجمة مستفادة من لفظ آخر فی ہذا الحدیث بعینہ من طریق اخری وہو ما اخرجہ فی التفسیر فی تفسیر قولہ تعالی ان فی خلق السموات والارض وفی کتاب الرد علی الجہمیة فی باب تخلیق السموات والارض وفیہا فتحدث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع اہلہ ساعة وہو نص وہذا یصنعہ المصنف کثیرا یرید بہ تنبیہ الناظر فی کتابہ علی الاعتناء بتتبع طرق الحدیث والنظر فی مواقع الفاظ الروایة اھ ملخصا من کلام الحافظ مع زیادة وکتب شیخ الہند ہذا الحدیث لا یظہر لہ المناسبة بالترجمة وقد ذکر الشراح فیہ عدة تاویلات ولکن الحافظ ابن حجر استخرج بعد الخوض والفحص روایة تتعلق بہذا نصا فی کتاب التفسیر قد ورد فیہا صراحة فتحدث مع اہلہ ساعة فلا حاجة الی التاویلات مطلقا کما ذکرنا فی الاصول اھ قلت ذکرہ شیخ الہند فی الاصل السادس من اصول تراجمہ وقد مر فی الاصل الحادی عشر من الاصول المتقدمة فی الجزء الاول

ص۲۲ باب حفظ العلم فی تراجم شیخ الہند نبہ المصنف علی انہ ینبغی السعی فی بقاء الحفظ بعد التعلم فعلم بالحدیث الاول ان من اسباب الحفظ الاشتغال بالعلم وبالثانی ان قوة الحفظ ایضا مطلوبة وہی وان کانت خلقیة لکن لہا اسباب مؤیدات ومضرات فیستحسن مراعاتہا ؎ شکوت الی وکیع سوء حفظی ❊ فاوصانی الی ترک المعاصی اھ والاوجہ عندی ان بالحدیث الثانی اشار الامام البخاری انہ لا بد لزیادة الحفظ الدعاء والتضرع الی اللہ تعالی والی اولیائہ ومطابقة الحدیث الثالث بالترجمة ان من اسباب الحفظ بث العلم ونشرہ ثم من اللطائف ان البخاری ذکر فی الباب ثلاثة احادیث کلہا عن ابی ہریرة وذلک لکونہ من احفظ الصحابة قولہ بشبع بطنہ قال شیخ المشائخ فی تراجمہ ہذا یحتمل وجہین احدہما بشبع بطنہ ای یحصل ما یشبع بطنہ من القوت لانہ رضی اللہ تعالی عنہ ما کان لہ مال یتجر بہ ولا زرع یشتغل بہ وبما کل منہ فکان یلازم النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیتحصل قوتہ وثانیہما شبع بطنہ ای کان یلازمہ مایرید من المدة ولا یقوم من مجلسہ حتی یستوفی حظہ منہ کقولہم فلان یحدث شبع بطنہ ویسافر سبع بطنہ اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ بشبع بطنہ ای مقتنعا بہ ومکتفیا عن السعی فی تحصیل الاموال لعدم احد ممن یکون لہ حق علیہ وہذا بیان لشانہ وشانہم یبین بہ سبب کثرة الروایات لہ ولیس المقصود الازدراء بشانہم

او تخفیرہم حاشاہ من ذلک اھ وفی ہامشہ ان ابا ہریرة کان اذ ذاک مسکینا من اصحاب الصفة اسلمت امہ بعد اسلامہ بزمان بدعوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم وتزوج فی زمان مروان ص۲۲ قولہ فما نسیت شیئا بعد وسیاتی فی اول کتاب البیوع بلفظ فما نسیت من مقالة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تلک من شیء وجمع بینہما بحملہا علی تعدد الفعل فافاد مرة حفظ مقالة مخصوصة واخری حفظ سائر ما سمعہ بعدہ او یحمل لفظة من فی حدیث کتاب البیوع علی انہ اجلیة ای بسبب مقالة صلی اللہ علیہ وسلم او یقال ان لفظة من ابتدائیة لابتداء الغایة فی الزمان والمقالة مصدر حینئذ کما بسط فی ہامش اللامع فی کتاب البیوع قولہ واما الآخر کتب الشیخ فی اللامع حملہ اہل الحقیقة علی مدعاہم ولیس ببعید اھ وبسط فی ہامشہ الاقوال فی ذلک بالبسط منہا ان المراد بہ اسامی امراء السوء واحوالہم ومنہا علوم الباطن والاسرار المصون عن الاغیار المختص بالعلماء باللہ من اہل العرفان والیہ اشار الشیخ قدس سرہ ویؤیدہ ما فی المسلسلات للشاہ ولی اللہ الدہلوی عن ابی ہریرة مرفوعا ان من العلم کہیئة المکنون لا یعلمہ الا العلماء باللہ فاذا نطقوا لا ینکرہ الا اہل الغرة باللہ ومنہا ان المراد بہا احادیث اشراط الساعة وما عرف بہ صلی اللہ علیہ وسلم من فساد الدین وتغیر الاحوال ومنہا ما فی تقریر الشیخ المکی وہو ما ذکر فیہ دقائق العلوم کمسئلة القدر ونحوہا مما لا یفہمہ کل احد فیضلون فیہ بآرائہم ویہلکون ومنہا ما قال شیخ المشائخ المراد بہ علی الصحیح علم الفتن والواقعات التی وقعت بعد وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم من شہادة عثمان وشہادة الحسین وکان یخاف فی افشائہا وتعیین اسمائہا من غلمان بنی امیة الی آخر ما فی ہامش اللامع

ص۲۲ باب الانصات للعلماء اختلفوا فی غرض الامام بالترجمة علی اقوال منہا ما قال ابن بطال الانصات لازم للمتعلمین لانہم ورثة الانبیاء ومنہا ما قال العینی ذکر فی الباب السابق حفظ العلم وبین ہہنا ان العلم یحفظ عن العلماء فلا بد من الانصات لہم حتی لا یشذ عنہ شیء ومنہا ما قال شیخ الہند ان قول ابن عباس رض لا الفینک تاتی القوم وہم فی حدیث من حدیثہم فتقص علیہم فتقطع علیہم حدیثہم فتملہم ونحو ذلک من الاقوال لما کانت دالة علی عدم جواز قطع حدیثہم نبہ المصنف بذلک علی انہ یجوز عند الضرورة ملخصا من ہامش اللامع وکتب الشیخ فی اللامع فیہ دلالة علی جواز الامر بالانصات للعلم ولو عن الذکر فان الناس کانوا فی التلبیة وہی ذکر ولذلک احتیج الی عقد باب لیے فان الظاہر یابی عن الانصات من الذکر وتلاوة القرآن وغیرہما من الطاعات فاثبت بالروایة ان ذلک جائز لاجل العلم والوعظ اھ ص۲۳ قولہ قال لہ ادعی بعضہم ان لفظ لہ وہم لان جریرا اسلم قبل وصالہ علیہ الصلوة والعشرین یوما لکن قال ابن حبان وغیرہ انہ اسلم فی رمضان سنة عشر ویقویہ ما للمصنف فی باب حجة الوداع التصریح بانہ علیہ الصلوة والسلام قال لجریر کذا فی الفتح

ص۲۳ باب ما یستحب للعالم الخ قال السندی قیل الظرف یعنی اذا سئل متعلق بما بعدہ ولیس ببعید اذ یلزم ان الباب موضوع لبیان ما یستحب للعالم مطلقا ولیس کذلک کیف ولو کان کذلک لکان اللازم ان جمیع ما یستحب للعالم ہو ان یکل العلم الی اللہ اذا سئل ای الناس اعلم وہذا فاسد وانما ہو موضوع لبیان ما یستحب لہ حین السوال فالوجہ ان الظرف متعلق بیستحب واما قولہ فیکل جزاء شرط محذوف حذف صونا للکلام علی صورة التکرار مع ظہور القرینة وہذا شائع کثیر ومثل ہذہ الفاء تسمی فاء فصیحة والتقدیر اذا سئل ای الناس اعلم فیکل العلم الی اللہ بمعنی فلیکل من وضع الخبر موضع الانشاء والجملة الشرطیة لبیان ما یستحب لہ حین السوال اھ وفی تراجم شیخ الہند یعنی انہ لا یستحب للعالم ان یقول انا اعلم اذا سئل ای الناس اعلم ولو تحقق کونہ اعلم الناس بل یستحب ان یجیب بقولہ اللہ اعلم وہذا الامر واضح من حدیث الباب ویظہر من ہذا ان غرض المؤلف رحمہ اللہ ان ینبغی للعلماء ان یتحلوا بالتواضع دائما خصوصا من جہة العلم فیلاحظوا نقصان انفسہم وکمال الرب عز وجل ولما ان اسباب الکبر والعجب تکثر فیہم فینبغی لہم الاحتیاط الشدید اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ باب ما یستحب الخ وان کان یجوز لہ الحکم بناء علی الظاہر الا انہ استبعد من موسی علی نبینا وعلیہ الصلوة والسلام لکونہ ارفع شانا من ان یظن بنفسہ شیئا من الکمال وکان فیہ فتح باب الکبر والاعجاب سیما بنی اسرائیل فانہم فرسان ہذا المیدان وحملة الویة الزہو والطغیان وانما بدر موسی الی مقالتہ لما علم ان الرسول ہو صفوة اللہ من عبادہ ولذلک اختیر للارسال الی بلادہ وکان مصیبا فی ذلک الا ان ذلک لا یستلزم الا الاعلمیة فی علم الاحکام والشرائع مع ان للکریم تبارک وتعالی فی خلیقتہ صنائع وبدائع وکان الظاہر من قولہ انا اعلم ہو الاطلاق وکونہ کذلک فی کل نوع من العلوم فعوتب علی ذلک فلعل احدا اعلم منہ باعتبار بعض العلوم وان کان لہ الفضل فیما ہو اعلی اقسام العلوم ای علم الشریعة ثم ان اتباع موسی لہ لم یکن الا بامر منہ تبارک وتعالی فکان الخضر علی حق فیما یصنعہ قطعا ومع ذلک فلم یکن لموسی صبر علی ما کان یصنعہ فلا حجة للمتصوفة زماننا فی ترک الاعتراض علیہم فیما یاتوننا من الامور المنکرة شرعا وذلک لان خضرا کان نبیا ولو سلم عدمہ لکان فی امرہ تعالی باتباعہ کفایة فعلم انہ مصیب یقینا واتقی الیقین فیما نحن فیہ فلا یجوز لاحد من اہل العلم السکوت علی منکر یاتون بہ ولا یجوز لہم ان یرتکبوہ ایضا الا ان یکون احد یخرج عن حیطة الاختیار علی نفسہ فیرتفع عنہ التکلیف الشرعی التحاقا بالمجانین اھ قلت ومما ینبغی ان یفتش الفرق بین ہذہ والترجمة الآتیة باب قولہ تعالی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا اذ قال شیخ الہند فی غرضہا ایضا التواضع قولہ ان نوفا البکالی وکتب الشیخ فی اللامع ولعل وجہ توہم نوف المغایرة بین المسمین بموسی استبعاد ان یکون موسی وہو من اولی العزم من الرسل وہو کلیم اللہ ایضا یتلمذ علی خضر ویتعلم منہ او یؤمر بذلک منہ تبارک وتعالی اھ وبسط فی ہامشہ فی ترجمة نوف البکالی وموسی کلیم اللہ ص۲۳ قولہ کذب عدو اللہ قال ابن التین لم یرد اخراج نوف عن ولایة اللہ بل قلوب العلماء تنفر اذا سمعت خلاف الحق قال الحافظ ویجوز انہ اتہمہ فی صحة اسلامہ ولذا لم یقل فی حق الحر بن قیس ہذہ المقالة اھ کذا فی الفتح قلت ولعل سبب غضب ابن عباس علیہ انہ زعم ان نوفا اخذہ من التوراة فان نوفا علی ما فی الکرمانی ابن امرأة کعب الاحبار وقیل ابن اخیہ ومعلوم انہ صلی اللہ علیہ وسلم

غضب على عمر حين استاذنه صلى الله عليه وسلم ان يكتب شيئا من التوراة فقال امتهوكون الحديث وقال القسطلانى قول ابن عباس خرج مخرج الزجر والتحذير لا القدح فى نوف لانه قال ذلك فى الغضب والفاظ الغضب تقع على غير الحقيقة غالبا اه قلت واطلاق الكذب على الخطأ شائع فى كلام العرب كما تقدم الكلام على ذلك فى الاوجز والبذل وغيرهما تحت قول عبادة بن الصامت كذب ابو محمد اى فى قوله الوتر واجب۔ قوله ان عبدا من عبادى هو اعلم منك استدل بذلك على نبوة خضر عليه السلام لان غير نبى لا يكون اعلم وقيل لذلك ان موسى هذا ليس بموسى النبى وتوهم به بعضهم ان الولى افضل من النبى ويمكن ان يجاب ان المراد به العلم الخاص كما سيأتى فى كلام خضر ملخصا من الفتح وكلام خضر قوله انت على علم من علم الله الخ وكتب عليه الشيخ فى اللامع فيه دلالة على ما ذكرنا من ان اعلمية خضر كانت مخصوصة اه قوله ما نقص علمى الخ لفظ النقص ليس على ظاهره لان علم الله لا يدخله النقص فقيل معناه لم يأخذ وهذا توجيه حسن ويكون التشبيه واقعا على الآخذ لا على المأخوذ منه واحسن منه ان المراد بالعلم المعلوم اه ملخصا من الفتح

ص۲۴ باب من سأل وهو قائم الخ كتب الشيخ فى اللامع هذا الباب والذى بعده رد لما عسى ان يتوهم عدم جواز المسئلة فى تينك الحالتين لما فيهما من سوء ادب ووجه الدفع ان الضرورات تبيح المحظورات فلو انتظر السائل عن المناسك قعوده صلى الله عليه وسلم وانفراغه عن شغله لفات الوقت وايضا ففيه دلالة على ان للسائل ان يسأل عن المسئلة حين اشتغال المفتى بشئ من الطاعات التى لا ينافيها الكلام واما ما ينافيه الكلام كالصلوة فلا اه وفى هامشه ما افاده الشيخ واضح وقال الحافظ المراد ان العالم الجالس اذا سأله شخص قائم لا يعد من باب من احب ان يتمثل له الرجال قياما بل هو جائز بشرط الامن من الاعجاب اه وفى تراجم شيخ الهند ان الغرض بيان جواز ذلك تنبيها على ان ما تقدم من باب برك على ركبتيه الخ ليس على الوجوب اه

ص۲۴ باب السوال والفتيا الخ تقدم ما كتب الشيخ فى اللامع فى الباب السابق وقال الحافظ يعنى ان اشتغال العالم بالطاعات لا يمنع من سواله عن العلم ما لم يكن مستغرقا فيه وان الكلام فى الرمى وغيره من المناسك جائز اه قلت هذا الثانى يناسب ما سيأتى فى كتاب الحج باب الفتيا على الدابة عند الجمرة لان المسئلة على هذا التوجيه صارت من مسائل المناسك فصارت انسب بكتاب الحج قال الحافظ وفيه دفع توهم ايضا ان فى السوال والجواب عند الجمرة تضييقا على الرامين لكن يستثنى من المنع ما اذا كان السوال متعلقا بحكم تلك العبادة اه وفى تراجم شيخ الهند لا يخفى ان ذلك لوقت وقت الاشتغال بمناسك الحج فعلم ان عند الضرورة لا بأس فى السوال والجواب فى هذه المشاغل ايضا وعلم ايضا انه لا حرج فى السوال والجواب قائما اه قوله عند رمى الجمار ليس فى الحديث الا عند الجمرة الا انه اعم من ان يكون حال الرمى وغيره كذا فى العينى قال الحافظ والمصنف يستدل غالبا بالعموم اه

ص۲۴ باب قوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا قال العينى اراد بهذا الباب التنبيه على ان من العلم اشياء لم يطلع الله عليها نبيا ولا غيره وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قال لهم ذلك قالوا نحن مختصون بهذا الخطاب ام انت معنا فيه فقال بل نحن وانتم لم نؤت من العلم الا قليلا الحديث وعلى هذا المقصود الترجمة نفى علم الغيب الكلى عن غيره تعالى وهو واضح وفى تراجم شيخ الهند الغرض التنبيه على ان الرجل وان كان من اكابر العلماء ينبغى له ان يعد علمه قليلا ناقصا لان جميع علوم الناس كلهم لما كانت قليلة فما ظنك بعلم كل واحد واحد من الناس وثمرة ذلك غاية التواضع والتحرز عن العجاب بنفسه اه ما فى هامش اللامع ومما يجب التنبيه عليه الفرق بين هذه الترجمة وبين ما تقدم من باب ما يستحب للعالم اذا سئل الخ اذ افاد شيخ الهند فى تراجمه فى غرض الترجمتين معا التواضع للعلماء وما يظهر من روايات الترجمتين ان غرض الترجمة الاولى هو التواضع للعلماء وانه لا ينبغى لعالم ان يظن بنفسه انه اعلم الناس ولو كان واقعا فى نفسه كذلك كالرسل فى مقابلة اممهم وهو التواضع بداهة واما غرض هذه الترجمة هو قلة علم المخلوقات حتى الانبياء والرسل ايضا بمقابلة علم الله تعالى وهو قطعى فالفرق بين الترجمتين واضح قوله قل الروح الخ بسط الحافظ فى باب قوله تعالى انما امرنا لشئ الآية فى المراد بالروح المسئول عنه ورجح انه لم يقع فى القرآن تسميتها روحا بل سماها نفسا وذكر الآيات فى ذلك وقال صاحب الفيض وادعى الحافظ ابن القيم ان المراد فى الآية المعنى الاول يعنى غير الروح الانسانى ومال صاحب الفيض الى ان المراد فى الآية هو المعنى الثانى اى المدبر للبدن الى آخر ما بسطه وسياتى البحث عن عالم الامر وعالم الخلق فى آخر الكتاب فى باب قوله تعالى انما امرنا لشئ الآية وذكرنا هناك فى هامش اللامع بينهما اكثر من اثنى عشر فرقا

ص۲۴ باب من ترك بعض الاختيار كتب الشيخ فى اللامع عم الحكم مع ان الرواية الآتية مصرحة بترك الفعل دون القول اشارة منه الى انه لا فرق بينهما فى ذلك فله ان يترك بعض المستحبات والسنن اذا خاف فتنة فكيف بالمباحات وفيه دلالة على ترك التقليد الغير الشخصى فى وقتنا هذا مع جوازه فى الاصل اه وفى هامشه قوله عم الحكم يعنى عمم الامام البخارى الترجمة عن القول والفعل ولذا فسرها جميع الشراح بالعموم اذ قالوا اراد بالاختيار المختار والمعنى من ترك فعل الشئ او الاعلام به اه الا انهم رجحوا كون هذه الترجمة فى الافعال حين الفرق بالترجمة الآتية فقالوا فيها ان الترجمتين متقاربان غير ان الاولى فى الافعال وهذه فى الاقوال كذا فى العينى قال الحافظ وتبعه القسطلانى هذه قريبة من الترجمة التى قبلها لكن هذه فى الاقوال وتلك فى الافعال او فيهما اه وفرق بينهما صاحب فيض البارى بوجه آخر فقال تكان الباب الاول فى الفرق بين الفطن الذكى والبليد الغبى وهذا الباب فى الفرق بين الشريف والوضيع اه قلت ويشكل عليه ان الشراح صرحوا بان دون ليس بمعنى الادون بل بمعنى سوى كما فى الفتح وغيره والاوجه عندى ان الفرق بين الترجمتين واضح وهو ان الغرض من الاولى ترك بعض الاقوال او الافعال المختارة لقصور فهم بعض الرجال عنه وغير الغرض من الثانية وهو جواز تخصيص بعض الطلبة الاذكياء فى الدرس وانه غير داخل فى كتمان العلم ولانى كون العلم سرا ولا فى منع العلم وكتب شيخ الهند فى الترجمة الاولى يعنى لو خيف ابتلاء قاصر الفهم باظهار الامر المختار فى مضرة هى اضر من ترك الامر المختار فينبغى للعلماء ان يتركوا ذلك الامر المختار وكتب فى الترجمة الثانية ان غرض الترجمة ظاهر وهو ان مراعاة المخاطبين فى التعليم والتبليغ لازم للعلماء فلا ينبغى ان يذكروا عندهم ما لا يفهمه المخاطب وقول المرتضى كرم الله وجهه دليل صريح على ذلك اه والاوجه عندى ان قول المرتضى رضى الله عنه ايضا يؤيد ما قلته من انه لا ينبغى عند الاغبياء كلام لا يدركه افهامهم فلا بأس على هذا ان يمنعهم عن الحضور فى الدرس قوله كانت تسر اليك فى تقرير المكى كانت عائشة تخص الاسود ببعض العلم لزيادة فهمه على فهم ابن الزبير مع انه كان ابن اختها والاسود كان تلميذا محضا اه ص۲۴ قوله بكفر اى بادر ابن الزبير بهذا اللفظ فقط او اكمل الحديث بتمامه قولان عن الشراح۔

ص۲۴ باب من خص بالعلم قوما الخ تقدم الكلام عليه فى الباب السابق

ص۲۴ باب الحياء فى العلم كتب الشيخ فى اللامع الترجمة فى قوله لان تكون قلتها احب الى حيث انكر عليه عمر رضه استحياءه ولم يرض به منه اه وفى هامشه اختلفوا فى مقصود المصنف بهذا الباب وظاهر كلام الشيخ ان الغرض ترك الحياء فى العلم وعليه حمله عامة الشراح قال السندى اى لا ينبغى ومثله لا يسمى حياء شرعا بل ضعفا فلا ينافى الحياء من الايمان واليه ميل الحافظ واليه مال شيخ المشائخ فى تراجمه اذ قال ثبت بحديث الباب عدم الحياء فى العلم وحسنه ايضا ثابت بما تقرر فى بعض طرق الحديث ان امهات المؤمنين عبن ام سليم لاجل هذا السوال فمنعهن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك اه ومال العينى وتبعه صاحب فيض البارى ان المقصود من الترجمة التفصيل وهو ان الحياء مطلوب فى موضع وتركه مطلوب فى موضع فالاول اشار اليه بحديث ام سلمة وحديث ابن عمر والثانى اشار اليه بالاثر المروى عن مجاهد وعائشة وسلك شيخ الهند فى تراجمه مسلكا ثالثا فقال اطلق الامام الترجمة ولم يحكم عليها بحكم وظاهرها عدم الاستحباب كما صرح به الاعلام ويؤيده قول مجاهد وعائشة لكن النظر الدقيق يؤدى الى ان عند المصنف فيه تفصيلا ولذا لم يعين الحكم بل اشار اليه باشارات لطيفة وهى ان المصنف ينبه على ان قوله ان الله لا يستحيى من الحق حق لا مراء فيه لكن معناه انه لا ينبغى ان يترك له التفقه وليس الغرض ان لا يستحيى فى العلم بل ينبغى له اهتمام الحياء فى التعلم وهذا هو الغرض الاصلى من الترجمة ويدل عليه حديث ام سليم فان فيه تنبيهات من غط الوجه وغيره ويشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم تربت يداك ولذا عقد بعد ذلك باب من استحيى فامر غيره الخ تنبيها على انه لا بأس فى ترك السوال لاجل الحياء اما حديث ابن عمر رضه فدلالته على الترجمة خفية والحق انه ايضا يدل على ما قلنا فان سكوته للحياء كان مستحسنا وقول عمر رضه ليس بنكير عليه بل هو اظهار لمسرته اه ملخصا من هامش اللامع

ص۲۴ باب من استحيى فامر غيره الخ تقدم ما قال شيخ الهند فى تراجمه وقال شيخ المشائخ فى تراجمه قوله باب من استحيى الخ اى هو جائز لحصول اصل الغرض من السوال اه وكتب الشيخ فى اللامع يعنى ان الذى ذكر اولا من كراهة الحياء فى المسئلة حيث خاف الفوت فى الاستحياء فالا اذا حصل المقصود مع ملازمة الحياء فلا كراهة فان الحياء خير كله اه وفى هامشه مقصود الترجمة واضح كما افاد الشيخ ولا يذهب عليك ما فى حديث الباب من قوله فامرت المقداد الحديث الروايات فى ذلك مختلفة ففى بعضها نسبة السوال الى نفسه اذ قال فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى بعضها الى المقداد كما فى حديث الباب وفى اخرى الى عمار كما فى حديث النسائى وغيره ولم يتعرض عنه الشيخ ولا عن اكثر امثال هذه المباحث الحديثية والفقهية لانه درس اولا سنن الترمذى وثنى بسنن ابى داؤد وثلث بجامع البخارى فاكثر المباحث المتعلقة بالحديث والفقه تقدمت فى تقرير الترمذى المطبوع باسم الكوكب الدرى وكذلك فى تقرير ابى داؤد ولم يطبع بعد وسميته بالدر المنضود على سنن ابى داؤد ووفق الله احدا لطبعه وذكر فيها الكلام على ان السائل على بنفسه او عمار او مقداد وبسط الكلام على ذلك فى الاوجز

ص۲۵ باب ذكر العلم الخ كتب الشيخ فى اللامع ذكره دفعا لما يتوهم ان رفع الصوت فى المسجد لما كان منهيا عنه حتى ان العلماء كرهوا الجهر بالذكر اذا كان فيه ضرر بالمصلين فاولى ان لا يجوز الفتيا فيه اذ لا يخلو عن رفع الصوت عادة فدفعه بان كراهة رفع الصوت جاوز الحد المعتاد وان رفع الصوت بالعلم جائز حيث ذكر النبى صلى الله عليه وسلم فى المسجد مواقيت الاحرام ولولا انه رفع بها صوته لما سمعه ابن عمر لا يقال انه كان قريبا منه اذ لو كان كذلك لما ابهم عليه لفظ تلملم وفى هامشه قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى الرد على من توقف فيه لما يقع فى المباحثة من رفع الاصوات فنبه على الجواز اه وفى تراجم شيخ الهند ان فى الافتاء والقضاء والتعليم فى المساجد كان مظنة الكراهة كما يشير اليها كلام بعض المشائخ وعند المصنف توسع فى ذلك كله فاشار الى التوسع فى كتاب العلم والقضاء اه ولا يذهب عليك ان رسالة تراجم شيخ الهند قدس سره انتهت الى هذا الباب والاسف على انه رحمه الله لم يتمكن من تكميلها لامراض واشتغال حدثت له فى اخر عمره الشريف نور الله مرقده وبرد مضجعه كذا فى هامش اللامع ولم يكن اللامع عندى فى المدينة المنورة عند بدء استماع هذه التراجم فامرت عزيزى الحاج المولوى عبد الحفيظ المكى بتعريب هذه التراجم والميت فى آخر تعريبه فقد وقع الفراغ من تعريبه واستماعه لهذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات المحتاج الى رحمة ربه العليا المدعو بزكريا بن يحيى بتعريب الاعز المحترم الحاج المولوى عبد الحفيظ المكى اذاقه الله من شراب حبه بعد العصر يوم الثلثاء السادس عشر من الشهر المبارك اول الربيعين تحت اقدام النبى صلى الله عليه وسلم بالمسجد النبوى فى البلدة المباركة المدينة المنورة زادها الله شرفا وكرامة وبهجة وصلى الله تبارك وتعالى على خير خلقه سيدنا ونبينا ومولانا محمد النبى الامى نبى الرحمة وعلى آله واصحابه واتباعه الى يوم القيامة۔

صـــ۲۵ باب من اجاب السائل اھ کتب الشیخ فی اللامع لما کان الامتناع عن الفضول والاقبال عمن لایقبل علی حدیثک قد اکد فی الروایات توہم بذلک ان الزیادۃ فی الجواب داخلۃ فیہ فدفعہ انہ مندوب لما امرنا باشاعۃ العلم ودلالۃ الروایۃ علی ما فی الترجمۃ ظاہرۃ فان السائل انما سألہ عما یلبسہ فاجیب بما یلبسہ وبما یترکہ وعن النعلین والخفین اذا لم یجد النعلین اھ وفی ہامشہ قال ابن المنیر موقع ہذہ الترجمۃ التنبیہ علی ان مطابقۃ الجواب للسوال غیر لازم بل اذا کان السبب خاصا والجواب عاما جاز وحمل الحکم علی عموم اللفظ لاخصوص السبب لانہ جواب وزیادۃ فائدۃ واما ما وقع فی کلام کثیر من الاصولیین ان الجواب یجب ان یکون مطابقاً للسوال فلیس المراد بالمطابقۃ عدم الزیادۃ بل المراد ان یکون الجواب مفیداً للحکم المسئول عنہ قالہ ابن دقیق العید قال ابن رشید ختم البخاری کتاب العلم بباب من اجاب السائل باکثر مما سأل عنہ اشارۃ الی انہ بلغ الغایۃ فی الجواب عملا بالنصیحۃ واعتماداً علی النیۃ الصحیحۃ کذا فی الفتح ولا یذھب علیك ما تقدم فی المقدمۃ فی جملۃ خصائص البخاری ما افادہ الحافظ ابن حجر من ان الامام یشیر فی آخر کل کتاب الی ختمۃ الکتاب وذکرت ہناک ان الظاہر عند ہذا الفقیر انہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ یشیر الی خاتمۃ الانسان فیذکرہ موتہ وتقدمت الاشارۃ الی ہذا الاختلاف بین ہذا المبتلی بالسیئات وبین الامام الحافظ ابن حجر فی آخر کتاب الوحی ایضا فبراعۃ الاختتام ہہنا عند الحافظ فی قولہ ولیقطعہما حتی یکونا تحت الکعبین کما صرح بذلک فی آخر الفتح والبراعۃ عندی فی لباس المحرم فانہ یذکر ویشبہ اکفان الموتی اھ من ہامش اللامع

کتاب الوضوء

وفی نسخۃ الطہارۃ وہو الاولیٰ قال العینی والمراد ذکر احکامہ وشرائطہ ومقدماتہ کذا فی الفتح

صـــ۲۵ باب فی الوضوء وما جاء اھ وفی نسخۃ باب الوضوء وما جاء اھ قال الحافظ الوضوء بالضم الفعل وبالفتح الماء الذی یتوضأ بہ علی المشہور فیہما وحکی فی کل منہما الامران اھ واشار الامام البخاری بقولہ ما جاء الی اختلاف السلف فی معنی الآیۃ فقال الاکثرون التقدیر اذا قمتم الی الصلوۃ محدثین وقال الآخرون الامر علی عمومہ الا انہ فی حق المحدث وجوب وفی غیرہ ندب وقال بعضہم کان الایجاب اولا ثم نسخ لحدیث احمد وابی داؤد انہ علیہ الصلوۃ والسلام امر بالوضوء لکل صلوۃ فلما شق علیہم امر بالسواک کذا فی الفتح قلت ویحتمل انہ اشارۃ الی موجب الوضوء واختلفوا فیہ فقیل الحدث وہو المرجح وقیل ہو مع القیام الی الصلوۃ ورجحہ جماعۃ من الشافعیۃ وقیل القیام الی الصلوۃ وغیر ذلک من الاقوال ولا یشکل علیہ انہ سیاتی قریبا فی باب من لم یر الوضوء الامر المخرجین لانہ اختلاف آخر کما سیاتی ویحتمل انہ اشارۃ الی اختلاف مبدأ الوضوء فقیل فرض بالمدینۃ لان آیۃ الوضوء مدنیۃ وقیل فرض بمکۃ ولا ینکر وجود الوضوء قبل الہجرۃ ومن انکر الوجوب حملہ علی الندب قولہ قال ابو عبداللہ وبین علیہ السلام اھ کما سیاتی فی ابواب مستقلا والغرض ان قولہ تعالیٰ فاغسلوا الآیۃ مطلق عن العدد وبین علیہ الصلوۃ والسلام ان اقلہ واحد واکثرہ ثلاث کذا فی العینی وکتب الشیخ فی اللامع ہذا مع انہ لو لم یبین لکان الامر ایضا کذلک لان الامر لا یقتضی التکرار فلیس غرضہ ان شرعیۃ الافراد علی سبیل الفرض انما علمت بالسنۃ بل غرضہ ان الافراد ثابت بالسنۃ ایضا کما کان ثابتا بالکتاب اھ وفی النور الساری والمصنف جعل الآیۃ ترجمۃ الباب ولم یجیٔ بالحدیث المسند ہہنا لما ان جمیع ما فی الوضوء لیس بخارج من ہذہ الآیۃ بل کلہ داخل فیہا فہذا الباب کانہ راس الابواب اھ وقال العینی فان قلت المذکور فی ہذا الباب کلہ ترجمۃ فاین الحدیث؟ قلت لا نسلم ذلک لان قولہ وبین النبی علیہ الصلوۃ والسلام اھ حدیث لان المراد من الحدیث اعم من اقوال الرسول صلی اللہ علیہ وسلم غایۃ ما فی الباب انہ ذکرہ علی سبیل التعلیق وکذا قولہ وتوضأ ایضا مرتین مرتین حدیث لما ذکرنا ولا شک ان کلا منہما بیان للسنۃ وہو المقصود من الباب وہذا الذی ذکرناہ علی ما وجدتُ بعض النسخ من ذکر لفظ الباب ہہنا واما علی بعض النسخ التی لیس فیہا ذکر لفظ الباب فلا یحتاج الی ہذا التکلف اھ

صـــ۲۵ باب لاتقبل صلوۃ بغیر طھور الظاہر ان الغرض من الترجمۃ بیان فرضیۃ الوضوء او کونہ شرطا وفی ہامش اللامع قال الحافظ ہذہ الترجمۃ لفظ حدیث رواہ مسلم وغیرہ ولہ طرق کثیرۃ لکن لیس فیہا شیٔ علی شرط البخاری فلذا اقتصر علی ذکرہ فی الترجمۃ واورد فی الباب ما یقوم مقامہ اھ قلت وہذا اصل مطرد من اصول التراجم المذکورۃ فی المقدمۃ وہو الاصل الاول منہا ثم لم یتکلم الشیخ فی اللامع علی بحث القبول بشیٔ لانہ اطنب الکلام علیہ فی اول الترمذی کما تقدم فی الکوکب الدری قولہ ما الحدث لما کان لفظ الحدث مشترکا بین الحدث المقابل للطہارۃ وبینہ بمعنی احداث امر التبس الامر علیہ فسألہ لتعیین احد محتملیہ فبین المعنی الاول ببیان بعض افرادہ ولم یستوف الاقسام لحصول المطلوب بدونہ کذا فی اللامع وفی ہامشہ للہ در الشیخ ما اجاد فی لفظہ حصل فانہ دفع فی ذلک ایراداً مشہوراً وارداً علی ابی ہریرۃ فی انہ کیف اقتصر علی بعض الاحداث دون بعض وحاصل ما افادہ الشیخ ان ابا ہریرۃ لم یرد اذ ذاک بیان الاحداث حتی یرد علیہ ما اوردہ بل اراد تعیین احد محتملات اللفظ فقد حصل الی آخر ما بسطنا فی ہامش اللامع من کلام الحافظ والخطابی والعینی وغیرہم وفی تراجم شیخ المشائخ قولہ فساء او ضراط اھ حصر ابوہریرۃ الحدیث بہذین حصراً اضافیاً بالنسبۃ الی ما زعم السائل ادخالہ فی الحدث من توہم خروج الشیٔ وکون غیر الفساء والضراط مما خرج من السبیلین حدثا ناقضا للوضوء کان معلوما للسائل ظاہرا عندہ ثابتا بنص القرآن فافہم اھ

صـــ۲۵ باب فضل الوضوء والغر المحجلون کذا فی اکثر الروایات بالرفع وہو علی سبیل الحکایۃ او الواو استینافیۃ والغر المحجلون مبتدأ والخبر محذوف ای لہم فضل او الخبر قولہ من آثار الوضوء ای منشأہم آثار الوضوء وفی روایۃ الغر المحجلین بالجر وہو ظاہر اھ من الفتح بزیادۃ من العینی وکتب الشیخ فی اللامع الظاہر ان الاختصاص کرامۃ من اللہ منۃ علی ہذہ الامۃ وان کان الوضوء فیہم ایضا وفی ہامشہ یعنی ان الخصیصۃ کونہم غراً محجلین ولیس المعنی ان للوضوء خصیصۃ لہم کما توہم الحلیمی لانہ ثبت عند المصنف فی قصۃ سارۃ مع الملک ... ہم بہا قامت توضأ الحدیث وفی قصۃ جریج الراہب ایضا انہ توضأ وصلی وقد صرح بذلک فی روایۃ مسلم عن ابی ہریرۃ مرفوعاً قال سیما لیست لاحد غیرکم اھ مختصراً

صـــ۲۵ باب لایتوضأ من الشک قال السندی ای لایلزمہ الوضوء لانہ لاینبغی لہ ان یتوضأ نعم اذا کان فی الصلوۃ فلا ینبغی لہ افساد الصلوۃ کما ہو مقتضی الحدیث اھ قلت وغرض الترجمۃ ظاہر ویمکن ان یکون اشارۃ الی رد قول المالکیۃ اذ خصوا الحکم بداخل الصلوۃ وقالوا لایدخل فی الصلوۃ بوضوء مشکوک والمسئلۃ خلافیۃ ففی ہامش علی البذل قال الموفق من تیقن فی الطہارۃ ثم شک فی الحدث او العکس فہو علی ما تیقن فی ہذا قال سائر اہل العلم فیما علمنا الا الحسن قال ان کان قبل الدخول فی الصلوۃ لایدخل فیہا مع الشک ان فی الصلوۃ مضی فیہا وقال مالک ان کان یستنکحہ کثیرا فہو علی وضوئہ والا فلا یدخل فی الصلوۃ مع الشک قال ابن رسلان المشہور عن مالک انتقض مطلقاً وروی عنہ ینتقض خارج الصلوۃ وروی عنہ مثل الجمہور انہ لا وضوء علیہ مطلقا اھ قلت فہذہ اربع روایات عن مالک وذکر ابن العربی خمسۃ اقوال وبسطہ اشد البسط

صـــ۲۵ باب التخفیف فی الوضوء قال القسطلانی تبعا للحافظ والعینی ای جوازہ اھ والاوجہ عندی انہ اشار الی ان الاسباغ لیس بواجب او الدلک لیس بواجب او یقال ان للوضوء مرتبتین اقلہا واکملہا فاشار الی الاول بہذا الباب والی الثانی بالباب الآتی کما سیاتی قولہ یخففہ عمرو ویقللہ والفرق بینہما ان التخفیف یقابلہ التثقیل وہو من باب الکیف والتقلیل یقابلہ التکثیر وہو من باب الکم وقال ابن بطال یرید بالتخفیف تمام غسل الاعضاء دون التکثیر من امرار الید وقال ابن المنیر یخففہ ای لا یکثر الدلک ویقللہ ای لا یزید علی مرۃ مرۃ اھ من العینی قولہ رؤیا الانبیاء وحی فہو دلیل علی ما تقدم من انہ لاینام قلبہ واستدل لاثباتہ بالآیۃ بانہ ان لم یکن وحیا کیف یجوز ذبحہ بالرؤیا۔

صـــ۲۵ باب اسباغ الوضوء وہو ابلاغہ مواضعہ وایفاء کل عضو حقہ وفی تراجم شیخ المشائخ الاسباغ الاکمال وہو فی الوضوء علی اقسام الاستیعاب وہو فرض والتثلیث واطالۃ الغرۃ والتحجیل والانقاء ای ازالۃ الدرن بالدلک وہذہ سنن مستحبات وآداب اھ وکتب الشیخ فی اللامع وقع بہ ما یتوہم من الباب السابق ان التخفیف ہو الاولیٰ ومعنی قولہ الاسباغ ہو الانقاء ان الاکمال ہہنا لیس فی الکم علی المحدود شرعا والمرات وانما المراد الکمال کیفیۃ حتی یحصل الانقاء اھ وفی ہامشہ ولا یبعد ان یقال ان المصنف نبہ بہذین البابین علی طرفی الوضوء ادناہ التخفیف واعلاہ الاسباغ اھ

صـــ۲۶ باب غسل الوجہ بالیدین اھ کتب الشیخ فی اللامع قولہ ثم اخذ غرفۃ من ماء اھ یعنی ان الماء لا یؤخذ الا مقدار غرفۃ واحدۃ بید واحدۃ ولکنہ لیغسل بالیدین معاً لئلا یضیع الماء ولانہ بالیدین اقدر منہ علی الغسل بید واحدۃ اھ وفی ہامشہ قال الحافظ مراد المصنف بالترجمۃ التنبیہ علی عدم اشتراط الاغتراف بالیدین جمیعاً والاشارۃ الی تضعیف الحدیث الذی فیہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یغسل وجہہ بیمینہ وجمع الحلیمی بینہما بان ہذا حیث کان یتوضأ من اناء یصب منہ بیسارہ علی یمینہ والآخر حیث کان یغترف لکن سیاق الحدیث یأباہ لان فیہ انہ بعد ان تناول الماء باحدی یدیہ اضافہ الی الاخری وغسل بہما اھ وانت تری ان ما افادہ الشیخ لایرد علیہ ما اوردہ الحافظ علی الحلیمی ولا یبقی التعارض بین الروایتین ایضا لانہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اخذ الماء فی الیمین وغسل بہ وجہہ فکانہ غسلہ بیمینہ والیسار کان معینا للیمین لحفظ الماء والاسباغ علی الوجہ اھ قلت وسیاتی قریبا ان ابواب الوضوء کلہا متناسبۃ بعضہا ببعض الا ان المناسبۃ بینہا دقیقۃ یحتاج الی التدبر والفہم الثاقب وہذا الباب عندی تکملۃ للباب السابق فان الرجل یحتاج فی الاسباغ والاکمال الی الاستعانۃ بالیدین ویؤیدہ ما قال الحافظ فی فوائد الحدیث وفیہ غسل الوجہ بالیدین جمیعا اذا کان بغرفۃ واحدۃ لان الید الواحدۃ قد لا تستوعبہ اھ

صـــ۲۶ باب التسمیۃ علی کل حال اھ عطف الجماع علیہ من عطف الخاص علی العام للاہتمام بہ ولیس العموم ظاہرا من الحدیث الذی اوردہ لکن یستفاد من باب الاولیٰ لانہ اذا شرع فی حالۃ الجماع وہی مما امر فیہ بالصمت فغیرہ اولیٰ وفیہ اشارۃ الی تضعیف ما ورد من کراہۃ ذکر اللہ فی حالین الخلاء والوقاع لکن علی تقدیر صحتہ لاینافی حدیث الباب لانہ یحمل علی حال ارادۃ الجماع اھ ویشکل ذکر التسمیۃ ہہنا وقد اجیب عنہ وعن مثل الواقعۃ فی ہامش اللامع مفصلا لابد من ذکرہ ہہنا لانہ کلہ مما یتعلق بالتراجم ولفظہ اعلم ان الشراح قاطبۃ اختلفوا فی شان الامام البخاری فی ذکر ہذہ التراجم المختلفۃ فمن ناقد علیہ ومن مثبت لہ بدقۃ النظر وانا ایضا فی الثانی کما ستری ان شاء اللہ تعالیٰ فی التراجم الآتیۃ قال الکرمانی فی ہذا الباب فان قلت ما وجہ الترتیب الذی لہذہ الابواب اذ التسمیۃ انما ہی قبل غسل الوجہ لا بعدہ ثم ان توسط ابواب الخلاء بین ابواب الوضوء لا یناسب ما علیہ الوجود قلت البخاری لا یراعی حسن الترتیب وجملۃ قصدہ انما ہو فی نقل الحدیث وما یتعلق بتصحیحہ لا غیر ونعم المقصد اھ وقال الحافظ فی باب ما یقول عند الخلاء اشکل ادخال ہذا الباب والابواب التی بعدہ الی باب الوضوء مرۃ مرۃ لانہ شرع فی ابواب الوضوء فذکر منہا فرضہ وشرطہ وفضیلتہ وجواز تخفیفہ واستحباب اسباغہ ثم غسل الوجہ ثم التسمیۃ ولا اثر لتاخیرہا عن غسل الوجہ لان محلہا مقارنۃ اول جزء منہ فتقدیمہا فی الذکر عنہ وتاخیرہا سواء لکن ذکر بعدہا القول عند الخلاء واستمر فی ذکر ما یتعلق بالاستنجاء ثم رجع فذکر الوضوء مرۃ مرۃ وقد خفی وجہ المناسبۃ علی الکرمانی فذکر قول الکرمانی المذکور ثم قال وقد ابطل ہذا الجواب فی التفسیر فقال لما ناقش البخاری فی اشیاء ذکرہا من تفسیر بعض الالفاظ بما معناہ لو ترک البخاری ہذا لکان

اولى لانه ليس من موضوع كتابه وكذلك قال فى مواضع اخر اذ لم يظهر له توجيه كلام البخارى مع ان البخارى فى جميع مايورده من تفسير الغريب انما ينقله عن اهل ذلك الفن كابى عبيدة والنضر بن شميل وغيرهما واما المباحث الفقهية فغالبها مستمدة من الشافعى وابى عبيد وامثالهما والعجب من دعوى الكرمانى انه لايقصد تحسين الترتيب بين الابواب مع انه لايعرف لاحد من المصنفين على الابواب من اعتنى بذلك غيره حتى قال جمع من الائمة فقه البخارى فى تراجمه وقد ابديت فى هذا الشرح من محاسنه وتدقيقه فى ذلك مالاخفاء به وقد امعنت النظر فى هذا الموضع فوجدته فى بادى الرای يظن الناظر فيه انه لم يعتن بترتيبه كما قاله الكرمانى لكنه اعتنى بترتيب كتاب الصلوة اعتناء تاما كما ساذكره هناك وقد يتلمح انه ذكر اولا فرض الوضوء وانه شرط لصحة الصلوة ثم فضله وانه لايجب الا مع التيقن وان الزيادة فيه على ايصال الماء ليس بشرط وانما ذلك من الاسباغ فضل ومن ذلك الاكتفاء فى غسل بعض الاعضاء بغرفة واحدة وان التسمية مع اوله مشروعة كما يشرع الذكر عند دخول الخلاء فاستطرد من ههنا لاداب الاستنجاء وشرائطه ثم رجع ليبين ان الواجب الوضوء المرة الواحدة وان الثنتين والثلث سنة ثم ذكر سنة الاستنثار اشارة الى ان الابتداء بتنظيف البواطن قبل الظواهر وورد الامر بالاستجمار وترا فى حديث الاستنثار فترجم به لانه من جملة التنظيف ثم رجع الى حكم التخفيف فترجم لغسل القدمين لا لغسل الخفين اشارة الى ان التخفيف لايكفى فيه المسح دون مسمى الغسل ثم رجع الى المضمضة لانها اخت الاستنشاق ثم استدرك لغسل العقبين لئلا يظن انهما لايدخلان فى مسمى القدم وذكر غسل الرجلين فى النعلين ردا على من قصر فى سياق الحديث المذكور فاقتصر على النعلين ثم ذكر فضل الابتداء باليمين ومتى يجب طلب الماء للوضوء ثم ذكر حكم الماء المستعمل ومايوجب الوضوء ثم ذكر الاستعانة فى الوضوء ثم مايمتنع على من كان على غير وضوء واستمر على ذلك اذا ذكر شيئا من اعضاء الوضوء استطرد منه الى مايتعلق لمن يمعن التامل الى ان اكمل كتاب الوضوء على ذلك وسلك فى ترتيب الصلوة اسهل من هذا المسلك فاوردها ظاهرة التناسب فى الترتيب فكانه تفنن فى ذلك اه وقال العينى فى باب غسل الوجه باليدين ان قلت ما وجه المناسبة بين البابين قلت المناسبة بين البابين المذكورين وبين اكثر ابواب كتاب الوضوء غير ظاهرة ولذلك قال الكرمانى فذكر توره ثم قال لانسلم ان جملة قصده نقل الحديث ومايتعلق بتصحيحه فقط بل معظم قصده ذلك مع سرده فى ابواب مخصوصة ولذا بوب الابواب على تراجم معينة حتى وقع منه تكرار كثير لاجل ذلك فاذا كان الامر كذلك ينبغى ان تتطلب وجوه المناسبات بين الابواب ان كانت غير ظاهرة بحسب الظاهر فنقول وجه المناسبة بين البابين المذكورين من حيث ان من جملة المذكور فى الباب الاول لبعض وصف وضوء النبى صلى الله عليه وسلم وفى هذا الباب ايضا وصف وضوء النبى صلى الله عليه وسلم فان ابن عباس لما توضأ قال هكذا رأيت النبى صلى الله عليه وسلم يتوضأ فهذا المقدار من الوجه كاف على ان المناسبة العامة موجودة بين الابواب كلها لكونها من واد واحد ثم توجيه المناسبات الخاصة انما يكون بقدر الادراك اه وقال ايضا فى موضع آخر رادا على الكرمانى فالمتامل اذا امعن النظر عرف وجوه المناسبات بين الابواب وان كان الوجه يوجد فى بعضها ببعض التكلف فنقول ذكر عقب كتاب الوضوء ستة ابواب ليس فيها شئ من اوصاف الوضوء وانما هى كالمقدمات لها ثم ذكر الباب السابع الذى فيه صفة الوضوء وكان ينبغى ان يذكره بعد ابواب الاستنجاء فى اثناء ابواب صفة الوضوء ولكنه ذكره بعد الباب السادس بطريق الاستطراد اه وانت ترى ما ابدى الحافظ من المناسبات اعمق مما ذكره العلامة العينى ومن يمعن الفكر فى هذه الابواب يجد فيها مناسبات ادق مما ذكره الحافظ ايضا فالظاهر عند هذا الفقير ان المصنف ذكر هذا الباب بعد اسباغ الوضوء اشارة الى انه يحتاج للاسباغ الى معاونة اليدين فكان هذا الباب عندى تكملة لباب الاسباغ المذكور قبل وهكذا فى جملة ابواب الوضوء ذكر الباب الظاهر فيه عدم المناسبة لمناسبة لطيفة لما قيل على انه لايبعد انه اشار بخلاف الترتيب فى ذكر ابواب الوضوء بالتفريق بين ابوابها على ان الترتيب والولاء ليسا بشرط فى الوضوء فتامل فانه ان شاء الله لطيف وخاطرى ابو عذره وهكذا فى باب التسمية هذا الاير وعندى ما اورده من انه كان حقه ان يذكر قبل غسل الوجه لان باب غسل الوجه عندى تكملة لباب الاسباغ ومن ههنا شرعت ابواب آداب الاستنجاء فذكر اول ادبه التسمية فاصل الغرض منه التسمية عند الخلاء وان ثبت منه التسمية على الوضوء ايضا بالطريق الاولى فكان المصنف رح ذكر اولا ابواب الوضوء اجمالا من كونه فرضا وندبا لاسباغ وغيره ثم ابتدأ بالخلاء لانه مقدم على الوضوء وهكذا فى الابواب الآتية الا انه لما ذكر مسئلة فى محل لمناسبة لايعيدها مرة اخرى لحصول المقصود بذكرها ولذا لايعيد غسل الوجه بعد ذلك فتامل وتشكر فانه لطيف ثم الترجمة التى نحن بصددها فالمشائخ والشراح على ان المقصود منها التسمية على الوضوء ثم اوردوا عليها ان حقها كان قبل غسل الوجه وقد عرفت ان المقصود منها عندى التسمية عند الخلاء ولذا قدمها على الابواب الآتية وكانه اشار الى حديث الترمذى عن على مرفوعا ستر مابين الجن وعورات بنى آدم اذا دخل الكنيف ان يقول بسم الله الحديث قال العينى اسناده صحيح وان كان ابو عيسى قال اسناده ليس بالقوى اه وهذا اصل مطرد من اصول التراجم معروفة عند المشائخ واما على ماافاده المشائخ والشراح ففى تراجم شيخ المشائخ لما لم يكن الحديث الذى روى فى باب التسمية قبل الوضوء من قوله صلى الله عليه وسلم من لم يسم لا وضوء له على شرط المولف لكون بعض رواته نسا مستورة الحال اثبت سنية التسمية للوضوء بالحديث الذى اورده فى هذا الباب لدلالته على استحباب التسمية عند الوقاع الذى هو ابعد الاحوال عن ذكر الله على الوضوء بالطريق الاولى اه وانت خبير بان دلالة الحديث على التسمية عند الخلاء اشبه بالتسمية عند الوقاع من التسمية على الوضوء قال الحافظ قوله عند الوقاع من عطف الخاص على العام للاهتمام به وليس العموم ظاهرا من الحديث الذى اورده لكن يستفاد من باب الاولى لانه اذا شرع فى حالة الجماع وهى مما

امر فيه بالصمت فغيره اولى وفيه اشارة الى تضعيف ما ورد من كراهة ذكر الله فى حالين الخلاء والوقاع لكن على تقدير صحته لاينافى حديث الباب لانه يحمل على ارادة الجماع اه وقال القسطلانى قوله الجماع من عطف الخاص على العام للاهتمام به والحديث الذى ساقه شاهد للخاص لا العام لكن لما كان حال الوقاع ابعد حال من ذكر الله تعالى ومع ذلك تسن التسمية فيه ففى غيره اولى ومن ثم ساقه المصنف ههنا لمشروعية التسمية عند الوضوء ولم يسق حديث لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه مع كونه ابلغ فى الدلالة لكونه ليس على شرطه بل هو مطعون فيه اه وهكذا قال غير واحد من شراح الحديث ولا بد ان يرد عليه ذكر المصنف اياه فى غير محله بوجهين الاول تاخيره عن غسل الوجه الثانى ذكر ابواب الاستنجاء بعد التسمية على الوضوء ولو يراد به التسمية فى بدء الاستنجاء فلا ايراد اصلا ويثبت منه التسمية على الوضوء بالطريق الاولى وبعموم لفظ على كل حال فالظاهر عندى ان الامام اراد بهذا الباب التسمية عند الخلاء ولذا قدمه على الدعاء الآتى فى الباب اللاحق خلافا لما عليه عامة المشائخ والشراح من حملهم اياه على التسمية عند الوضوء فلو سلم فيمكن الاعتذار عن المصنف بذكره اياه ههنا انه اشار بذلك الى ان التسمية فى اول الوضوء ليست بفرض بل هى مستحبة فقدم الفرض واخر الندب للتنبيه على مرتبتهما

ص٢٦ باب مايقول عند الخلاء اى عند ارادة الدخول فى الخلاء وهذا عند الجمهور وقال الابهرى من يكره الذكر فى تلك الحالة يفصل ويقول اما فى الامكنة المعدة لذلك فيقوله قبيل دخولها واما فى غيرها فيقوله فى اوان الشروع كتشمير ثيابه مثلا وهذا مذهب الجمهور وقالوا من نسى يستعيذ بقلبه لا بلسانه ومن يجيزه مطلقا كما نقل عن مالك لايحتاج الى التفصيل كذا فى البذل وفى شرح شيخ الاسلام على البخارى ان المصنف انتقل ذهنه مما يقول عند الجماع الى مايقوله عند الخلاء اه وقد تقدم تفصيل الكلام فى الترتيب بين هذه التراجم فى الباب السابق.

ص٢٦ باب وضع الماء عند الخلاء قال ابن المنير مناسبة الدعاء بالتفقه لابن عباس على وضعه الماء من جهة انه كان مترددا بين ثلاثة امور اما ان يدخل اليه بالماء الى الخلاء او يضعه على الباب ليتناوله من قرب او لايفعل شيئا فرأى الثانى اوفق لان فى الاول تعرضا للاطلاع والثالث يستدعى مشقة فى طلب الماء والثانى اسهلها وفعله يدل على ذكائه فناسب ان يدعى له بالتفقه فى الدين ليحصل به النفع وكذا كان كذا فى الفتح ثم الاوجه عندى ان المصنف اشار بذكر هذا الباب بين ابواب الاستنجاء الى ان وضع الماء هنا كان للاستنجاء ولذا وضعه عند الخلاء لا للوضوء بعد الاستنجاء كما يدل عليه لفظ الوضوء فى الحديث فلو كان كذلك لم يضعه قريبا من بيت الخلاء الا ان استنجائه عليه الصلوة والسلام بالماء سياتى فى باب مستقل فتكون الترجمة ههنا شارحة

ص٢٦ باب لاتستقبل القبلة الخ وفى المسئلة ثمانية مذاهب معروفة بسطت فى الاوجز الاشهر منها ثلاثة التفرقة بين البنيان والصحارى كما هو مختار البخارى وهو مذهب الائمة الثلاثة والثانى الاباحة مطلقا وهو مذهب الظاهرية والثالث المنع مطلقا وهو مذهب الحنفية واحمد فى رواية واشكل بانه ليس فى الحديث الدلالة على الاستثناء واجيب بثلاثة اوجه احدها انه تمسك بحقيقة الغائط لانه المكان المطمئن من الارض فى الفضاء وهذه حقيقته اللغوية وان كان يطلق على كل مكان مجازا فيختص النهى بالحقيقة اللغوية وهذا اجاب الاسماعيلى وهو اقواها وثانيها ان استقبال القبلة انما يتحقق فى الفضاء واما الجدار والابنية فانها اذا استقبلت اضيف اليها عرفا قاله ابن المنير ثالثها الاستثناء مستفاد من حديث ابن عمر رض المذكور بعد قاله ابن بطال كذا فى الفتح وفى تراجم الشاه ولى الله الدهلوى فى هذه المسئلة القول معارض للفعل فاشار المؤلف بضم الاستثناء الى الترجمة الى وجه الجمع بان القول فى الصحراء والفعل فى الابنية والدور اه وقال الشيخ فى اللامع قوله عند البناء جدار نحوه اشارة منه الى اختلاف محمل الروايتين جمعا بين الروايات ودفعا للتعارض الناشى باختلاف معانيها اه

ص٢٦ باب من تبرز على لبنتين قال فى تراجم الشاه ولى الله اى هو جائز اه والاوجه عندى ماكتب الشيخ فى اللامع فقال الرواية الموردة فيه من جملة ماكان المقصود ايراده فى الباب المتقدم الا انها لما تضمنت مسئلة عليحدة وهو انه ينبغى ان يكون جلوسه للتبرز على شئ مرتفع لئلا تصيب النجاسة بدنه افرز له بابا للتنبيه على هذه الزيادة فكانه قال ان الرواية مع دلالتها على ماتضمنه الباب السابق من الترجمة دالة على مسئلة ادب المتبرز فى جلوسه وهذه فائدة جليلة ويكثر وقوعها فى كتابه اه قلت هذا هو الاصل السادس من اصول التراجم

ص٢٦ قوله لعلك من الذين يصلون على الخ قال الحافظ قوله لعلك خطاب لواسع وغلط من زعم انه مرفوع وقد فسره مالك بمن يلصق بطنه بوركيه اذا سجد وفسره فى النهاية بانه يفرج ركبتيه فيصير معتمدا على وركيه واشكل مناسبته بما سبق فقيل يحتمل انه اراد ان المخاطب لايعرف السنة اذ لو كان عارفا بها لعرف الفرق بين الفضاء والبناء قاله الكرمانى اه قلت واليه ميل العينى قال الحافظ ولا يخفى مافيه من التكلف وليس فى السياق ان واسعا سأل ابن عمر رض عن المسئلة الاولى حتى ينسبه الى عدم معرفتها والذى يظهر فى المناسبة مادل عليه سياق مسلم ففى اوله عنده عن واسع قال كنت اصلى فى المسجد فاذا عبد الله بن عمر جالس فلما قضيت صلوتى انصرفت اليه فذكر الحديث المذكور فكان ابن عمر رض رأى منه فى حال سجوده شيئا لم يتحققه فسأله عنه بالعبارة المذكورة الى آخر مافى هامش اللامع

ص٢٦ باب خروج النساء الى البراز الاوجه عندى فى غرض الترجمة بيان جواز خروج النساء الى البراز دفعا لما يظهر من قوله عز وجل وقرن فى بيوتكن الآية عدم جواز خروجهن مطلقا لا للبراز ولا لغيره كما يدل عليه الحديث الثانى قد اذن لكن ان تخرجن فى حاجتكن فظاهر الحديث ان الخروج للحاجة ايضا كان ممنوعا قد اذن فيه بعد المنع واختلف العلماء والشراح فى مصداق الحجاب فى هذه الاحاديث فظاهر حديث الباب

ان قصة سودة كانت قبل نزول الحجاب وسياتي في التفسير في باب قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الخ عن عائشة رض قالت خرجت سودة بعد ما ضرب الحجاب والجمع بينهما عندي ان المراد في الحديث الذي فيه بعد ما ضرب الحجاب آية الحجاب المعروفة من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي الآية والمراد في الحديث الذي فيه فانزل الله الحجاب غير الحجاب الاول ولعل المراد به قوله تعالى وقرن في بيوتكن الآية والظاهر منها عدم جواز الخروج مطلقا ولما كان فيه حرج عظيم اذن لهن في الخروج لحوائجهن كما في حديث هشام عن ابيه وقريب منه ما كتب الشيخ قدس سره في اللامع اذ قال قوله فانزل الله الحجاب الذي ...... كان يهواه عمر رضي الله عنه لهن اذ الحجاب الشرعي قد كان نزل من قبل والحاصل ان عمر رض كان يهوى ان لا يخرجن محتجبات ايضا ويتبرزن في البيوت فصار ذلك مستحباً بعد زمان وان بقي الجواز بعده ايضاً اه وبسط الكلام في هامشه في نقول كلام الشراح في مصداق الحجاب في الحديثين ومصداق الحجاب في الآيات فارجع اليه لو شئت التفصيل

۲۶/۲۴ باب التبرز في البيوت قال الحافظ ابن حجر والعيني عقب المصنف بهذه الترجمة ليشير الى ان خروج النساء للبراز لم يستمر بل اتخذت بعد ذلك الاخلية في البيوت فاستغنين عن الخروج الا للضرورة اه والاوجه عندي انه رضي الله عنه عقبه اشارة الى الاولوية واما الجواز للضرورة فقد علم من الرواية المارة قد اذن لكن الحديث ولعله عقب بهذا الباب لحديث السابق الوارد فيه فانزل الله آية الحجاب اشارة الى ان اتخاذ الكنف في البيوت كان بعد نزول آية الحجاب وكتب الشيخ قدس سره في اللامع لما كان لمتوهم ان يتوهم كراهة ذلك لما فيه من التداني والتلبس بالنجس رده فذكر ما يدل على جوازه الا ان التطهر لما كان مطلوبا يجب ان يزيله عن البيت قبل الفساد ولا يتركه يجتمع منه الكثير اه وفي هامشه ويزيد التوهم ما في البذل برواية الطبراني عن عبد الله بن يزيد مرفوعا لا ينقع بول في طست في البيت فان الملئكة لا تدخل بيتا فيه بول مستنقع اه فاذا كان ذلك في البول فما ظنك بالغائط الذي هو اشد رائحة كريهة من البول وايضا ورد كان المنبي صلى الله عليه وسلم اذا اراد البراز ابعد وقد ورد النهي عن البراز في الموارد وغيرها وهذه كلها تؤيد التوهم ولكن في رواية الطبراني ما في ابي داؤد عن اميمة قالت كان للنبي صلى الله عليه وسلم قدح من عيدان يبول فيه بالليل الحديث بوجوه بسطت في البذل

۲۷/۲۵ باب الاستنجاء بالماء اشار بذلك الى الرد على من كرهه وعلى من انكر وقوعه عن النبي صلى الله عليه وسلم روى الاول باسانيد صحيحة عن حذيفة انه قال اذاً لا يزال النتن في يدي وعن نافع كان ابن عمر رض لا يستنجي بالماء وقال ابن الزبير ما كنا نفعله ونقل الثاني ابن التين عن مالك انه انكر ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم استنجي بالماء وعن ابن حبيب من المالكية انه منع الاستنجاء بالماء لانه مطعوم اه من الفتح وفي المنهل بعد ذكر قول الفتح قال الحطاب وهذان النقلان يعني ما عن مالك وابن حبيب غريبان والمنقول عن ابن حبيب انه منع الاستجمار مع وجود الماء بل لا اعرفهما في المذهب اه وما حكي انه صلى الله عليه وسلم لم يستنج بالماء ترده الروايات الصريحة في ذلك ذكرها العيني مفصلاً اذ قال قد تظاهرت الروايات بالاخبار عن استنجاء النبي صلى الله عليه وسلم بالماء وبالامر به ثم بسط الروايات منها ما رواه ابن خزيمة في صحيحه عن جرير ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل الغيضة فقضى حاجته فاتاه جرير باداوة من ماء فاستنجي منه الحديث ومنها ما رواه الترمذي عن عائشة انها قالت مرن ازواجكن ان يغسلوا اثر الغائط والبول فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعله ومنها ما رواه ابن حبان عن ابي هريرة ان النبي عليه الصلوة والسلام قضى حاجته ثم استنجي من تور وغير ذلك من الروايات التي بسطها مع الكلام عليها والجواب عنه وهو مؤدي رواية الباب وقوله يعني يستنجي به تنبيه على عدم التيقن بلفظ الشيخ وحديث انس هذا اخرجه مسلم وابو داؤد وفيه فقضى حاجته فخرج علينا وقد استنجي بالماء. وفي الاوجز ما نقل عن مالك انه انكر الاستنجاء بالماء انكره الزرقاني وقال معروف مذهبه ان الماء افضل وافضل منه الجمع بينه وبين الحجر اه

۲۸/۲۶ باب من حمل معه الماء قال القسطلاني تبعا للحافظ بضم الحاء وكسر الميم خفيفة اه قلت وهو ظاهر من الروايتين والشراح سكتوا عن غرض الترجمة ولا يبعد عندي ان المصنف اشار بذلك الى انه ينبغي تعجيل الاستنجاء بعد الفراغ ولذا ينبغي له ان يحمل معه الماء كيلا يلزم تاخير الاستنجاء وفيه ان هذا المعنى قد ظهر بما سبق من وضع الماء عند الخلاء قلت حمله معه اسرع منه في ازالة النجاسة فهذا ترق من الاولى ولا يبعد ان يقال ان الغرض من الترجمة جواز مثل هذه الاستعانة في الاستنجاء كما سياتي التفصيل في الاستعانة في الوضوء في باب الرجل يوضئ صاحبه ويشير الى ذلك ضبط الشراح لفظ حمل في الترجمة بناء المفعول

۲۹/۲۷ باب حمل العنزة مع الماء قال الحافظ العنزة بفتح النون عصى اقصر من الرمح لها سنان وقيل هي الحربة القصيرة والزج بزاي مضمومة ثم جيم مشددة اي سنان وفهم بعضهم من تبويب البخاري انه كان يحملها ليستتر بها عند قضاء الحاجة وفيه نظر لان الضابط هنا ان يستر الاسافل والعنزة ليست كذلك نعم يحتمل ان يركزها ويضع عليها ثوبا للتستر او يركزها بجنبه لتكون اشارة الى منع من يروم المرور بقربه او تحمل لنبش الارض الصلبة او لمنع ما يعرض من الهوام او تحمل لانه كان اذا استنجي توضأ واذا توضأ صلى وهذا اظهر الاوجه اه مختصرا والمراد بنبش الارض الصلبة ما روي انه عليه الصلوة والسلام يرتاد لبوله كما في ابي داؤد او لاخذ الحجارة للاستنجاء

۳۰/۲۸ باب النهي عن الاستنجاء باليمين قال الحافظ عبر بالنهي اشارة الى انه لم يظهر له هل هو للتحريم او للتنزيه او ان القرينة الصارفة للنهي عن التحريم لم تظهر له وهي ان ذلك ادب من الآداب وبكونه للتنزيه قال الجمهور وذهب اهل الظاهر الى انه للتحريم قوله فلا يتنفس في الماء وفي رواية ابي داؤد بدله فلا يشرب نفسا واحداً والجمع بينهما اوجه عندي من ترجيح رواية البخاري وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر في الحديث اربعة آداب وبين في الاستنجاء وادبين في الشرب واتفق الرواة على ذكر الاولين واختلفوا في ذكر الآخرين وذكر بعضهم واحداً والآخرون بعضا آخر منها

۳۱/۲۹ باب لا يمسك ذكره بيمينه اذا بال قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى ان النهي المطلق عن مس الذكر باليمين كما في الباب قبله محمول على المقيد بحالة البول فيكون ما عداه مباحا وقال بعض العلماء يكون ممنوعا ايضاً من باب الاولى لانه نهى عن ذلك مع مظنة الحاجة في تلك الحالة اه قوله فلا ياخذن ذكره بيمينه وفي البذل قال الحافظ وقد اثار الخطابي ههنا بحثا وبالغ في التبجح به وبسط الشيخ قدس سره في الاشكال والاجوبة عنه فارجع اليه وحاصل ايراد الخطابي ان الجمع بين النهي عن مس الذكر باليمين عند البول وبين النهي عن الاستجمار باليمين

۳۲/۳۰ باب الاستنجاء بالحجارة قال الحافظ اراد بهذه الترجمة الرد على من زعم ان الاستنجاء مختص بالماء والاوجه عندي ان المصنف اشار بهذه الترجمة الى اختلافهم في حقيقة الاستنجاء بالحجارة هل هو مطهر وتعبد كما قال به الشافعية والحنابلة او مقلل للنجاسة ومعقول كما قال به الحنفية والمالكية كما في البذل وهامشه لهذا الفقير مبسوطا وعلى هذا الاختلاف تتفرع عدة مسائل من وجوب الاحجار الثلاثة والاستنجاء بغير الاحجار والروث والعظم وغير ذلك ولم يذكر المصنف الحكم في الترجمة تشحيذاً للاذهان كما هو دأبه اه من هامش اللامع

۳۳/۳۱ باب لا يستنجي بروث وعلى اختلافهم في حقيقة الاستنجاء كما تقدم اختلفوا في الاستنجاء بالروث كتب الشيخ في البذل النهي لنجاسته ويلتحق به كل ما كان نجساً ولكن اذا استنجي بالنجس يجوز ذلك مع الكراهة عندنا واما عند الشافعية لم يصح استنجاؤه ووجب عليه بعد ذلك الاستنجاء بالماء ولا يجزئه الحجر اه وفي هامشه ومذهب الحنابلة كالشافعية كما في نيل المآرب والمالكية مع الحنفية في ذلك ففي المنهل وقالت المالكية لا يجوز الاستجمار بالنجس كارواث الخيل والحمير وعظم الميتة وذكر اشياء ثم قال واجزأ الاستنجاء بما ذكر مع الحرمة ان حصل الانقاء اه قوله ليس ابو عبيدة ذكره يعني ان ابا اسحق لا يذكر هذه الرواية عن ابي عبيدة بن عبد الله ابن مسعود بل يذكره عن عبد الرحمن بن اسود عن ابيه عن عبد الله بن مسعود قال الحافظ انما عدل ابو اسحق عن الرواية عن ابي عبيدة الى الرواية عن عبد الرحمن مع ان رواية ابي عبيدة اعلى له لكون ابي عبيدة لم يسمع من ابيه على الصحيح فتكون منقطعة بخلاف رواية عبد الرحمن فانها موصولة ورواية ابي عبيدة ذكره الترمذي وغيره كذا في الفتح وفي تراجم الشاه ولي الله استدرك الترمذي على البخاري بمواضع منها هذا اه قلت لبسطه الترمذي وقال وضع البخاري في صحيحه حديث زهير واصح شئ عندي حديث اسرائيل اي عن ابي اسحق عن ابي عبيدة عن ابن مسعود

۳۴/۳۲ باب الوضوء مرة مرة لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم الوضوء مرة مرة واثنين اثنين وثلاثاً ثلاثاً ترجم البخاري على كل منها مستقلا تنبيهاً على جواز كل منها وعلى ان التثليث درجة الكمال لا كراهة في الاكتفاء باثنين او مرة قال الحافظ والحديث مجمل تقدم مفصلاً في باب غسل الوجه باليدين اه

۳۵/۳۳ باب الوضوء مرتين قال الحافظ وحديث الباب مختصر من حديث مشهور في صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم كما سياتي بعد من حديث مالك وغيره لكن ليس فيه الغسل مرتين الا في اليدين الى المرفقين نعم روى النسائي من طريق سفيان بن عيينة في حديث عبد الله بن زيد التثنية في اليدين والرجلين ومسح الرأس وتثليث غسل الوجه وعلى هذا فحق حديث عبد الله بن زيد ان يبوب له غسل بعض الاعضاء مرة وبعضها مرتين وبعضها ثلثا وقد روى ابو داؤد والترمذي من حديث ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرتين مرتين وهو شاهد قوي لرواية فليح هذه فيحتمل ان يكون حديثه هذا المجمل غير حديث مالك المبين لاختلاف مخرجهما اه مختصراً والى تعدد الرواية مال العيني اذ قال بعد ذكر الاعتراض المذكور عن صاحب التلويح قلت هذا الاعتراض غير وارد لانه لا يمتنع تعدد القضية كيف والطريق الى عبد الله بن زيد مختلف

۳۶/۳۴ باب الوضوء ثلثا ثلثا وهذا الكمال في الوضوء ويكره الزيادة عليه وما في الحديث توضأ فمضمض واستنثر مجمل سياتي مستقلا في باب من مضمض واستنشق من غرفة واحدة وسياتي الكلام هناك قوله ولكن عروة يحدث الخ قال الحافظ يعني ان شيخي ابن شهاب اختلفا في روايتهما له عن حمران عن عثمان فحدثه به عن عطاء على صفة وعروة على صفة وليس ذلك اختلافا وانما هما حديثان متغايران وقد رواهما معاذ بن عبد الرحمن الى آخر ما بسط الحافظ زاد القسطلاني فاما صفة تحديث عطاء فتقدمت واما صفة تحديث عروة عنه فاشار اليها بقوله فلما توضأ عثمان عطف على محذوف تقديره عن حمران انه راى عثمان دعا باناء الى ان قال فغسل رجليه الى الكعبين فلما توضأ قال الحديث قوله لولا آية ما حدثتكموه الخ كتب شيخ المشائخ في تراجمه قاله رضي الله عنه لانه خاف ان لو سمع الناس بمثل هذه البشارة اجترؤا على المعاصي وقالوا ليغفر الله لنا بهذا العمل اليسير ونفعل ما نشاء وقال مالك رحمه الله في توجيه مثل هذا الكلام من عثمان انه قال ذلك لانه خاف ان الناس يستبعدونه فلا يعتبرونه فيقعون في الانكار ويكذبون عثمان في رواية الحديث ويأثمون لكن الآية التي قدرها عروة لا تلصق بهذا التوجيه بل الآية التي اوردها عثمان على هذا التوجيه قوله ان الحسنات يذهبن السيئات فمعنى الكلام ان الحديث يؤيده النص من القرآن فلم يمكن لكم انكاره وان استبعدتموه مني لولا هذه الآية لما حدثتكموه خوفا عن طعنكم في الدين وانكاركم الحديث فافهم هذا المقام فانه مما زل فيه اقدام الشراح فخبطوا كثيراً والله الهادي والى الرشاد اه قلت الحديث الذي اخرجه مالك في الموطا بلفظ لولا انه في كتاب الله الحديث وفيه قال مالك اراه يريد هذه الآية اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات وفي الاوجز قوله لولا انه كذا روى يحيى بالنون والضمير اي لولا ان معناه في كتاب الله موجود كما سياتي في آخر الحديث ما حدثتكموه اي هذا الحديث ابداً لئلا تتكلوا لكن لما كان معناه في كتاب الله موجوداً كما سياتي فلا فائدة في ترك الرواية وروى

ابو مصعب وغیرہ بلفظ لولا آیۃ بالیاء والمد وبإ التانیث ای لولا آیۃ فی کتاب اللہ تتضمن معناہ ما حدثتکموہ قالہ الباجی وقال الحافظ ان النون تصحیف من بعض الرواۃ الی آخر ما فی الاوجز وفیہ فی تنویر مالک قال الباجی وعلی ہذا التفسیر تصح الروایتان بلفظ الیاء والنون لکن فی الصحیحین عن عروۃ ان المراد بالآیۃ قولہ تعالی والذین یکتمون ما انزلنا الآیۃ وہو راوی الحدیث ورواہ بالجزم فہو اولی بالقبول ولذا رجحہ الحافظ والنووی وجماعۃ بخلاف الامام مالک فذکرہ بالظن والجزم اولی فیکون المعنی علی تفسیر عروۃ لولا آیۃ تمنع من کتمان العلم ما حدثتکم بہ وعلی ہذا الاصح روایۃ النون اھ واجاد حضرۃ الشیخ الگنگوہی علی ما حکاہ مولانا محمد حسن المکی فی تقریر مسلم قولہ ما حدثتکم لان حدیثی ہذا نسخۃ من الکیمیا لا احب ان یطلع علیہا کل احد وغرضہ الترغیب فی الحدیث اھ۔

ص٣٢ باب الاستنثار فی الوضوء ہو طرح الماء الذی یستنشقہ المتوضی سواء کان باستعانۃ یدہ اوبدونہا وحکی عن مالک کراہۃ فعلہ بغیر الید لکونہ یشبہ فعل الدابۃ والمشہور عدم الکراہۃ کذا فی الفتح ویشکل تقدیم ہذا الباب علی المضمضۃ کما تقدم الکلام فی باب التسمیۃ الخ علی ترتیب الابواب مفصلاً قال الحافظ کانہ اشار الی الابتداء بتنظیف الباطن قبل الظاہر اھ والاوجہ عندی فی تقدیمہ علی المضمضۃ اشارۃ الی شدۃ تاکیدہ فوق المضمضۃ کما سیأتی فی باب ما فیہ الاشارۃ الی عدم وجوب الترتیب بین اعضاء الوضوء قولہ ذکرہ عثمان فی الباب الذی قبلہ وعبد اللہ بن زید فی باب مسح الرأس کلہ وابن عباس فی باب غسل الوجہ من غرفۃ کذا فی العینی قال الحافظ لیس فی حدیث ابن عباس المذکور الاستنثار بل فیہ الاستنشاق فلعلہ اشار الی ما رواہ ابو داؤد والحاکم من حدیثہ استنثروا مرتین بالغتین او ثلثا وتعقبہ العینی بان فی بعض نسخ البخاری استنثر موضع استنشق

ص٣٢ باب الاستجمار وترا استشکل ایضا ادخال ہذا الباب فی اثناء ابواب الوضوء واجیب بان ابواب الاستطابۃ لم تتمیز فی ہذا الکتاب عن ابواب صفۃ الوضوء لتلازمہما ویحتمل ان یکون ممن دون المصنف کذا فی الفتح وتقدم ایضا توجیہ الحافظ وعندی ان من دأب المصنف فی ہذا الکتاب انہ ان کان فی حدیث الباب فائدۃ خاصۃ ینبہ علیہا وہذا اصل معروف بباب فی الباب کما تقدم فی الاصل السادس من الاصول السبعین المتقدمۃ فی الجزء الاول ولما کان فی الحدیث السابق الاستجمار وترا نبہ علیہا بباب مستقل والیہ مال العینی وبہ جزم الشیخ قدس سرہ فی اللامع اذ قال ہذا مثل ما تقدم قریبا فان روایۃ الباب المتقدم لما تضمنت زیادۃ فائدۃ من ایتار الاستجمار نبہ علی ذلک بزیادۃ باب اھ وبسط الکلام علی ذلک فی ہامشہ وفیہ ومع ما افادہ الشیخ قدس سرہ لا یبعد عندی ان المصنف اشار بوصل ہذا الباب الی الباب ... السابق الی اولویۃ الایتار فی الاستنشاق لانہ احق بالایتار منہ مع اجتماعہما فی کونہما ازالۃ القذر

ص٣٢ باب غسل الرجلین الخ کذا للاکثر وزاد ابو ذر ولا یمسح علی القدمین قال العینی وجہ المناسبۃ بین ہذا الباب والذی قبلہ ما ذکرنا ان الباب الذی قبلہ کان تبعا للذی قبلہ فیکون ہذا الباب فی الحقیقۃ یتلو الباب الذی قبلہ والمناسبۃ بینہما ظاہرۃ لان کلا منہما مشتمل علی حکم من احکام الوضوء اھ قلت لم یدفع بعد اشکال ادخال ہذا الباب بین بابی الاستنشاق والمضمضۃ والاوجہ عندی ان المصنف اشار بذکر ہذا الباب تلو الباب السابق ان المامور بہ لا یکفی فیہ البدل من عند نفسہ نظرا الی المعنی فانہ کما لا یمکن ان یکون مسح القدمین بدلا عن غسلہما کذلک لا ینبغی ان یکون دلک الانف بثوب او اصبع وغیر ذلک بدلا عن الاستنشاق والاستنثار نظرا الی معنی النظافۃ والنظر الدقیق ینادی بصوت جہوری ان المصنف نظر فی ترتیب ابواب الوضوء کلہا اشارات لطیفۃ جدیرۃ لجودۃ طبعہ ودقۃ نظرہ ولا شک انہا احلی لنا واشہی من قبلۃ العذاری وہذا کلہ فی ذکرہ ہذا الباب ہہنا واما غرض الترجمۃ فامران ظاہران احدہما الرد علی الشیعۃ القائلین بجواز مسح القدم والثانی شرح الحدیث الوارد فیہ بلفظ ومسح علی رجلنا وکذا الرد علی ما فی حدیث اوس عند ابی داؤد وغیرہ من لفظ فتوضأ ومسح علی نعلیہ وقدمیہ کذا فی ہامش اللامع وکتب الشیخ فی اللامع بعد قولہ ولا یمسح علی القدمین لان المسح لو کان جائزا لما ورد علیہ الوعید بالنار لانہ لیس فی شیء من المسح شرط الاستیعاب فعلم ان الغسل ہو الفرض اھ

ص٣٢ باب المضمضۃ الخ اخرہا عن الاستنثار وان کانت ہی متقدمۃ فی الفعل لانہ لما کان الاستنثار موکدا حتی قال جمع بوجوبہ لورود الامر بہ قدمہ علی المضمضۃ ولا یبعد ایضا ان یقال ان المصنف اشار بذکر الاجنبی بین المضمضۃ والاستنشاق الی ترجیح الفصل بینہما لا یقال ہذا مخالف لما سیأتی من باب من مضمض واستنشق من غرفۃ واحدۃ من الوصل بینہما بغرفۃ لانہ ترجم ہناک بباب من فعل کذا وکذا وہذا صیغ عدم الجزم بہ کما فی الاصل الثالث

ص٣٢ باب غسل الاعقاب الخ یشکل علی المصنف ایرادہا بعد المضمضۃ وکان حقہا التقدیم علیہا ووصلہا بباب غسل الرجلین وقال شیخ المشائخ فی التراجم قصد بالباب الاول الرد علی من زعم ان وظیفۃ الرجلین المسح دون الغسل وقصد بہذا الباب اثبات وجوب الاستیعاب فی اعضاء الوضوء وذکر الاعقاب لکونہ مذکورا فی الحدیث فافہم ذلک فانہ قد عجز بعض الشراح عن الفرق بین البابین واتی بتوجیہات لا تلیق ذکرہا اھ وانت خبیر بان جواب شیخ المشائخ قدس سرہ یرد علیہ اشکال التکرار ولا تعلق لہ بذکر ہذہ الترجمۃ فی ہذا المحل والظاہر عند ہذا العبد الضعیف المبتلی بالسیئات ان الامام البخاری ذکر ہذہ الترجمۃ ہہنا اشارۃ الی د... ۃ وہی انہ کما ینبغی ان یہتم بغسل مؤخر المقدم حتی قال فیہ صلی اللہ علیہ وسلم ویل للاعقاب من النار کذا ینبغی ان یہتم بمؤخر الفم فی المضمضۃ بتحریک الماء فی آخر الفم الا ان غسل الرجل لما کان فرضا فلا بد من لعدا

فی ترک مؤخرہ والمضمضۃ لیست بفرض فلا عقاب فی ترک مؤخرہ وعلی ہذا فذکرہ ہہنا فی غایۃ محلہ کذا فی ہامش اللامع قولہ وکان ابن سیرین یریدان دلیل وجوب غسل الاعقاب یدل علی وجوب الاستیعاب فی کل ما یغسلہ من الاعضاء ولذا کان ابن سیرین یاخذ منہ وجوب غسل موضع الخاتم قالہ السندی قال العینی قال اصحابنا الحنفیۃ تحریک الخاتم الضیق من سنن الوضوء لانہ فی معنی تخلیل الاصابع فان کان واسعا لا یحتاج الی تحریک وبہذا التفصیل قال الشافعی واحمد وابن المنذر وہو قول ابن حبیب من المالکیۃ کما فی الباجی

ص٣٢ باب غسل الرجلین فی النعلین الخ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک انہ لا بد من الغسل ولا یکتفی بالمسح علی النعلین ثم المراد بقولہ فیہما ادخال الرجلین فی النعلین بعد غسلہما رطبتین او غسلہما وہما فی النعلین اھ وفی ہامشہ غرض الترجمۃ ظاہر وہو الرد علی ما ورد فی بعض الروایات من المسح علی النعلین قال الحافظ اشار البخاری بذلک الی ما روی عن علی وغیرہ من الصحابۃ انہم مسحوا علی نعالہم فی الوضوء ثم صلوا الی ان قال لیس فی الحدیث الذی ذکرہ البخاری تصریح بذلک انما ہو ماخوذ من قولہ یتوضأ فیہا لان الاصل فی الوضوء ہو الغسل ولان قولہ فیہا یدل علی الغسل ولو ارید المسح لقال علیہا اھ ومناسبۃ ذکر ہذا الباب ہہنا عندی بوجہین الاول ظاہر وہو انہ لما کان فی السابق ذکر غسل الاعقاب بالشدۃ والاہتمام عقبہ بذکر غسل الرجلین فی النعلین مخافۃ ان تبقی لمعۃ فی اعلی الرجل عند شراک النعل حیث یغسل الرجلان فی النعلین ہذا علی الاحتمال الثانی فی کلام الشیخ قدس سرہ من ان یغسلہما داخل النعلین ولا یخرجہما عند الغسل والوجہ الثانی وہو دقیق ان المصنف نبہ بذلک علی ان الرجلین کما یخرجان من النعلین عند الغسل مع کونہما مشغولین بالنعل کذلک ینبغی ان یخرج ما فی الفم عند المضمضۃ ولا یکون کون الفم مشغولا بشیء من نحو التنبول وغیرہ عذرا لترک المضمضۃ فتامل فانہ لطیف قال الحافظ وجہ المناسبۃ ان المصنف ذکر غسل الرجلین فی النعلین ردا علی من قصر فی سیاق الحدیث المذکور فاقتصر علی النعلین اھ ما فی ہامش اللامع

ص٣٢ باب التیمن فی الوضوء الخ قال الحافظ لما کان لفظ التیمن مشترکا بین الابتداء بالیمین وتعاطی الشیء بالیمین والتبرک وقصد الیمین فبان بحدیث ام عطیۃ ان المراد بالتیمن فی حدیث عائشۃ الاول اھ قلت ولعل المصنف ذکر ہذا الباب ہہنا لما ان الامور السابقۃ من غسل الوجہ والمضمضۃ والاستنثار لم یکن فی شیء منہا الابتداء بالیمین ولم یکن ذلک الا فی الیدین والرجلین ولم یتعرض المصنف عن غسل الیدین ولم یترجم لہ بشیء فذکر ہذا الباب متصلا بغسل الرجلین ولعلہ لم یتعرض عن الیدین لما انہ لم یرفیہا شیئا جدیرا للتنبیہ البخاری الذی بصدد ذکر الدقائق والتیمن فی الوضوء سنۃ اجماعا عند اہل السنۃ خلافا للشیعۃ اذ قالوا بوجوبہ وغلط من حکی ذلک عن الشافعی واحمد کذا فی الفتح وشیء من البسط فی ہامش اللامع

ص٢٩ باب التماس الوضوء الخ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان التیمم انما یعار الیہ اذا لم یجد الماء بعد التماسہ فوجب التفحص عنہ ویدل علیہ قولہ فالتمسوا ماء اھ وفی ہامشہ قال العینی وجہ المناسبۃ بین البابین ما یأتی الا بالجر الثقیل وہو ان المذکور فی الباب السابق طلب التیمن لاجل الوضوء والغسل وہہنا طلب الماء لاجل الوضوء اھ والاوجہ عندی ان یقال ان الامام البخاری لما فرغ من بیان المغسولات فی اعضاء الوضوء ولم یبق الا المسح ذکر بعدہا احکام الماء الذی یحتاج الیہ الغسل وقدم طلب الماء لان وجدانہ مرتب علی الطلب مع ما فی وقت الطلب من الاختلاف قال ابن المنیر اراد البخاری الاستدلال علی انہ لا یجب طلب الماء للتطہیر قبل دخول الوقت لان النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم لم ینکر علیہم التاخیر فدل علی الجواز کذا فی الفتح وکذا فی العینی وزاد ذکر ابن بطال اجماع الامۃ علی انہ ان توضأ قبل الوقت فحسن ولا یجوز التیمم عند اہل الحجاز قبل دخول الوقت واجازہ العراقیون اھ وفی تراجم شیخ المشائخ قیل ان الحدیث الذی اخرجہ المؤلف فی ہذا الباب لیس لہ تعلق قوی بترجمۃ الباب بل ہو الیق بباب معجزاتہ صلی اللہ علیہ وسلم ولو کان مذہب البخاری فی ہذہ المسئلۃ مثل مذہب الشافعی من ان التماس الماء واجب آخر سوی الوضوء فاثبات ہذا المطلب بہذا الحدیث ایضا بعید لانہ حکایۃ فعلہ ولیس فیہ امر بالالتماس وعندی ان مقصود البخاری ان عادۃ الصحابۃ کان ذلک کانوا یلتمسون الماء ویتفحصون عنہ ویفتشونہ فی مواضعہ وکانوا لا یکتفون بعدم حضور الماء فی جواز التیمم واظہار المعجزۃ ایضا انما ہو لتکثیر الماء وکان ذلک تحصیلا للماء وتفتیشا لہ فلو کان عدم الحضور کافیا لما اہتم الناس بالتماس الوضوء ولما فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما فعل لعدم الاحتیاج اھ

ص٢٩ باب الماء الذی یغسل بہ شعر الانسان الخ لما ذکر فی الباب السابق طلب الماء للوضوء استطرد الی ذکر احکام المیاہ من الطہارۃ والنجاسۃ الذی یطلب للوضوء وہو الذی یجوز بہ الوضوء ولا یبعد ان المصنف ذکر ہذا الباب لمناسبۃ الحدیث السابق الذی فیہ نبع الماء من یدہ الشریفۃ التی کانت علیہا الشعور وقال السندی اعلم ان وضع ہذا الباب اصالۃ لبیان حکم الماء الذی یغسل بہ شعر الانسان وحکم سور الکلاب ثم ذکر استطرادا حکم ممر الکلاب ای اذا مرت الکلاب فی المسجد فہل یحتاج الی غسل البقعۃ التی مرت فیہا اولا وکذا ذکر حکم اکل الکلاب ای اذا اکلت الکلاب من الصید فہل یؤکل بقیۃ ذلک الصید ام لا فالاضافۃ فی اکلہا من اضافۃ المصدر الی الفاعل فصار الباب موضوعا لبیان حکم اربعۃ اشیاء ثم بعد ان فرغ من ذکر ادلۃ طہارۃ الماء الذی یغسل بہ شعر الانسان اراد ان یزید فی الترجمۃ حکم شیء خامس وہو الاناء انہ یجب غسلہ سبعا فیصیر الباب موضوعا لبیان حکم خمسۃ اشیاء الا ان ہذا الخامس لما صار بعیدا عن الباب اعاد لہ اسم الباب فقال باب اذا شرب الکلب الخ ثم ذکر ادلۃ ما بقی من الامور الخمسۃ ہذا ما یتعلق بتحقیق الترجمۃ اھ وقال صاحب الفیض ان المصنف رحمہ اللہ ذکر فیہا مسئلۃ الانجاس والاسآر دون

مسئلة المیاہ کما اختارہ الحافظ الی آخر ما فیہ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع لعلہ قصد بذلک انہ طاہر ونحن نقول نعم الا انا امرنا بترک الانتفاع بہ اکراما لہ وکذا بسائر اجزائہ فما قول عطاء بجواز اتخاذ الخیوط والحبال فالغرض منہ ان ذلک جائز نظرا الی طہارتہ وان کانت کراہة الانتفاع تمنعہ والحاصل ان الاباحة والحرمة قد تکونان مبنیتین علی علتین متغایرتین مع وجودہما فی شیٔ واحد فیجوز الحکم بالحرمة او الاباحة عینا نظرا الی تلک العلة المبنیة علیہا احدہما فانہا تثبت فیہ خلاف ما اثبتہ تلک العلة وعلی ہذا فقد تطرق فی حکم شعر الانسان احتمالان اباحة الانتفاع باجزائہ نظرا الی الطہارة وحرمة ما فیہ من الاہانة وقد امرنا باکرامہ وقد ثبت ان الترجیح فیما اجتمع فیہ المحرم والمبیح للمحرم فیکون الحکم فی الشعر ہو الحرمة وعلی ہذا یحمل قول عطاء فافہم اھ وبسط فی ہامشہ اختلاف العلماء فی جواز الانتفاع بالشعور وفی تراجم شیخ المشایخ مذہب المؤلف فی ہذہ المسئلة مثل مذہب ابی حنیفة من ان شعر الآدمی طاہر والماء الذی غسل فیہ ایضا طاہر خلافا للشافعی واثبت بحدیثی الباب ذلک بالدلالة الالتزامیة وقول عطاء ایضا یفیدہ اھ قال الحافظ وجہ الدلالة من الحدیث علی الترجمة ان الشعر طاہر والا لما حفظوہ ولا تمنی عبیدة ان یکون عندہ شعرة واحدة منہ اھ قولہ وسور الکلاب عطف علی الماء ای وباب سور الکلاب کذا فی الفتح وفی التراجم مذہب البخاری فی ذلک موافق لمذہب مالک من ان سورہا طاہر وامر الغسل سبعا تعبدی اھ۔

۲۹/۱۲ **باب اذا شرب الکلب** الخ لیس ہذا فی نسخة الحافظ والروایات الآتیة داخلة فی الترجمة السابقة فلا یشکل ان المصنف ذکر فی الترجمة السابقة سور الکلاب ولم یات لہ بحدیث ولا بذکر حدیث تعلیل وتدبر ایضا لانہ داخل فی الباب السابق وعلی وجود الباب کما فی نسختنا فلا اشکال ایضا لکونہ بابا فی باب وہو اصل معروف مطرد کما تقدم فی الاصل السادس من اصول التراجم فی الجزء الاول قولہ یغرف لہ بہ استدل بذلک المصنف علی طہارة سور الکلب ولا یتم الاستدلال الا بعد ثبوت ان شرع من قبلنا حجة لنا وانہ لم ینسخ مع احتمال انہ صبہ فی شیٔ وسقاہ او غسل خفہ بعد ذلک او لم یلبسہ بعد کذا فی الفتح وکتب الشیخ فی اللامع ولم یثبت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین ذکر ذلک ذکر ان الخف تنجس بفعلہ ذلک وکذلک قولہ فی الروایة الآتیة فعلل فکل ولا شک انہ یمسکہ بفیہ ولم یثبت انہ ذکر تنجسہ ولا ان یقطعہ فیقذفہ فکان تقریرا منہ بطہارتہ والجواب انہ استغنی بذکرہ قبل ذلک بغسل الاناء من ولوغ الکلب عن اعادتہ ومثل ذلک کثیرا فہل ذکر ہہنا ان لا یاکل روثہ وبولہ وسائر ما لا یجوز اکلہ من اجزائہ وانما اکتفی علی قولہ کل بل المذکور فی بعض الروایات کل ما امسک علیک فاورد نقل الاکل علی الحیوان باسرہ فکان ذلک امرا باکل کلہ فالجواب الجواب والخلاص الخلاص اھ وبسط الکلام فی ہامشہ علی فقہ الحدیث ومذاہب الائمة ص۲۹ قولہ اذا ارسلت کلبک وجہ الاستدلال انہ علیہ الصلوة والسلام امر باکلہ ولم یقیدہ بغسل موضع فمہ ولا یتم الاستدلال لان الحدیث سیق لاباحة صیدہ ولا تعرض فیہ للطہارة والنجاسة علیہ انہ لم یقل اغسل الدم اذا خرج من جرح نابہ فوکلہ الی ما تقرر من وجوب غسل الدم فکذلک غسل ما یماسہ فاہ کذا فی الفتح

۲۹/۱۲ **باب من لم یر الوضوء الا من المخرجین** قال شیخ المشایخ فی التراجم مقصود الباب مرکب من الامرین الاول وجوب الوضوء مما خرج من السبیلین مع عموم ما خرج المعتاد وغیر المعتاد والمنصوص فی القرآن وغیر المنصوص فیہ الثابت بالحدیث والثانی عدم وجوب الوضوء من غیر ما خرج فاثبت ببعض ما ذکر فی الباب الاول وبعض آخر الثانی والشراح فی ہذا المقام یطبقون مذہب المؤلف رحمہ اللہ علی مذہب الشافعی ویقولون معنی ترجمة الباب من لم یر الوضوء من الخارج الا بما خرج من المخرجین حتی یکون مس الذکر ومس النساء اللذان ہما ناقضان عند الشافعی باقیین فی النواقض عندہ ایضا لکن التحقیق فی ہذا الباب ان مذہب البخاری فی ہذہ المسئلة وراء مذہب الشافعی وکلامہ علی ظاہرہ فلا یکون عندہ فی مس الذکر ولمس النساء وضوء ویدل علی ذلک قولہ وقال جابر بن عبد اللہ اذا ضحک الخ فتامل واثبت ببعض ما ذکر من الآثار فی تعالیق الباب الجزء الثانی من المدعی اھ والمناسبة عندی بما سبق ان المذکور فی السابق الانجاس الظاہرة الموجبة للنجاسة الحقیقیة فاورد بعدہ الانجاس الباطنة الموجبة للنجاسة الحکمیة قال العینی ان الباب السابق فی نفی النجاسة عن شعر الانسان وسور الکلب وہذا فی نفی الوضوء من غیر السبیلین اھ وکتب الشیخ فی اللامع والاستدلالات التی اثبت بہا المدعی غیر مثبتة لہا اما من لم یتعرض لغیر السبیلین فلان تخصیص شیٔ لشیٔ فی الذکر لا یدل علی نفی الحکم عن جمیع ما عداہ وہذا ظاہر واما ما فیہ تعرض للخارج من غیر السبیلین فاثبات لعدم انتقاض الطہارة بہ فلان فیہ احتمالا غیر ما فیہ اثبات لمدعاہم واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال فاما ان الضحک لا ینقض الوضوء فنحن متفقون معہم فیہ وانما الناقض ہو القہقہة واما خلع الخف فنحن لا نقول بانتقاض وضوئہ وانما الواجب علیہ ان یغسل قدمیہ وقول ابی ہریرة رض لا وضوء الا من حدث فہو یوافق المذہبین معا وانما الکلام فی تعیین الحدث ما ہو وان ارید بالحدث ما فسرہ ابو ہریرة فساء او ضراط لزم علیہم البول والبراز والمنی والمذی الی غیر ذلک اما قولہ نزف الدم فرکع وسجد الخ فہو وارد علی المذہبین لما فیہ من تنجس الثیاب ایضا مع انہ یحتمل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر بالاعادة الا ان الراوی ترک ذکرہ واما ما قال ما زال المسلمون یصلون فی جراحاتہم ففی الغیر السائلة او فی حالة کونہم معذورین وکذلک ما قال لیس فی الدم وضوء فی غیر السائلة واما اذا خرج من المشہور وما عصر فلانہ مخرج لا خارج فلا ینتقض الوضوء وکذلک نقول فی البزاق انہ کان الدم مغلوبا فیہ فلا یلزم نقض الطہارة بہ واما قول ابن عمر وصاحبیہ فلیس علیہ الا غسل محاجمہ فالمعنی بذلک انہ لا یجب الغسل علیہ بذلک وانما یکتفی فیہ بغسل الموضع

المتلطخ بالدم واما الوضوء فلا تعرض لہ فیہ نفیا ولا اثباتا واما ما فیہ من الروایات فحاصل استدلال المؤلف بہ انہ لم یذکر فیہا غیر ما ذکر فعلم ان الطہارة لا تنتقض بغیر المذکورات لان السکوت فی محل البیان بیان والجواب قد عرفت ان المفہوم لا یعتبر بہ اھ وبسط الکلام فی ہامشہ فی تائید کلمات الشیخ اشد البسط ولا یبعد عندی ان الامام البخاری اشار بذلک الی اختلافہم فی علة الحدث ففی ہامش اللامع اختلفوا فی موجب الوضوء علی ثلاثة اقوال فقال قوم سببہ لوجوب خروج النجس من البدن فاوجبوا الوضوء فی کل خارج نجس من المخرج المعتاد وغیرہ وممن قال بذلک الامام ابو حنیفة واصحابہ والثوری واحمد فاوجبوا الوضوء من الدم والرعاف والقیٔ وغیر ذلک وقال آخرون سببہ لخروج من المخرج المعتاد فقالوا کل ما خرج من السبیلین ناقض للوضوء ای شیٔ خرج من دم او حصی او غیر ذلک وممن قال بذلک الشافعی واصحابہ وقال الآخرون منہم الامام مالک ان العبرة للخارج والمخرج معا فقالوا کل ما یخرج من السبیلین مما ہو معتاد خروجہ کالبول والغائط ونحوہما یوجب الوضوء والا فلا اھ قولہ وقال جابر اذا ضحک فی الصلوة الخ ہذا اجماع فی الضحک ونحن ایضا لا نخالفہ وانما الخلاف فی القہقہة تفسد الوضوء عندنا وبہ قال النخعی والحسن والثوری والاوزاعی قال العینی لنا فی ذلک احد عشر حدیثا مرفوعا منہا اربعة مرسلة وسبعة مسندة ثم ذکرہا وسبقہ فی ذلک الزیلعی فی تخریج الہدایة قولہ وقال الحسن ان اخذ من شعرہ الخ المسئلة الاولی اجماعیة والمخالف فی ذلک کان حمادا ومجاہدا وغیرہما اذ قالوا من قص اظفارہ او جز شاربہ یعید الوضوء ثم استقر الاجماع علی خلاف ذلک واما المسئلة الثانیة فقال الحسن وداؤد وغیرہما لا یعید الوضوء ولا یغسل رجلیہ کما لو حلق رأسہ بعد المسح واظہر قولی احمد یعید الوضوء وہو احد قولی الشافعی وبہ قال اسحق وقال ابو حنیفة یعید غسل قدمیہ فقط وہو ارجح قولی الشافعی ومرجوح قولی احمد والخلاف مبنی علی وجوب الموالاة فی الوضوء وقال مالک ان غسل قدمیہ بعد نزع الخف مکانہ یجزئہ وان اخرہ استانف الوضوء اھ قولہ وقال ابو ہریرة رض لا وضوء الا من حدث الخ اما الاحداث المختلف فیہا بین العلماء کمس الذکر ولمس المرأة والقیٔ والحجامة فکان ابو ہریرة لا یری النقض بشیٔ منہا وعلیہ مشی المصنف قالہ الحافظ قولہ وقال جابر الخ الدم والقیٔ الفاحش ینقضان عند احمد روایة واحدة وبہ قلنا خلافا لمالک والشافعی قولہ وبزق ابن ابی اوفی دما وتقدم قریبا ما کتبہ الشیخ فی اللامع وفی ہامشہ ان الدم ناقض عند احمد ایضا کما قلنا وحملوا ہذہ الآثار کلہا علی غیر الفاحش وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی قولہ بزق قلنا کان بزاقہ مصفرا لا محمرا والمصفر لیس بناقض عندنا ایضا اھ ہو مذہبہ اھ قولہ وقال ابن عمر والحسن الخ تقدم ما کتب الشیخ من ان المراد لا یجب علیہ الغسل بذلک واما الوضوء فلا تعرض لہ فیہ اھ ومبنی ما افادہ الشیخ ان بعض الصحابة اوجبوا علیہ الغسل کما حکاہ العینی کما فی ہامش اللامع ص۳۱ قولہ ولم یقل غندر ویحیی الخ کتب الشیخ فی اللامع اختلفوا فی معنی ہذہ العبارة فقال بعضہم معناہا انہ لم یقل لفظة الوضوء واکتفی بقولہ علیک وقیل بل لم یقل وعلیک ایضا لانہما معا جملة واحدة ونفی المؤلف لفظ الوضوء نفی للفظة علیک ایضا وایا ما کان فالحاصل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تکلم ہہنا بما علم منہ نفی الغسل وذکر فی ہامشہ الکلام علی ہذین المعنیین وفیہ ان الاول مختار الکرمانی وغیرہ والثانی مختار الحافظ

۳۱/۱۲ **باب الرجل یوضئ صاحبہ** الاوجہ عندی ان ہذا الباب من قبیل باب فی باب کما ہو الاصل المعروف من اصول التراجم وہو الاصل السادس والغرض من ہذا الباب نقض الوضوء من الغائط ولما کانت فی الحدیث مسئلة مہمة وہی مسئلة الاستعانة فی الوضوء نبہ علیہا بالترجمة وکتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان النہی الوارد فی الاستعانة فیہ وفی غیرہ من القربات لیس للتحریم اھ وبسط الکلام فی ہامشہ علی اختلاف العلماء فی مسئلة الاستعانة وہی علی ثلثة اقسام احدہا ان یستعین فی احضار الماء ولا کراہة فیہ والثانی ان یستعین فی غسل الاعضاء فہذا مکروہ الا لحاجة والثالث ان یصب علیہ فہذا الاولی ترکہ وہل یسمی مکروہا فیہ قولان الی آخر ما فیہ ومن اطلق الکراہة حمل فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم علی بیان الجواز وبسط شراح البخاری کلہم لا سیما العلامة العینی فی الجواز والکراہة والتفصیل فیہما

۳۱/۱۲ **باب قراءة القرآن بعد الحدث وغیرہ** قال الکرمانی قولہ وغیرہ ای غیر القرآن من سلام وسائر الاذکار اھ وقال الحافظ وغیرہ ای من مظان الحدث وتعقبہما العینی بانہ لا وجہ لمظان الحدث لانہ اما حدث فیدخل فیہ واما غیر حدث فلا مدخل لہ فی الباب وبانہ اذا جاز قراءة القرآن فغیرہ من الاذکار جائز بالطریق الاولی وتبعہ القسطلانی واختار مختار العینی وتعقب علی قول الحافظ والکرمانی ویمکن عندی توجیہ کلام الحافظ بان المراد من مظان الحدث النوم للحدیث الوارد فی الباب ثم جواز قراءة القرآن محدثا مجمع علیہ عند الائمة الاربعة وجمہور العلماء خلافا لمن شذ من بعض السلف کما فی الاوجز کذا فی ہامش اللامع وکتب الشیخ فی اللامع قولہ باب قراءة القرآن الخ یعنی بذلک انہ ذکر ولا یجب تقدیم الوضوء لہ وان کان الوضوء افضل والحمام یدخلہ المتطہر ومن لیس علی وضوء فلما قال منصور وابراہیم بجواز القراءة فیہ علم انہ لا یشترط لہا الطہارة وکذلک کتب الرسالة لا تخلو عن ذکر اللہ وآیة من القرآن کالبسملة فلما جاز کتابتہا جاز التلفظ بہ وکذلک التسلیم علیہم وہو ذکر یستدعی جواز الذکر علی غیر وضوء لانہم لما سلم المسلم علیہم یردون علیہ لا محالة وہم علی غیر طہارة فعلم جواز ذکر اللہ تعالی علی غیر وضوء ولان السلام ذکر وکذلک لا استدلال بالروایة فانہ صلی اللہ علیہ وسلم قرأ الآیات قبل ان یتوضأ ونوم الانبیاء وان لم یکن ناقضا الا ان اللیلة لا تخلو عن شیٔ من الملاعبة الموجبة خروج المذی والبول والتخلی الی غیر ذلک وایضا فان ابن عباس فعل مثلہ وکان غیر طاہر فامکن الاحتجاج بفعلہ عندہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ وفی تراجم شیخ المشایخ استدلال المؤلف بحدیث

الباب على جواز القرأة للمحدث باعتبار انه صلى الله عليه وسلم استيقظ بعد نوم طويل ومضى عليه زمان طويل فالغالب الاكثر في مثل هذا تخلل حدث من ريح او غيره وليس فيه الاستدلال بنقض النوم كما وهم اهـ وبسط الكلام في هامش اللامع اشد البسط في شرح كلام الشيخ قدس سره وبيان اختلاف العلماء في ذلك الفروع ولا يذهب عليك ان الحافظ حمل كلام البخاري على الحدث الاصغر وتبعه القسطلاني وتعقبه العلامة العيني اذ قال قوله بعد الحدث قال بعضهم اي الحدث الاصغر قلت الحدث اعم من الاصغر والاكبر وقرأة القرآن تجوز بعد الاصغر دون الاكبر وكان هذا القائل انما خصص الحدث بالاصغر نظرا الى ان البخاري تعرض ههنا الى حكم قرأة القرآن بعد الحدث الاصغر دون الاكبر ولكن جرت عادته انه يبوب الباب بترجمة ثم يذكر فيه جزء مما يشتمل عليه تلك الترجمة وههنا كذلك اهـ وقال صاحب الفيض لم يفصح المصنف بان المراد منه الاصغر او الاكبر وعلم من الخارج انها جائزة عنده بعد الحدث الاكبر اهـ وجواز قرأة القرآن للمحدث اجماعي كما تقدم وفي هامشي على البذل عن العلامة الشعراني ان قرأة القرآن للجنب حرمها الشافعي واحمد مطلقا وابو حنيفة آية تامة واباح مادونها واباح الامام مالك آية او آيتين واباح داؤد الظاهري القرأة مطلقا وبسط الكلام في هامش اللامع على اختلاف العلماء في قرأة الجنب والحائض في باب تقضي الحائض المناسك كلها من كتاب الحيض وفيه مذهب داؤد ومن وافقهم جواز القرأة للجنب والحائض مطلقا قال الموفق لا يقرأ القرآن جنب ولا حائض وروي الكراهة عن الشافعي واصحاب الرأي وحكي عن مالك القرأة للحائض دون الجنب لان ايامها تطول فان منعناها نسيت الى آخر ما بسطه وفي المنهل وقال مالك في الجنب يقرأ الآية ونحوها وقد حكي عنه انه قال تقرأ الحائض ولا يقرأ الجنب اهـ واختلفوا في جواز قرأة القرآن في الحمام ففي هامش اللامع عن ابي حنيفة يكره وعن محمد بن الحسن لا يكره وبه قال مالك وانما كره ابو حنيفة لان حكم الحمام حكم بيت الخلاء لانه موضع النجاسة وعند الشافعية روايتان وعند احمد خلاف الاولى فاستحب صيانة القرآن عن الحمام اهـ

ص۳۱ **باب من لم يتوضأ الا من الغشي المثقل** كتب الشيخ في اللامع دلالة الرواية على هذا المعنى ظاهرة فان اسماء لم تتوضأ مع عروض الغشي لها فعلم ان كل غشي ليس بناقض والناقض منه ما لم يبق بعده علم بحاله مطلقا اهـ وفي هامشه قال الحافظ اشار المصنف بذلك الى الرد على من اوجب الوضوء من الغشي مطلقا وكونها كانت تتولى صب الماء عليها يدل على ان حواسها كانت مدركة وذلك لا ينقض الوضوء ومحل الاستدلال بفعلها من جهة انها كانت تصلي خلفه صلى الله عليه وسلم وكان يرى الذي خلفه وهو في الصلوة ولم ينقل انه انكر عليها اهـ قال النووي لا ينتقض ما دام العقل باقيا وقال القسطلاني ينقض اذا زال العقل بالاجماع وقال ابن بطال الغشي مرض يعرض من طول التعب وهو ضرب من الاغماء الا انه دونه وانما صبت اسماء على رأسها الماء فتحته له ولو كان شديدا كان كالاغماء وهو ينقض الوضوء اجماعا قال الموفق زوال العقل على ضربين نوم وغير نوم اما غير النوم وهو الجنون والاغماء والسكر وما اشبهه فينقض الوضوء يسيره وكثيره اجماعا قال ابن المنذر اجمع العلماء على وجوب الوضوء على المغمى عليه ويشكل ان ظاهر كلام البخاري التفريق بين المثقل وغيره وهو ظاهر كلام العيني وصاحب الفيض وتقرير الشيخ الگنگوهي وما يظهر من كلام الفقهاء من الشامي واصحاب المتون نقض الوضوء منه مطلقا بل صرح في الفتاوى الهندية والعالمگيرية بالاطلاق فتأمل اللهم الا ان يقال ان صاحب الهداية وغيرها وان صرحوا بان الاغماء حدث في الاحوال كلها لكن المراد بالاحوال في كلامهم القيام والقعود وغيرهما كما في العناية لا الكثير المزيل للعقل والقليل غير المزيل له وكانهم اخرجوا بهذا القيد النوم فانه حدث ايضا لكن لا في الاحوال كلها بل في بعض الاحوال وهي التي يكون فيها النوم مستندا او مضطجعا على ما ذكروا والتفريق هو الظاهر من تعليل الاصحاب بانه فوق النوم في الاسترخاء لان النائم يتنبه بالتنبيه دون المغمى عليه هو الذي اراده البخاري استدلالا بان اسماء رضي صبت على راسها الماء وقد تجلاها الغشي وهي تصلي والنبي صلى الله عليه وسلم كان يرى في صلوته خلف ظهره فهو اطلع على ذلك وقد وقع التصريح به في القدوري وغيره حيث قال في نواقض الوضوء والغلبة على العقل بالاغماء والجنون فاعتبر الغلبة دون غيرها وقد صرح الاصحاب بان الغشي في حكم الاغماء فاذا يعتبر فيه الغلبة ايضا

ص۳۱ **باب مسح الرأس كله** قلت لما فرغ المصنف من ذكر ابواب المياه والنواقض التي ذكرها استطرادا وتبعا لباب بباب كما تقدم رجع الى تكميل الوضوء مع ان في ذكره ههنا لطيفة وهي دفع توهم يمكن ان ينشأ من الحديث السابق من قولها اصب فوق راسي ماء ان الغسل والمسح سيان في الرأس فتأمل ولما اراد تكميل الوضوء اعاد ذكر غسل الرجلين رعاية للترتيب وذكر فيه الكعبين لئلا يبقى التكرار كذا في هامش اللامع وكتب الشيخ في اللامع باب مسح الرأس كله يعني ان الآية مطلقة فاثبات الفرضية في البعض دون البعض ترجيح من غير موجب له وقد ثبت مسحه صلى الله عليه وسلم كله والجواب معلوم ولا يضر مسحه صلى الله عليه وسلم كل الرأس على سبيل السنية وانما ضرنا لو ثبت انه لم يمسح الناصية ومادون الكل ابدا وقد ثبت فسقط الفرضية لم تثبت سنية الكل وهي غير منكرة وبسط الكلام على كلام الشيخ في هامش اللامع وفيه قال الحافظ وموضع الاستدلال من الحديث والآية ان لفظ الآية مجمل لانه يحتمل ان يراد منها مسح الكل على ان الباء زائدة او مسح البعض على انها تبعيضية فتبين بفعل النبي صلى الله عليه وسلم ان المراد الاول اهـ وفي الاوجز مسح جميع الرأس مستحب باتفاق العلماء واما مقدار المفروض فمختلف جدا ذكر العيني فيه ثلثة عشر قولا والمعروف منها ان الاستيعاب فرض عند مالك وبعض الرأس عند الشافعي وهما روايتان لاحمد ومقدار الناصية عندنا الحنفية وقال الموفق الظاهر عن احمد وجوب الاستيعاب في حق الرجل وان المرأة يجزيها مسح مقدم الرأس اهـ مختصرا من هامش اللامع ص۳۱ قوله فاقبل بهما وادبر اختلف في معناه على اقوال ذكرت في الكوكب والاوجز والبذل وهامشي على البذل والاوجه عندي في معناه ان الواو لمطلق الجمع للرواية الآتية قريبا في باب الوضوء من التور عن عبد الله بن زيد بنفسه بلفظ ادبر بيديه واقبل

ص۳۱ **باب غسل الرجلين** هذا الباب في محله لكونه بعد مسح الرأس في اختتام الوضوء وفيه ان الامام البخاري لم يراع الترتيب على ما عليه الشراح حتى يحتاج اليه ههنا وعندي في ذكر هذا الباب في هذا الموضع نكتة لطيفة ايضا وهي ان المؤلف ذكره تائيدا لما سبق من مسح الرأس كله فان الرجل اذا يغسل الى الكعبين ويستوعبه الغسل فاي وجه ان لا يستوعب المسح الرأس كله والنظر الدقيق يؤمي ان الامام اشار بذلك الى مسح الاذنين فان الاذنين من الرأس كالكعبين للارجل

ص۳۱ **باب استعمال فضل وضوء الناس** الخ اختلفت الشراح في المراد بالفضل هل هو الباقي في الاناء او المتقاطر من الاعضاء اي الماء المستعمل وذكر الكرماني الاحتمالين ورجح الثاني والحافظ الاول وقال السندي اراد بالفضل ما يعم الباقي في الظرف والمتقاطر من الاعضاء والاوجه عندي ان الفضل لما كان محتملا للمعنيين نبه عليه المصنف بالبابين والاوجه عندي انه اشار بالباب الاول الى الماء المتقاطر اي المستعمل كما هو ظاهر الروايات الواردة في هذا الباب لاسيما رواية قصة الحديبية واشار بالباب الثاني بلا ترجمة الى المعنى الثاني اي الباقي في الظرف وكتب الشيخ في اللامع قوله باب استعمال فضل الخ واستدلاله هذا مبني على عدم الفصل بين الطاهر والطهور وبينهما فرق لا يخفى والذي يثبت بالرواية طهارة الماء المستعمل وهو مسلم واما الرواية الثانية فلم تقم فيها قرينة حتى يلزم زوال الماء عن صفته والكلام فيه فكانه لم يفرق بين الغسل لاجل قربة وبينه بدونها وكذلك الرابعة لا تثبت الا جواز شربه وهو مسلم والحاصل ان النزاع في طهورية الماء الذي اقيمت به قربة والذي اثبتوه بالروايات اعم من ذلك فلا يفيد اهـ وكلام الشيخ قدس سره مبني على اختلافهم في حكم الماء المستعمل وبسط الكلام على ذلك في هامش اللامع والجملة ان فيه عن الامام ابي حنيفة ثلاث روايات الاولى طاهر لا طهور وهو رواية محمد عنه وهو قوله وقول الشافعي في الجديد وظاهر مذهب احمد كما في المغني واحدى الروايتين عن مالك وهو المفتى به عند الحنفية والثانية نجس نجاسة خفيفة وهي رواية ابي يوسف عنه والثالثة نجس نجاسة غليظة وهي رواية الحسن عنه وعن احمد انه طاهر ومطهر وبه قال اهل الظاهر ورواية عن مالك والشافعي اهـ ملخصا من هامش اللامع وفي هامشي على البذل عن ابن رسلان ان مذهب مالك انه طاهر ومطهر وفي المنهل قال مالك انه طاهر مطهر وحكى مولانا حسين علي اللاهوري في تقريره عن شيخه الگنگوهي قدس سره المذهب عندنا ان الماء المستعمل طاهر غير طهور اما الطهارة فللحديثين الآتيين واما عدم طهوريته فمن ما يعلم من عدم امره صلى الله عليه وسلم ان يتوضأ بالوضوء الذي وضئ به مع عدم الماء في حالات السفر واما الماء المستعمل القليل اذا اختلط بالماء الآخر فيتوضأ لطهارته ومغلوبيته وغلبه يدل امر جريا اهله اهـ

ص۳۱ **باب (بلا ترجمة)** وهذا معلوم ان الباب بلا ترجمة كالفصل من الباب السابق كما تقدم في الجزء الاول في الاصل العشرين من اصول التراجم وفي هامش اللامع ان حديث السائب هذا ذكر عليه في رواية المستملي فقط لفظ الباب ولم يذكره الباقون وان لم يكن هناك باب فلا اشكال وان كان هناك باب فالاوجه عندي كما تقدم في الباب السابق ان فضل الماء ينادي النوعين المتساقط من الاعضاء وهو الماء المستعمل والباقي في الظرف فالامام البخاري اشار بالباب الاول الى النوع الاول من الفضل وبهذا الباب الى النوع الثاني يعني الى الباقي في الاناء واجاد المصنف عندي بذكر باب المضمضة فانه ادل على جواز استعمال الماء المستعمل الذي اراد المصنف اثباته ولذا ذكره بعد هذا عندي اهـ ما في هامش اللامع وفي تقرير مولانا حسين علي اورد هذا الباب لان قوله شربت من وضوئه يحتمل ان يكون المراد به الباقي بعد الوضوء فيكون هذا الباب مغايرا بالباب السابق وان يكون المراد المستعمل فيكون موافقا للسابق لكن فيه فائدة اخرى وهي بيان الخاتم اهـ قوله ذهبت بي خالتي قال الحافظ في المناقب لم اقف على اسمها واما امه فاسمها علية بنت شريح اخت مخرمة بن شريح اهـ (تنبيه) هذا الباب ذكره شيخ الهند في الجدول الرابع ورقم عليه بقطتين وقد تقدم انه اشارة الى انه حذف الترجمة لكون الحديث الذي فيه يتعلق بالباب السابق

ص۳۱ **باب من مضمض** الخ اجاد المصنف عندي بذكر هذا الباب ههنا لانه ادل على جواز استعمال الماء المستعمل الذي اراد المصنف اثباته لان الاستنشاق يكون بفضل المضمضة ولذا ذكره ههنا عندي وتبويبه بلفظ من قال كذا اشارة الى ان المصنف لم يجزم بذلك كما تقدم في الاصل الثالث من اصول التراجم والمسئلة خلافية معروفة بسطت في المطولات وللشافعي فيه خمسة اوجه منها كونهما بست غرفات حكاه الترمذي عن الامام الشافعي وهو السنة عندنا الحنفية وهو مسلك المالكية كما في الاوجز واختلفت الروايات عن الحنابلة كما حكاها العيني في شرح البخاري وظاهر كلام الموفق ان المرجح عند الامام احمد كونهما بغرفة واحدة

ص۳۲ **باب مسح الرأس مرة** والغرض من الترجمة عندي الاشارة الى الرد على الشافعية حيث قالوا بتثليث المسح خلافا للجمهور ومنهم الائمة الثلاثة اذ قالوا بتوحيد المسح وخلافا لابن سيرين اذ قال بالمسح مرتين مرة للفرض ومرة للسنة كذا في هامشي على البذل وبسط الشيخ الكلام على الدلائل في البذل وفيه قال الحافظ ويحمل ما ورد من الاحاديث في تثليث المسح ان صحت على ارادة الاستيعاب بالمسح

لانہا مسحات مستقلۃ بجمیع الرأس جمعاً بین الادلۃ والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف فی توجیہ روایات التثلیث مافی ابی داؤد من حدیث الربیع بنت معوذ ونفظہ فمسح الرأس کلہ من قرن الشعر کل ناحیۃ لمنصب الشعر لایحرک الشعر عن ہیئتہ ولا یبعد عندی ان المؤلف رحمہ اللہ اشار بالترجمۃ ایضا الی طہارۃ الماء المستعمل فانہ اذا بدء المسح ثم امر الیدین یکون الباقی علی الکف من البلل ماء مستعملاً

ص٣٢ باب وضوء الرجل مع امرأتہ ہذا الجزء من الترجمۃ کالشرح للاحادیث الواردۃ فی وضوء الرجال والنساء معاً بان المراد بالنساء نساؤہم لا مطلقا فلا حاجۃ لحملہا علی ما قبل الحجاب ونحو ذلک من التاویلات وقولہ وفضل وضوء المرأۃ قال العینی بالجر عطفا علی قولہ وضوء الرجل اھ اشارۃ الی مسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ فقد قال النووی اما تطہر الرجل والمرأۃ من اناء واحد فہو جائز باجماع المسلمین وکذا تطہر المرأۃ بفضل الرجل جائز اجماعا واما تطہر الرجل بفضلہا فذہب جمہور الصحابۃ والتابعین والائمۃ الثلاثۃ الی جوازہ سواء خلت بہ او لم تخل وقال احمد وداؤد لا یجوز اذا خلت بہ کذا فی ہامش اللامع وما حکی من الخلاف فی المسئلتین اللتین حکی النووی فیہما الاجماع فشاذ قولہ وتوضأ عمر بالحمیم الخ قال الحافظ والظاہر ان اہل امرأتہ کانت تتوضأ بفضلہ او معہ فناسب الباب اھ وتعقبہ العینی اشد التعقب بقولہ این الظہور وکذا انکر القسطلانی مناسبۃ ہذین الاثرین وقال فی روایۃ ابن عساکر حذف الاثران وہو اولی وفی اللامع ودلالتہ علی الترجمۃ لان عمر لما لم یسأل انہا بل مستہ بالقاء الید فیہ کما ہو العادۃ فی ان الناس یلقون اصابعہم فی الماء علی النار یدرون بذلک مقدار حرارتہ فلما لم یستفسرہ عمر علم ان الحکم لا یتفاوت دون ذلک وکذلک الکلام فی وضوءہ من بیت النصرانیۃ فانہ لم یسأل ہل مستہ ام لا وہل القت یدہا فیہ ام لا فعلم انہ لا تفاوت فیہما اھ قال الحافظ ومن عادۃ البخاری التمسک بنحو ذلک عند عدم الاستفصال اھ وما افادہ الشیخ قدس سرہ بقولہ کما ہو العادۃ فی ان الناس یلقون اصابعہم الخ ہو اصل معروف من اصول التراجم للبخاری وہو الاصل التاسع والاربعون وما افادہ الحافظ من عدم الاستفصال وقال ومن عادۃ البخاری الخ وہو اصل مستقل مزید علی الاصول السبعین المذکورۃ فی الجزء الاول فہو الاصل الحادی والسبعون ثم لا یذہب علیک ان نسخ البخاری مختلفۃ فی ذکر الواو وحذفہ من بیت النصرانیۃ وکلام الشیخ المذکور قبل مبنی علی وجودہ ولذا ذکر فی کلامہ مسئلتین مختلفتین وہو المرجح عند الحافظ والبسط فی ہامش اللامع وفیہ ایضا قال القسطلانی لا خلاف فی استعمال سؤر النصرانیۃ لانہ طاہر خلافا لاحمد واسحق واہل الظاہر واختلف قول مالک فی الکراہۃ وعدمہ اھ

ص٣٢ باب صب الوضوء علی المغمی علیہ یحتمل ان یکون المراد بعض الماء الذی توضأ بہ او مما بقی منہ والاول المراد فللمصنف فی الاعتصام ثم صب وضوءہ علی کذا فی الفتح والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان المراد الباقی فی الاناء وما ذکرہ الحافظ من حدیث الاعتصام لا یؤید مختارہ بل لفظ منہ ایضا ما اخترت ولا یظہر لمختار الحافظ غرض خاص للترجمۃ لان مسئلۃ طہارۃ المستعمل تقدمت فی الباب السابق فالاوجہ عندی فی غرض الترجمۃ انہ اشار الی فضل ماء الوضوء الباقی فی الاناء فانہ اثر فی افاقۃ المغمی علیہ ولذا قالت العلماء بجواز شربہ قائما واستثنائہ من کراہۃ الشرب قائما قولہ انما یرثنی کلالۃ وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی اللفظ مشترک بین المورث الذی لیس لہ ولد ولا والد وبین الوارث الذی لا والد لہ ولا ولد وبسط الاقوال فی تفسیر الکلالۃ فی التفسیر من ہامش اللامع

ص٣٢ باب الغسل والوضوء فی المخضب الخ کتب الشیخ فی اللامع وکلمۃ فی دالۃ علی کونہا ظرفاً لفعلہ سواء کان یجلس فیہ کما فعلہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم او بحیث یقطر غسالتہ فان ذلک نوع من الوضوء فیہ فانک اذا توضأت فی حوض بحیث یقطر الغسالۃ فیہ فانک تقول حینئذ توضأت فی الحوض واما الوضوء من المخضب والقدح فانہ لا یصدق الا اذا کنت تاخذ الماء منہ ثم تغسل العضو بحیث لا یعودہ الی الظرف ثانیا وذلک لما فی کلمۃ من من معنی الابتداء وعلی ہذا فلا تکرار فی الترجمۃ کما یتوہم فافہم واغتنم ولکنہ مفتقر الی مزید تدبر لما ان بعض الفاظ الروایات آب عن ذلک وفی ہامشہ قال الحافظ المخضب بکسر المیم وسکون الخاء وفتح الضاد المشہور انہ الاناء الذی یغسل فیہ الثیاب من ای جنس کان وقد یطلق علی الاناء صغیرا او کبیرا والقدح اکثر ما یکون من الخشب مع ضیق فمہ وعطف الخشب علی الحجارۃ لیس من عطف العام علی الخاص بل بینہما عموم وخصوص من وجہ اھ وفی الکرمانی قال ابن بطال فائدۃ ہذا الباب ان الاوانی کلہا من جواہر الارض ونباتہا طاہرۃ اذا لم یکن فیہا نجاسۃ اھ مختصرا من ہامش اللامع وما افادہ الشیخ من قولہ فلا تکرار فی الترجمۃ اوضحہ فی ہامش اللامع اذ فیہ للہ در الشیخ ما اجاد فی دفع توہم التکرار فی ہذہ الترجمۃ الآتیۃ من قولہ باب الوضوء من التور لان غرض الباب الاول لما کان بیان طہارۃ الاوانی لم تبق فاقۃ الی ذکر الباب الآتی ویقوی الاشکال ما قال العینی فی الباب الاول وقد وقع فی بعض النسخ بعد قولہ والحجارۃ والتور بفتح المثناۃ الفوقیۃ قال الجوہری ہو اناء یشرب فیہ زاد المطرزی صغیر وفی تقریر المکی قولہ فی الحدیث تور من صفر فیہ تجرید فان التور یکون من الحجارۃ اھ قلت فاذا کان ذکر التور فی الباب الاول ایضا فلا یمکن التوقی عن التکرار الا بما افادہ الشیخ وعلی ہذا فیندفع الاشکال الآخر عندی ایضا وہو ذکر حدیث انس فی البابین معا فیؤول بان ذکرہ فی الباب الاول باعتبار ادخالہ صلی اللہ علیہ وسلم یدہ الشریفۃ فیہ وذکرہ فی الباب الثانی باعتبار توضؤ الصحابۃ رضی اللہ عنہم اجمعین فتامل وتشکر ولا یشکل ان

مجردا وقال الید فی القدح لا یطلق علیہ الوضوء فی القدح لان الامام البخاری لم یفرق بین الاستعمال لاجل القربۃ وغیرہا کما تقدم قریبا فی کلام الشیخ فی باب استعمال وضوء الناس ولذلک ذکر حدیثہ ابی موسی فی الباب المذکور وفی ہذا الباب الذی نحن بصددہ وہذا واضح وعلی ہذا فلا یشکل بذکر حدیث ابی موسی فی البابین ویدفع بہ ما قال القسطلانی تبعا للکرمانی ان حدیث ابی موسی المذکور فی الباب لا مناسبۃ لہ بالترجمۃ وکذا ما قال السندی اما حدیث ابی موسی فلم یکن ہناک وضوء اصلاً بل ہو استعمال فی اعضاء الوضوء لا علی وجہ التوضی اھ ص٣٢ قولہ عن ابی موسی قال القسطلانی تبعا للکرمانی لا مناسبۃ لہ بالباب وسکت الحافظ ولم یجد العینی مخلصا الا بقولہ ومناسبتہ ظاہرۃ وتقدم الکلام علی ہذہ الروایۃ اجمالا فی کلام اللامع وہامشہ فی ذیل ترجمۃ الباب ص٣٢ قولہ عبد اللہ بن زید الخ مناسبتہ ظاہرۃ لما تقدم قریبا فی باب غسل الرجلین الی الکعبین بلفظ فدعا بتور من ماء فتوضأ لہم وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاکفأ علی یدیہ من التور فغسل یدیہ ثلاثا ثم ادخل یدہ فی التور فتمضمض الحدیث وتقدم ایضا قریبا فی باب مسح الرأس مرۃ

ص٣٢ باب الوضوء من التور بفتح المثناۃ شبہ الطست وقیل ہو الطست وفی حدیث شریک آتی بطست من ذہب فیہ تور من ماء وہو یقتضی المغایرۃ ویحتمل الترادف فان الطست اکبر من التور کذا فی الفتح وتقدم الفرق بین ہذہ الترجمۃ والسابقۃ فی الباب السابق وقد یقال انہ ترجم بہذا الباب لمزید الاہتمام لانہ ورد فی بعض طرق حدیث الباب ان التور کان من صفر کما تقدم فی الباب السابق وقد روی عن ابن عمر انہ کرہ الصفر فی الوضوء والنحاس والرصاص وما اشبہ ذلک فکان المصنف اشار الی الرد علیہ واللہ اعلم ص٣٢ قولہ بقدح رحراح بمہملات الاولی مفتوحۃ بعدہا ساکنۃ ای متسع الفم قال الخطابی الرحراح الاناء الواسع الصحن القریب القعر قلت وہذہ الصفۃ شبیہۃ بالطست وبہذا یظہر مناسبۃ ہذا الحدیث بالترجمۃ قالہ الحافظ

ص٣٢ باب الوضوء بالمد قال الحافظ فی آخر الباب السابق واستدل الشافعی بہذا الحدیث علی رد قول من قال من اصحاب الرای ان الوضوء مقدر بقدر من الماء معین ووجہ الدلالۃ ان الصحابۃ اغترفوا من ذلک القدح من غیر تقدیر لان الماء النابع لم یکن قدرہ معلوما لہم فدل علی عدم التقدیر وبہذا یظہر مناسبۃ تعقیب المصنف ہذا الحدیث بباب الوضوء بالمد اھ ولم یحصل بعد ما افادہ الحافظ لان ما حکی من مسلک اصحاب الرای ان الوضوء مقدر بقدر معین من الماء لیس بصحیح ففی الاوجز قال القاری ثم الاجماع علی انہ لا یشترط قدر معین فی ماء الوضوء والغسل ولکن یسن ان لا ینقص ماء الوضوء عن مد وماء الغسل عن صاع تقریبا انتہی وعدہ صاحب الدر المختار من سنن الغسل نقل ابن عابدین عن الحلیۃ نقل غیر واحد اجماع المسلمین علی ان ما یجزیٔ فی الوضوء والغسل غیر مقدر بمقدار وما فی ظاہر الروایۃ من ان ادنی ما یکفی فی الغسل صاع وفی الوضوء مد للحدیث المتفق علیہ لیس بلازم بل ہو بیان ادنی القدر المسنون قال فی البحر حتی ان من اسبغ بدون ذلک اجزأہ اھ قلت وکذلک فی غیرہا من کتب الحنفیۃ فنسبۃ الخلاف فیہ الی الحنفیۃ لا یصح وفی الاوجز ایضا ان الباجی حکی الاختلاف عن الشیخ ابی اسحق دون ابی حنیفۃ وہو الصواب فان مقدار الماء عندنا من السنن کما تقدم ثم لا یذہب علیک ان مؤدی الاحادیث الواردۃ فی ہذا المعنی کلہا عند الجمہور بیان مقدار الماء لکن فی الاوجز قال الباجی قولہ کان یغتسل من اناء یحتمل معنیین احدہما انہ یغتسل من ہذا الاناء وان استعمل الیسیر من ماۂ او الکثیر منہ فیتناول ذلک اباحۃ الوضوء بذلک الاناء والثانی انہ یستعمل فی غسلہ ملأ ذلک الاناء فقصد بہ الاخبار عن مقدار الماء قلت فیکون الحدیث علی الاحتمال الاول من بیان ظروف الوضوء والغسل لا من باب مقدار الماء لہما لکن لفظ ابی عبید فی کتاب الاموال بروایۃ صفیۃ عن عائشۃ بلفظ یتوضأ بقدر الماء ویغتسل بقدر الصاع یؤید المعنی الثانی وکذلک لفظ مجاہد ان کنت لاغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الجنابۃ بصاع من ماء جمیعا کما فی الاوجز وفیہ ایضا عن ابن العربی انا اذا قلنا انہ یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع فمعناہ بالصاع کیلا لا وزنا لان کیل المد والصاع بالماء اضعافہ بالوزن فتفطن لہذہ الدقیقۃ اھ واختلاف العلماء فی مقدار المد انہ رطلان او رطل وثلث معروف بعد اجماعہم ان الصاع اربعۃ امداد فالمد عند الامام الاعظم رطلان وعند صاحبیہ وبہ قال الائمۃ الثلاثۃ رطل وثلث وبسط الکلام علی الدلائل فی البذل والاوجز

ص٣٢ باب المسح علی الخفین قال القاری اخرہ عن الوضوء تاخیرا للنائب عن المناب اذ المسح ہو اصابۃ الید المبتلۃ بالعضو وشرط مسح الخف ثلاثۃ امور کونہ ساتر القدم مع الکعب وکونہ مشغولاً بالرجل لیمنع سرایۃ الحدث وکونہ مما یمکن متابعۃ المشی المعتاد فیہ فرسخا فاکثر وعن ابن المبارک لیس فی المسح علی الخفین عن الصحابۃ اختلاف فیہ لان کل من روی عنہم انکارہ روی اثباتہ وصرح جمع من الحفاظ بان احادیثہ متواترۃ المعنی وسئل انس بن مالک عن علامات اہل السنۃ فقال ان تحب الشیخین ولا تطعن الختنین وتمسح علی الخفین وروی عن الامام ابی حنیفۃ فی شرائط اہل السنۃ انہ قال ان تفضل الشیخین وتحب الختنین وتمسح علی الخفین وقال ابن عبد البر لا اعلم احدا انکرہ الا مالکا فی روایۃ انکرہا اکثر اصحابہ والروایات الصحیحۃ عنہ مصرحۃ باثباتہ وموطاہ یشہد للمسح فی الحضر والسفر وعلیہا جمیع اصحابہ اھ واثبت الباجی رجوع الامام الی المسح فی السفر والحضر واتفقت الامۃ کلہا علی جوازہ الا شرذمۃ من المبتدعۃ کالخوارج والشیعۃ الی آخر ما فی الاوجز وفیہ قیل انہ من خصائص ہذہ الامۃ

قوله سال عمر عن ذلک وکتب الشیخ فی اللامع ولعله لم یعتمد علی قول سعد او قصد مزید الطمینان اھ وقد ورد فی الروایات ان سعدا امرہ بذلک ففی الموطا لمالک ان ابن عمر قدم الکوفة علی سعد بن ابی وقاص وہو امیرہا فراٰہ عبداللہ بن عمر یمسح علی الخفین فانکر ذلک علیہ فقال لہ سعد سل اباک اذا قدمت علیہ فقدم عبداللہ فنسی ان یسئل عمر عن ذلک حتی قدم سعد فقال اسألت اباک فقال لا فسألہ الحدیث الی آخرما فی ہامش اللامع وفیہ ویشکل علی ہذہ الروایات کلہا ماروی عن ابن عمر من روایات المسح علی الخفین مرفوعاً وبسط فی الجواب عنہ فی الاوجز وحاصلہ ترجیح روایة البخاری او یقال ان روایة الرفع من مراسیل ابن عمر ومراسیل الصحابة معروفة معتبرة اھ واما ما رواہ الطبرانی فی معجمہ الصغیر عن ابی سلمة عن ابن عمر وسعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہما قالا رأینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین فانہ وان کان صریحا فی الرفع وروایة ابن عمر المسح ودافعا لاحتمال الارسال الا انہا روایة منکرة مخالفة لروایة الثقات قال المیمونی سألت احمد عن ہذا الحدیث فقال لیس بصحیح ابن عمر ینکر علی سعد المسح اھ ای فکیف یصح قولہ رأینا فانہ لو رآہ لما انکر علی سعد وقال الحافظ ویحتمل ان یکون ابن عمر انما انکر المسح علی الخفین فی الحضر لا فی السفر اھ قلت ولکن یشکل علیہ ما رواہ الطبرانی فی الکبیر عن حمید الرواسی عن الحسن العصاب عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی المسح علی الخفین للمقیم یوم ولیلة وللمسافر ثلاثة ایام ولیالیہن قال الہیثمی رواہ القطیعی من زیاداتہ علی مسند احمد وابویعلی والبزار والطبرانی فی الکبیر والاوسط ورجال البزار وابی یعلی ثقات وہذا الحدیث لایرد علی ما اخترت من انہ یحتمل ان یکون سمعہ من غیرہ واللہ تعالی اعلم

قولہ یمسح علی عمامتہ وبسط الکلام علیہ فی الاوجز وفیہ قال الجمہور منہم الائمة الثلاثة ان مسح العمامة لایجزئ حتی یمسح الشعر بالماء ردا باحمد لبعض الآثار الا الامام احمد وداؤد وغیرہما مع الخلاف بینہم فی التوقیت والشرائط وقال الامام محمد فی موطاہ بلغنا ان المسح علی العمامة کان فترک ولم یتعرض لہ الشیخ فی اللامع ہہنا لانہ قد اجمل الکلام علی ذلک فی الکوکب الدر المنضود علی سنن ابی داؤد

باب اذا ادخل رجلیہ الخ قال شیخ المشائخ فی التراجم ای باب شرط المسح علی الخفین ان یکون ادخل رجلیہ وہما طاہرتان وکتب الشیخ فی اللامع قولہ ادخلتہما طاہرتین فعلم ان اللبس طاہرا عن الحدث کاف فی جواز المسح ولایشترط لجواز المسح کمال الطہارة وقت اللبس اھ وفی ہامشہ اشار الشیخ بذلک الی جزئیة خلافیة بین العلماء وہی ان رجلاً مثلاً عکس الترتیب فغسل رجلیہ اولا ولبسہما ثم اتم الوضوء فقالت الائمة الثلاثة انہ لایجوز لہ المسح وقالت الحنفیة یجوز لہ المسح اھ مختصر قلت وظاہر تبویب الامام البخاری یوافق الحنفیة کما تری

باب من لم یتوضأ من لحم الشاة الخ قال شیخ المشائخ فی تراجمہ الحدیث الذی اخرجہ المؤلف فی ہذا الباب لایدل الا علی عدم التوضی بعد اکل لحم الشاة ولم یعقد الباب لاجل ہذا الحدیث بباب عدم التوضی مماسة النار کما فعلہ مالک وغیرہ من المحدثین لانہ لایدخل فیہ عدم التوضی بعد اکل لحم الابل والحدیث لایدل علی ذلک بل الثابت بالحدیث الآخر من جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر بالوضوء بعد اکل لحوم الابل والحکمة فی ابقاء لزوم التوضی بعد اکل لحم الابل زمانا ثم نسخہ ان اہل المدینة کانوا قد اخذوا من الیہود حرمة الابل وکانوا علیہ وکانت طباعہم اعتادت بہا فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باکل لحومہا وابقی حکم الوضوء بعد اکلہا الی زمان استیناسا بہم ودفعا للوحشة عنہم حتی یقبلوا الاحکام بالتدریج اھ قال الحافظ لیس فی حدیث الباب ذکر السویق الا انہ من باب الاولی لانہ اذا لم یتوضأ من اللحم مع دسومتہ فعدمہ من السویق اولی ولعلہ اشار بذلک الی حدیث الباب الذی بعدہ اھ والظاہر عندی ان الباب الآتی جزء من ہذا فلا یشکل بذکر الکتف فیہ کما سیأتی ثم ہہنا مسئلتان خلافیتان شہیرتان الاولی مسئلة الوضوء مما مست النار وکان الخلاف فیہا فی السلف من الصحابة والتابعین معروفا ثم استقر الاجماع علی ان لا وضوء مما مست النار والخلاف فیہ شاذ والمسئلة الثانیة الوضوء من لحم الابل قال احمد بالوضوء منہ خلافا للائمة الثلاثة قال الحافظ نص المصنف علی لحم الشاة لیندرج ما ہو مثلہا وما دونہا بالاولی واما فوقہا فلعلہ یشیر الی استثناء لحوم الابل لان من خصہ من عموم الجواز علّلہ بشدة دسومتہ فلہذا لم یقیدہ بکونہ مطبوخا وہو قول احمد اھ مختصرا

باب من مضمض من السویق الخ قال شیخ المشائخ فی التراجم ہذا الباب من قبیل الباب فی الباب لانہ یشتمل علی ما عقد لہ الباب السابق مع فائدة اخری وہہنا کذلک لانہ ثبت بہذا الباب عدم التوضی من اکل السویق الذی عقد لہ الباب السابق واستحباب المضمضة الذی علم منہ فائدة اخری وہو محل الوضوء الوارد فی السویق وسائر ما مست النار علی غسل الفم والیدین فاحفظ ہذا التقریر فانہ ینفعک فی مواضع من البخاری واکثر الشراح فی امثال ہذا المقام قد خبطوا کثیرا اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ مضمض ومضمضنا وقد مر غیر مرة ما یدلک علی ان زیادة الباب ہہنا لتضمن الروایة مسئلة مستقلة فلا ینافی ذکر لحم کتف الشاة فی ہذا الباب تناسب الابواب لانہ متعلق بالترجمة السابقة اھ وفی ہامشہ حاصل ما افادہ الشیخ ان ہذا الباب من قبیل باب فی باب وہذا الاصل معروف مطرد فی اصول التراجم کما تقدم فی الاصل السادس وعلی ہذا یندفع ما یشکل علی الباب السابق انہ رضی اللہ عنہ ترجم بالسویق ولم یأت لہ بحدیث ویندفع ایضا ما یشکل من ذکر حدیث میمونة فی ہذا الباب ولیس فیہ ذکر السویق وبذلک جزم شیخ المشائخ فی التراجم کما تقدم وقال السندی باب من مضمض من السویق ای وغیرہ کاللحم واشار بالاقتصار علی ذکر السویق الی ان حکم اللحم ونحوہ من الماکولات فی المضمضة یعلم من حکم السویق بالاولی ولذلک ذکر حدیث اللحم فی الباب تنبیہا علی ان المضمضة وان ترک ذکرہا فی حدیث اللحم لکنہا معتبرة حکما بدلالة حکم السویق بالاولی اھ وقال الحافظ ولیس فی حدیث میمونة ذکر المضمضة التی ترجم بہا فقیل اشار بذلک الی انہا غیر واجبة بدلیل ترکہا فی ہذا الحدیث مع ان الماکول دسم یحتاج الی المضمضة منہ فترکہا لبیان الجواز وافاد الکرمانی ان فی نسخة الفربری التی بخطہ تقدیم حدیث میمونة ہذا الی الباب الذی قبلہ فعلی ہذا ہو من تصرف النساخ اھ

باب ہل یمضمض من اللبن لعل الامام البخاری اشار بلفظ ہل الی ما رواہ ابوداؤد باسناد حسن عن انس ان علیہ الصلوة والسلام شرب لبنا فلم یمضمض او یقال ان المصنف رض اشار بلفظ ہل الی ان قولہ علیہ الصلوة والسلام ان لہ دسومة یشیر الی ان المضمضة للدسومة لا لمجرد شرب اللبن فان شرب احد لبنا لیس فیہ دسومة کما ہو المعروف فی ہذا الزمان من اللبن الذی یقال لہ سپریٹا لا یمضمض منہ وہو اللبن الذی اخرج منہ الزبد وقد تقدم البسط فی الاصل الثانی والثلثین من الاصول المتقدمة علی الابواب المترجمة بلفظ ہل قولہ وقتیبة قال الحافظ ہذا احد الاحادیث التی اخرجہا الائمة الستة غیر ابن ماجة عن شیخ واحد وہو قتیبة وقد اخرج ابن ماجة ہذا الحدیث بلفظ الامر مضمضوا من اللبن والدلیل علی ان الامر للاستحباب حدیث انس رض باسناد حسن عند ابی داؤد انہ علیہ الصلوة والسلام شرب لبنا فلم یتمضمض واغرب ابن شاہین فجعل حدیث انس ناسخا لحدیث ابن عباس ولم یقل احد بالوجوب حتی یقال بالنسخ اھ قلت والشراح عامة نقلوا استحباب المضمضة من اللبن ونقلوا علیہ الاجماع ومایظہر لہذا العبد الضعیف ان فی المسئلة ثلاثة مذاہب للسلف کما بسطت فی ہامش الکوکب الاول الوجوب کما قال بہ بعض السلف مستدلین باحادیث الامر وروی عن ابی سعید لاوضوء الا من اللبن لانہ یخرج من بین فرث ودم وعن ابی ہریرة نحوہ والثانی الاستحباب وہو مذہب الجمہور والثالث ترک الاستحباب والیہ اشار ابن ابی شیبة فی تبویبہ بلفظ من کان لایتوضأ ولا یمضمض واخرج فیہ عن طلحة سألت ابا عبدالرحمن عن الوضوء من اللبن قال من شراب سائغ للشاربین اھ ما فی ہامش الکوکب مختصرا

باب الوضوء من النوم الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع ودلالة الروایتین علی ہذا المعنی واضحة وذلک انہ لما لم یعلم بما یخرج منہ فیہ وقت النعسة فاولی ان لایعلم بالخارج منہ استہ اذا نام ورقد فان الغفلة فی النوم ازید منہا فی النعسة اھ وفی ہامشہ ظاہر السیاق ان الامام البخاری ترجم مسئلتین اولاہما اثبات الوضوء بالنوم والثانیة عدم الوضوء بالنعسة والروایة بظاہرہا تدل علی واحدة منہما وظاہر کلام الشیخ انہ جعل الترجمة مسئلة واحدة وہی الاولی واثباتہا بما قررہ ظاہر وہو عدم الادراک بخروج الریح وہو الموجب للوضوء فی النوم وظاہر کلام شیخ المشائخ فی التراجم انہ ایضا جعل الترجمة مسئلة واحدة لکنہا ہی الثانیة اذ قال استدل المؤلف بظاہر الحدیث فانہ صلی اللہ علیہ وسلم لما علل قولہ فلیرقد بقولہ فان احدکم الخ مع قرب التعلیلات بصیر درتہ محدثا الی الذہن علم ان الحدث لایتحقق بالنعسة والا لما ترک التعلیل الذی ہو اقرب ذاہبا الی ما علل بہ وامثال ہذہ الاستدلالات للمؤلف کثیرة فاحفظ فانہ ینفعک اھ وہذا ہو الاصل السادس والثلاثون من اصول التراجم وحکی الکرمانی عن ابن بطال فی اثبات الترجمة انہ لما اوجب علیہ الصلوة والسلام قطع الصلوة لغلبة النوم دل انہ اذا کان النعاس اقل من ذلک ولم یغلب علیہ انہ معفو ولا وضوء فیہ قال الکرمانی واقول سماہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم مصلیا حالة النعاس فعلم ان النعاس لیس بحدث وقال ذکر صلی اللہ علیہ وسلم العلة الموجبة للقطع ان یخلط الاستغفار بالسب فصار بمنزلة من لایعلم ما یقول من سکر الخمر الذی نہی عن مقاربة الصلوة فیہا ومن کان کذلک لاتجوز صلوتہ اھ مختصراً قال الحافظ وحملہ المہلب علی ظاہرہ فقال انما امر بقطع الصلوة لغلبة النوم علیہ فدل علی انہ اذا کان النعاس اقل من ذلک عفی عنہ اھ وعلی ہذا یثبت الجزآن من الترجمة واثبتہما السندی ایضا لکن بطریق آخر قریب مما افادہ شیخ المشائخ اذ قال کان المصنف استدل بالحدیث علی ان النعاس لاینقض الوضوء اذ لو کان ناقضا لما منع الشارع عن الصلوة خشیة السب بل وجب ان یذکر انہ لاتصح صلوتہ مع النعاس لانتقاض الوضوء فاذا لم ینتقض بہ تعین ان یکون الانتقاض بالنوم اذ لا مساغ للقول بعدم الانتقاض اصلا اھ وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی رحمہ اللہ تعالی قولہ الوضوء من النوم ولم یورد لہذا حدیثا لشہرتہ فاکتفی فیہ بالشہرة وجاز ان یکون المراد باب حکم الوضوء من النوم ای نوم المصلی ونوم المصلی کالنعاس فی عدم استرخاء المفاصل فلما لم یکن النعاس ناقضا کما ثبت بالحدیث لم یکن نوم المصلی ایضاً ناقضا بالقیاس علیہ اھ وہو دقیق جداً وعلی ہذا یکون الترجمة جزءً واحداً وہو نوم المصلی خاصة ویکون ذکر النعسة کالدلیل لہ ویکون رأی الامام البخاری موافقا لما یأتی من مذہب الحنفیة ان النوم علی ہیئة الصلوة لیس بناقض ثم قال الحافظ ظاہر کلام البخاری ان النعاس یسمی نوماً والمشہور التفرقة بینہما وان من قرت حواسہ بحیث یسمع کلام جلیسہ ولایفہم معناہ فہو ناعس وان زاد علی ذلک فہو نائم قولہ واذا خفقة

بفتح المعجمة واسکان الفاء قال ابن التین ہی النعسة وانما کرر لاختلاف اللفظ کذا قال والظاہر انہ من الخاص بعد العام قال اہل اللغة خفق راسہ اذا حرکہا وہو ناعس اھ ولذا قال شیخ الاسلام فی شرحہ الخفقة منتہی النعاس اھ مافی ہامش اللامع وبسط فیہ بعد ذلک اختلاف الائمة فی نقض النوم

ص۳۴ باب الوضوء من غیر حدث کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع انہ یستحب ولا یجب فدلت اولی الروایتین علی جزئین والثانیة علی ثانیہما اھ یعنی ثبت ندب التجدید بفعلہ علیہ الصلوة والسلام وجواز عدمہ بتقریرہ علیہ السلام والظاہر عندی ان المصنف اراد بذلک الرد علی من قال بایجاب الوضوء لکل صلوة قال الحافظ بعد ما حکی عن الجمہور نسخ الوجوب لکل صلوة وذہب الی استمرار الوجوب قوم کما جزم بہ الطحاوی ونقلہ ابن عبد البر عن عکرمة وابن سیرین وغیرہما واستبعدہ النووی وجنح الی تاویل ذلک ان ثبت عنہ وجزم بان الاجماع استقر علی عدم الوجوب اھ مختصراً من ہامش اللامع

ص۳۴ باب من الکبائر الخ لعل غرض المصنف التنبیہ علی ان عدم الاستتار من الکبائر ردا علی من قال کابن بطال ان العذاب قد یکون علی الصغائر ایضا کما ذکر قولہ الحافظ وذکر مستدلہ والتعقب علیہ ص۳۴ قولہ عن مجاہد عن ابن عباس الخ وہذا الحدیث من منتقدات الدارقطنی قال القسطلانی وانتقد الدارقطنی علی المؤلف اسقاط طاؤس من السند الاول وقال الترمذی بعد ان اخرجہ رواہ منصور عن مجاہد عن ابن عباس وحدیث الاعمش اصح یعنی المتضمن للزیادة قال الحافظ اخراج البخاری الحدیث علی الطریقین یقتضی صحتہما عندہ فیحمل علی ان مجاہداً سمعہ من طاؤس عن ابن عباس ثم سمعہ من ابن عباس بلا واسطة او العکس ویؤیدہ ان فی سیاقہ عن طاؤس زیادة علی ما فی روایتہ عن ابن عباس وصرح ابن حبان بصحة الطریقین معاً اھ

ص۳۵ باب ما جاء فی غسل البول قال ابن بطال اراد المصنف ان المراد فی الحدیث من البول بول الناس لا بول سائر الحیوان فلا حجة فیہ لمن استدل بہ علی العموم وکانہ اراد الرد علی الخطابی اذ قال فیہ دلیل علی نجاسة الابوال کلہا ومحصل الرد ان العموم فی روایة البول مخصوص بولہ لروایة اخری کذا فی الفتح وافاد شیخ المشائخ فی التراجم ان مذہب البخاری فی ذلک مثل الشافعی من نجاسة بول الانسان دون ما یؤکل لحمہ اھ قلت لیس ہذا مذہب الشافعی بل ہو وجہ لبعض الشافعیة نعم ہو مذہب مالک وروایة لاحمد واخری لہ نجس وہو مذہب الشافعیة والحنفیة وفی النور الساری ولم یذکر سوی بول الناس ہذا من فقہ المصنف لما ان فیہ ضمیراً یرجع الی صاحب القبر وغرضہ منہ التنبیہ علی ان بول الناس لا بدان یغسل ولیس الکلام فی الابوال الباقیة وان فیہا اختلافا کثیرا اھ

قولہ اذا تبرز لحاجتہ الخ قال شیخ المشائخ فی التراجم التبرز وان کان فی متفاہم العرف یحمل علی الغائط لکن الصحابی لما حکی فعلہ وہو الذہاب الی الفضاء والذہاب الیہ قد یکون للبول ایضا فبالنظر الی ہذا العموم استدل البخاری بالحدیث علی ثبوت الغسل من البول ومثل ہذا الاستدلال کثیر شائع عند المؤلف اھ قلت ہذا ہو الاصل الخمسون من اصول التراجم المتقدمة فی الجزء الاول من ہذہ التراجم ویمکن عندی ان یقال ان البول لازم للبراز عادة وفیہ قصة معروفة لاستاذ الاساتذة ملا جیونؒ مؤلف نور الانوار

ص۳۵ باب (بلا ترجمة) وفی تراجم شیخ المشائخ لیس ہذا الباب فی کثیر من النسخ والصحیح عدمہ وکتب الشیخ فی اللامع ولعل زاد لفظ الباب ہہنا نظراً الی اطلاق البول ہہنا فیعم کل بول وتقییدہ بالانسان فی الاول ثم لا یتوہم ان النہی انما ہو مختص ببول نفسہ فلا ضیر فی بول غیرہ ولو انسانا لان الحکم فی مثل ہذا لا یتفاوت بین رجل ورجل اھ وفی ہامشہ حاصل ما افادہ الشیخ انہ لما کان فی بعض طرق الحدیث لفظ البول مطلقا بدون التقیید ببولہ نبہ علیہ بلفظ الباب اشارة الی مستدل من قال بالتحرز عن الابوال کلہا وکذا حکی مولانا حسین علی فی تقریرہ اذ قال ولعلہ ادخل لفظ الباب اشارة الی انہ ذکر فی ہذا الحدیث لفظ البول بلا ضمیر نفسہ اھ وبسط فی ہامش اللامع اقوال الشراح مبسوطا فی آخرہ وقد عرفت مما سبق ان الشراح والمشائخ کلہم اختلفوا فی توجیہ الغرض فی ہذا الباب علی اقوال عدیدة منہا رای شیخ المشائخ ان الباب ہہنا لا یصح ومنہا رای القطب الگنگوہی انہ للتنبیہ علی عموم البول ومنہا رای شیخ الہند انہ للتنبیہ علی کون البول موجبا لعذاب القبر قلت ولذا رقم الشیخ علیہ فی المجلد الرابع فی آخر تراجمہ نقطة واحدة کما عرفت فی الجزء الاول من ہذہ التراجم وہو عندہ علامة تشحیذ الاذہان ومنہا رای الحافظ انہ للتنبیہ علی وجوب غسل ما انتشر من البول علی المحل ومنہا رای العلامة العینی انہ للتنبیہ علی الاختلاف فی السند ومنہا رای الکرمانی انہ للتنبیہ علی وجوب غسل البول والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف انہ للتنبیہ علی وجوب الاستنجاء ای الاستبراء والاستجمار للبول الی آخر ما فی الہامش

ص۳۵ باب ترک النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما کان اوامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بتنظیف المساجد وتطییبہا وتطہیرہا تقتضی ان تصان عن النجاسات وان وقعت منعت ما امکن ومقتضاہا ان البائل یمنع عنہ علی الفور لئلا یکثر النجاسة ترجم المصنف لحدیث الباب تنبیہا علی ان المفسدة اذا تزید بالمنع لا تمنع فان البول لا یمتنع غالبا بعد الشروع ولو امتنع تفرز وان ہرب بالزجر تفشو النجاسة علی بقع المسجد وفی تراجم شیخ المشائخ غرض الباب انہ اذا اقبل امران متعارضان فی کلیہما مفسدة اختیر اہونہما وکان الاہون

ہہنا ترکہ حتی یفرغ لان تنجس المسجد امر قد فرغ عنہ فلا یفید النہی طائلا الا اضراراً وہلاکا ایاہ اھ مختصراً وکتب الشیخ فی اللامع لما کان التشدید فی امر البول یقتضی ان یشدد فی مثل ما فعلہ الاعرابی ومنع لما للاشارة ان من المفاسد ما ہی مختارة خوفا من اکثر منہا ومن اشد منہا فلو قطعوا علی الاعرابی بولہ لربما ادی الی تنجیس سائر المسجد وتنجیس ثیاب نفسہ اوکان ذلک مورثا لہ مرضاً اھ

ص۳۵ باب صب الماء علی البول فی المسجد لعل المصنف اشار الی مسئلة خلافیة وہی ان الارض تطہر بصب الماء کما علیہ الجمہور او یشترط لہ الحفر ایضا کما نقلوہ عن الحنفیة وان لم یصح النقل عنہم نعم ہذا قول المروزی اذ قال لا تطہر الارض الا بان تحفر او یجعل علی ظاہرہا تراب فتصیر النجاسة باطنة کما فی الاوجز او تطہر بالجفاف ایضا کما ہو مذہب الحنفیة واحد اقوال الثلاثة مع الحنفیة ولا یبعد ان یقال ان الغرض دفع ما یتوہم من صب الماء الزیادة فی تنجیس المسجد وفی ہامش اللامع لم یتعرض لہ الشیخ ہہنا کدابہ فی ہذا التقریر انہ لا یتعرض غالبا عما تقدم الکلام علیہ فانہ رحمہ اللہ قد قرر علی ذلک فی تقریر الترمذی المعروف بالکوکب الدری ثم اجمل الکلام مرة ثانیة فی تقریر ابی داؤد المعروف بالدر المنضود ولفظہ قولہ صبوہ علیہ سجلاً من ماء وذلک لازالة النتن ودفع الوسواس وان کانت تطہر بالیبس ایضا ولان الماء حین جری ذہب بالنجاسة عن ہذا الموضع فتطہر للصلوة والتیمم وبالیبس لم تطہر الا للصلوة غیر التیمم ولم یتعرض الشیخ ایضا بباب بول الصبیان فی اللامع لتقدم الکلام علیہ

ص۳۵ باب یہریق الماء علی البول لیس ہذا الباب فی النسخ الہندیة ولا فی اکثر النسخ المصریة او ہو موجود فی نسخة القسطلانی وقال سقط الباب والترجمة فی روایة الاصیلی والہروی وابن عساکر وقال السندی ہذا الباب ساقط عند کثیر وسقوطہ ہو الوجہ واللہ اعلم اھ ولا یبعد عندی ان یکون الغرض ان الحکم لا یختص بالمسجد قال الحافظ ویستدل بہ ایضا علی عدم اشتراط نضوب الماء لانہ لو اشترط لتوقفت طہارة الارض علی الجفاف وکذا لا یشترط عصر الثوب اذ لا فارق قال الموفق فی المغنی بعد ان حکی الخلاف الاولی الحکم بالطہارة مطلقا لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یشترط فی الصب علی بول الاعرابی شیئاً اھ وقال ابن عابدین ولو ارید تطہیرہا (ای الارض) عاجلا یصب علیہا الماء ثلاث مرات وتجفف فی کل مرة بخرقة طاہرة وکذا لو صب علیہا الماء بکثرة حتی لا یظہر اثر النجاسة کذا فی شرح المنیة والفتح وفی الہدایة ثم لا بد من العصر فی کل مرة فی ظاہر الروایة لانہ ہو المستخرج اھ قلت ولا یخفی ان حدیث الباب لیس بوارد علی الحنفیة بل ہو مؤید لہم اذ قالوا بالطہارة اذا صب الماء بکثرة کما تقدم فی کلام ابن عابدین واما اشتراط العصر وغیرہ فقال فی الدر المختار وہذا کلہ ای الغسل والعصر ثلاثا فیما ینعصر وتثلیث الجفاف فی غیرہ اذا غسل فی اجانة اما لو غسل فی غدیر او صب علیہ ماء کثیر او جری علیہ الماء طہر بلا شرط عصر وتجفیف وتکرار غمس ہو المختار اھ بزیادة من ابن عابدین

ص۳۵ باب بول الصبیان قال شیخ المشائخ فی التراجم غرضہ ان التطہیر من بول الصبیان یحصل باتباع الماء ونضحہ ولا حاجة الی الغسل کما ہو مذہب الشافعی اھ قال الحافظ وہل یلتحق بہ بول الصبایا ام لا وفی الفرق احادیث لیست علی شرط المصنف اھ قلت الخلاف فیہ مشہور والاصح من الاقوال الثلاثة للشافعیة التفریق وبہ قال احمد والثانی النضح فیہما والثالث الغسل فیہما وہما شاذان وبالثالث قلنا ومالک ولم یقل احد من الائمة الاربعة بطہارة البول خلافا لداؤد والظاہری ثم التفریق لعفونة بولہا اولسعة مخرجہا او خفف فی الصبی لکثرة حبہ والحرج یجلب التیسیر والعینی جعل الثالث اقوی قولہ بصبی واختلف فی اسم ہذا الصبی قال الحافظ والذی یظہر لی انہ ابن ام قیس ویحتمل انہ الحسن او الحسین لما ورد فی الروایات من بولہما وقال العینی واظہر الاقوال عندی انہ عبد اللہ بن الزبیر اھ وقیل سلیمان بن ہاشم او ابن ہشام وہؤلاء کلہم بالوا فی حجر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد نظمہم بعضہم سے قد بال فی حجر النبی اطفال حسن حسین ابن الزبیر بالوا ۔ وکذا سلیمان بن ہشام نجل وابن ام قیس جاء فی الختام اھ ملخص من الاوجز

ص۳۵ باب البول قائما وقاعدا کتب شیخ المشائخ فی التراجم ای ہو جائز اثبت بالحدیث الاول والثانی بالطریق الاولی وہکذا قررہ الشراح وعندی ان غرض المؤلف من عقد الباب لیس الا اثبات جواز البول قائما فکانہ قال یجوز البول قائما ایضا ولا ینحصر جوازہ فی القعود فقط قلت ما قالتہ الشراح ہو الاصل التاسع عشر المتقدم فی الجزء الاول من اصول التراجم وفی ہامش اللامع قال ابن بطال ووجہ الکرمانی ان دلالة الحدیث علی القعود بطریق الاولی وقال الحافظ یحتمل ان یکون اشار بذلک الی حدیث عبد الرحمن بن حسنة الذی اخرجہ النسائی وغیرہ فان فیہ بال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جالسا فقلنا انظروا الیہ یبول کما تبول المرأة الی آخر ما بسطہ الحافظ وہذا ایضا اصل مطرد عند الحافظ کما تقدم فی الاصل الثامن والثلثین من الاصول المتقدمة وتعقب العینی علی کلام ابن بطال والحافظ معاً ثم قال والاحسن ان یقال لم یذکر القعود لشہرتہ وعمل الناس علیہ او اشارة الی انہ لم یجد علی شرطہ اھ ولا یدخل ہذا فی الاصل التاسع والثلاثین لان جواز البول قاعدا متفق علیہ والاوجہ عندی ان الامام البخاری مال فی ذلک الی مسلک من اباحہ مطلقا کسعید بن المسیب وعروة بن الزبیر وقال مالک ان کان فی مکان لا یتطایر منہ شیء فلا باس بہ والا فمکروہ ومذہب الحنابلة کما فی المغنی یستحب ان یبول قاعدا لئلا یترشش وفی نیل المآرب ولا یکرہ البول قائما ولو لغیر حاجة بشرطین الاول ان یامن تلویثا والثانی ان یامن ناظراً وقال عامة العلماء انہ مکروہ کراہة تنزیہ الا لعذر وہو مذہب الحنفیة فلما کان مختلفا فیہ اثبت جوازہ ولم یذکر للقعود دلیلا لکونہ متفقا علیہ وزاد لفظ القعود فی الترجمة لئلا یوہم افضلیتہ فانہ

لم ترجم بالبول قائما ذكر فيه حديث الباب اوہم استحبابه لكونه فعله صلى الله عليه وسلم اه ملخصا من هامش اللامع بزيادة من الاوجز

صـ٣٥ **باب البول عند صاحبه** الخ وفي تراجم شيخ المشائخ الغرض من عقد الباب ان مانقل عنه صلى الله عليه وسلم انه كان اذا تبرز ابعد في المذهب مخصوص بالغائط لانكشاف العورة من كلا الجانبين واما عند البول فيجوز ان يكون مستترا بالحائط وصاحبه خلفه اه قال الحافظ كان المعروف من عادته التباعد وخالف عادته الشريفة فقيل لعله اطال المجلس حتى احتاج الى البول فلو ابعد لتضرر واستدنى حذيفة ليستره من خلفه من رؤية من لعله يمر به وكان قدامه مستورا بالحائط او لعله فعله لبيان الجواز ثم هو في البول وهو اخف من الغائط لاحتياجه الى زيادة التكشف ولما يقترن به من الرائحة اه

صـ٣٦ **باب البول عند سباطة قوم** بضم المهملة بعدها موحدة هي المزبلة والكناسة تكون بفناء الدور وتكون في الغالب سهلة لايرتد فيها البول على البائل كذا في الفتح ولعل المصنف اشار بذلك الى ما ذكره الحافظ بحثا ان اضافتها الى القوم اضافة اختصاص لا ملك لانها لاتخلو عن النجاسة وبهذا يندفع ايراد من استشكله لكون البول يوهي الجدار ففيه اضرار اونقول انما بال فوق السباطة لا في اصل الجدار وهو صريح رواية ابي عوانة في صحيحه وقيل يحتمل انه عليه الصلوة والسلام علم اذنهم بذلك بالتصريح او بغيره اولكون ذلك مما يتسامح الناس به او لعلمه بايثارهم اياه بذلك اولكونه يجوز له التصرف في مال امته لانه اولى بالمؤمنين من انفسهم وهذا وان كان صحيح المعنى لكن لم يعهد ذلك من سيرته ومكارم اخلاقه صلى الله عليه وسلم اه ملخصا من الفتح وفي تراجم شيخ المشائخ قصد المؤلف اثبات ان البول على سباطة قوم غير محتاج الى الاستيذان منهم لان سباطة القوم غالبا يكون محلا للانجاس فلا ضرر لهم بذلك اه

صـ٣٦ **باب غسل الدم** سكت الشراح عن غرض المؤلف ولايبعد عندي ان يكون غرضه التنبيه على انه لابد للدم من غسله فهو متعين فيه وان كان الوارد فيه ايضا الفاظ النضح والرش وغيرهما فلعل المصنف ذكره فيما بين روايتي النضح والفرك تنبيها على انهما لايكفيان فيه والاوجه ان تكون الترجمة شارحة لحديث النضح الوارد فيه وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انهم وان اختلفوا في نقض الوضوء بخروجه الا انهم متفقون على نجاسته ثم الرواية الاولى لغسل الثوب والثانية لغسل البدن اه وفي هامشه وهو كذلك الا انهم اختلفوا في مقدار ما يعفى من الدم وبسط فيه اختلافهم في ذلك وفيه ايضا لايذهب عليك ان الامام البخاري ترجم بمعنى ذلك ثلاثة ابواب الاول هذا والثاني سيأتي في كتاب الحيض من باب غسل دم الحيض والثالث ماتيه ايضا باب غسل المحيض فلابد من تفريق الاغراض في الثلاثة الى آخر ما بسط في هامش اللامع

صـ٣٦ **باب غسل المني وفركه** الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع اما الجزء الاول من اجزاء الترجمة فثابت من لفظ الروايتين معا واما الثالث فبلفظ الجنابة وهو مطلق يعم جنابة الرجل والمرأة واما الثاني منها فثابت قياسا لان الصلوة لما جازت في الثوب لياقي فيه اثر المني تجوز ايضا في الثوب الذي فرك منه المني ولم يغسل وذلك لحصول المقصود فيهما وهو تقليل النجاسة فان المني لما فيه من كثرة الابتلاء لم يعزم ازالته بالكلية بل عفي قليله وان كان نجسا وعلى هذا فلا يفوت شئ من اجزاء الترجمة الثلاثة اه وفي هامشه ذكر الامام البخاري في الترجمة ثلاثة اجزاء والاول منها ثابت بلا مرية بخلاف الاخيرين واجاد الشيخ في اثباتها كلها فلله دره واما الشراح فاختلفوا فيها كما سترى اما الجزء الثاني وهو الفرك فقال الكرماني ان قلت الحديث لايدل على الفرك قلت علم منه عدم الاكتفاء بالفرك والمراد بالباب باب حكم المني غسلا وفركا في ان ايهما ثبت في الحديث وما الوجب منهما اه قلت هذا هو الاصل التاسع والثلثون من اصول التراجم وقال الحافظ لم يخرج البخاري حديث الفرك بل اكتفى بالاشارة اليه في الترجمة على عادته لانه ورد في حديث عائشة ثم ذكر الروايات عنها في الفرك المروية في غير البخاري وهذا هو الاصل الثامن والثلثون من اصول التراجم والعلامة العيني تعقب على كلام الحافظ حسب عادته اشد التعقب وقال قوله اكتفى بالاشارة الخ كلام واه الى آخر ما قاله ولم يأت بتوجيه لاثبات الترجمة بل مال الى انه لايثبت منها الا الجزء الاول فقط وانت خبير بان توجيه الشيخ يعني اثباته بالقياس اجود من هذا كله ولايبعد ايضا ان يقال ان اضافة الفرك في الترجمة تنبيه على ان الوارد في الروايات من الغسل ليس للاحتراز كما تقدم في الاصل الرابع والثلثين من اصول التراجم واما الجزء الثالث وهو غسل ما يصيب من المرأة فلا يثبت ايضا عند العيني وقال الكرماني علم من الحديث غسل رطوبة الفرج ايضا اذ لاشك من اختلاط المني بها عند الجماع او انه ترجم بما جاء في هذا الباب واكتفى في ايراد الحديث ببعضه وكثيرا يفعل مثل ذلك او كان في قصده ان يضيف اليه ما يتعلق به ولم يتفق له اه وقال الحافظ في هذه المسئلة حديث صريح ذكره المصنف في آخر كتاب الغسل من حديث عثمان ولم يذكره ههنا كانه استنبطه من حديث الباب بان المني الحاصل في الثوب لايخلو غالبا من مخالطة ماء المرأة ورطوبتها اه ومايظهر لهذا العبد الضعيف ان المراد في هذه الترجمة بقوله غسل مايصيب من المرأة غير المراد من الترجمة الآتية في آخر الغسل باب غسل مايصيب من فرج المرأة كما يدل عليه فرق الفاظ الترجمتين فالمراد ههنا بيان الغسل من مني المرأة وهناك غسل مايصيب من رطوبة الفرج وعلى هذا لايرد على المصنف ان الترجمة مكررة وهو الظاهر عندي من كلام الشيخ اذ قال واما الثالث فبلفظ الجنابة وهو يعم جنابة الرجل والمرأة وعلى هذا فاثباتها بالحديث واضح بلفظ الجنابة والمني ويدل عليه ايضا ان الامام البخاري ذكر في هذا الباب روايات المني وذكر في الباب الآتي روايات الاكسال فلا مني فيها فليس فيها الا رطوبة الفرج ثم لايذهب عليك انهم اختلفوا في طهارة المني ونجاسته وحاصله انه نجس عند الحنفية قولا واحدا

لكن يعفى قليله ويكفي فرك يابسه وكذلك هو نجس عند مالك ولابد من غسله رطبا ويابسا وعن احمد الشافعي ثلاث روايات المشهور منها انه طاهر اه مختصرا

صـ٣٦ **باب اذا غسل الجنابة اوغيرها** لم يذكر الغير صريحا بل الحقه به قياسا او اشارالى مارواه ابوداؤد وغيره ان خولة رض قالت ليس لي الا ثوب واحد الحديث وفيه يكفيك الماء ولايضرك اثره و يحتمل ان يكون زيادة اوغيرها من الاصل الرابع والثلاثين فلايحتاج لاثباتها الى دليل اه من هامش اللامع

صـ٣٦ **باب ابوال الابل** الخ وتقدم قريبا في باب غسل البول اختلاف الائمة في ابوال مايؤكل لحمه وظاهر تبويب المصنف انه مال الى طهارتها موافقا لمذهب الامام مالك خلافا للحنفية والشافعية والجمهور اه من هامش اللامع قوله والسرقين الخ بكسر المهملة واسكان الراء وحكى فيه فتح اوله وكتب الشيخ في اللامع ولايمكن خلوه من البول على ان الدابة اذا بالت في محل فان رشاش بوله ينتضح على جوانب هذا المحل واطرافه فلاريب في كون بعض منه تحت قدمي ابي موسى والجواب انه لم يصرح بصلوته ثم على غير شئ وهو المراد وانما كان صلى على شئ طاهر وبذلك يصح قوله ههنا وثم سواء فان السرقين متفق على نجاسته فافهم اه وفي هامشه دفع الشيخ بقوله ولايمكن خلوه من البول الخ مايرد على المصنف ان الترجمة في الابوال والاثر في السرقين والاوجه عندي في الجواب انهم لم يفرقوا بين الابوال والارواث في النجاسة فيصح الاستدلال باحدهما على الآخر وما اجاب الشيخ قدس سره بقوله انه لم يصرح بصلوته على غير شئ بذلك اجاب عامة الشراح والاوجه عندي في الجواب ان الظاهر ان اباموسى صلى في موضع كان السرقين قريبا منه وعليه كان الاشكال لقرب السرقين ويدل على ذلك لفظ الثوري في جامعه على مكان فيه سرقين واوضح منه في الدلالة لفظ البخاري والسرقين والبرية الى جنبه الى آخر ما بسط في هامش اللامع قوله في مرابض الغنم كتب الشيخ قدس سره في اللامع هذا لايقوم حجة ايضا فان المدعى يثبت لو اثبتوا انه كان يصلي فيها على غير شئ مع انا نقول ان الارض تطهر باليبس والجفاف ولايقبل العقل ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم يصلي عليها وهي مبلولة بابوالها مع ان الذي يتم من الرشاش اسرع مايكون جفافا ومثل هذا الجواب جار في الرواية الاولى ايضا اه قلت لم يتعرض الشيخ لقصة العرنيين لانه اشبع الكلام عليه في الكوكب في باب ما جاء في بول مايؤكل لحمه وهذا الحديث مختصر سيأتي مفصلا في باب القسامة ان شاء الله تعالى

صـ٣٧ **باب مايقع من النجاسة في السمن والماء** كتب الشيخ في اللامع ظاهر كلامه انه ذاهب الى ماذهب اليه مالك من ان الماء لاينجس باختلاط نجس مالم يتغير احد اوصافه قل الماء اوكثر ودلالة كلام الزهري على هذا المعنى ظاهرة فاما كلام حماد فمعناه ان الريشة لمالم يكن في وقوعها بالماء تغير لم ينجس الماء وكذلك كلام الزهري في العاج معناه انه لو كان مطلق الاختلاط منجسا من دون اعتبار الغلبة لكان الدهن يتنجس بملاقاة العاج والعلماء لايبالون بذلك فعلم ان النجاسة متوقفة على غلبة احد اوصاف النجاسة والجواب اما عن كلام الزهري الاول فانه في الماء الكثير لا مطلقا واما من كلام حماد فان الريشة ليست بنجسة اذا يبس ماعليها وكذا العظم فلايمكن الاحتجاج بكلام الزهري الثالث ايضا مع انه لاعبرة بكلام هؤلاء مخالفا لما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم ثم ان دلالة الروايات على الترجمة حسب ماقصد المؤلف ظاهرة فانه فقد ان السمن انما لم يتنجس لان احد اوصافه لم يتغير لوقوع الفارة فيه وكذلك الاستدلال بطهارة المسك فان الامة قد اتفقت على طهارته مع انه دم في الاصل فعلم ان الحكم يتغير من الطهارة الى النجاسة وبالعكس بتغير الذات فكذلك تغير بعض الاوصاف فاما اذا لم يتغير بوقوع النجس فيه شئ من الاوصاف الثلاثة فلامعنى لتغير الحكم عليه من الطهارة الى النجاسة والجواب للامام وللشافعي رحمهما الله في حكمهما بنجاسة الماء وان لم يتغير احد اوصافه ان التغير غير منحصر فيما ذكرتم بل التغير قد يتطرق الى الشئ ولايحس به احد الحواس الظاهرة وقد علم بذلك باعلام من الشارع وايضا فان تحديد الشارع على خلاف بين المذهبين فيه يدل على ان الامر غير مبني على التغير مطلقا قل الماء اوكثر وانما هذا سبيل الكثير وتنجس مادونه بملاقاة القليل من النجاسة ايضا اه وفي هامشه قوله باب مايقع الخ قال الحافظ اي هل ينجسها ام لا اولاينجس الماء الا اذا تغير دون غيره وهذا الذي يظهر من مجموع ما اورده المصنف في الباب من اثر وحديث اه والمسئلة خلافية شهيرة واختلفت العلماء في ذلك على اقوال كثيرة بلغها مولانا عبدالحي في السعاية والتعليق الممجد الى خمسة عشر مذهبا واشبع الشيخ قدس سره الكلام على هذه المسئلة في الكوكب واوسع المذاهب في ذلك مذهب الظاهرية ان العبرة لغلبة النجاسة ثم بعد ذلك مذهب مالك وهو رواية لاحمد ان الماء طاهر مالم يتغير احد اوصافه والثانية لاحمد وهو مذهب الشافعي ان العبرة للقلتين والرابع مذهب الحنفية ان العبرة لراي المبتلى به كما بسط في الكوكب وقيده بعضهم لسهولة العوام بعشر في عشر ومسئلة العاج والريش فبسط الكلام على اختلاف الائمة فيهما في هامش اللامع والجملة ان الريش طاهر عند الائمة الثلاثة خلافا للشافعي واما العاج والعظام فطاهر عند الحنفية ونجس عند الشافعي واحمد وفرق مالك بين المذبوح وغيره والبسط في هامشه وفيه ايضا اما مسئلة السمن فهي خلافية شهيرة ومسلك الامام البخاري في ذلك على ما هو المشهور عند الشراح والمشائخ ان السمن ونحوه مثل الماء في ذلك لايتنجس بملاقاة النجاسة حتى يتغير احد اوصافه ولذا جمع الماء والسمن ههنا وترجم في كتاب الصيد باب اذا وقعت الفارة في السمن الجامد والذائب ذكر فيه ايضا حديث الباب ولافرق عنده في الجامد وغيره وهو مذهب الزهري والاوزاعي وحكاه الحافظ في الفتح رواية لاحمد والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الرواية لاحمد في الكثير دون القليل كما بسطت الروايات الثلثة لاحمد في الاوجز والجمهور على التفريق بين الجامد والمائع لما في رواية ابي داؤد وغيره عن ابي هريرة مرفوعا اذا وقعت الفارة في السمن فان كان جامدا فالقوه وماحولها وان كان مائعا فلاتقربوه ولايخافيه رواية ميمونة هذه الجملة كما بسطت في الاوجز وقال مولانا الشيخ انور شاه الكشميري كما في فيض الباري ان الظاهر من تبويب البخاري انه مال الى الفرق بين النجاسة الجامدة والمائعة فالجامدة اذا وقعت في الماء واخرجت من ساعته لم تنجس بخلاف المائعة وقال هذه رواية غير مشهورة عن الامام كما في فتاوى ابن تيمية

ولذا ذکر حدیث الفارۃ وہی جامدۃ فی الباب الاول ثم عقبہ بباب البول فی الماء وہو نجاسۃ الغۃ اھ وابسط فی الہامش ایضا الکلام علی ذکر المسک فی الترجمۃ اشد البسط

باب البول فی الماء الدائم الخ فی تراجم شیخ المشائخ لما ثبت فی الباب السابق عدم تنجس الماء قلیلا کان او کثیرا مالم یتغیر طعمہ او ریحہ نقصد بعقد ہذا الباب ان قولہ علیہ السلام لا یبولن احدکم فی الماء الدائم لیس لاجل ان البول فیہ یقتضی تغیرہ بل لانہ متی بال واحد بال آخر ثم آخر وہکذا الی ان یجر الی النتن والفساد اھ قولہ نحن الآخرون السابقون بسط الحافظ فی وجہ ذکر ہذہ الجملۃ فی ہذا الباب والجملۃ انہم قالوا لا حاجۃ فی توجیہ المناسبۃ فانہ جزء من الحدیث الآتی وقیل فی وجہ المناسبۃ نحن الآخرون زمانا والاولون خروجا فکذلک الوعاء آخر ما یحل فیہ یکون اول ما یخرج فیصادف النجاسۃ اعضاء المتوضی اول ما یخرج وقال الحافظ الظاہر ان نسخۃ ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کنسخۃ معمر عن ہمام عن ابی ہریرۃ وسلک الشیخان فیہما طریقا مخصوصا فالبخاری کلما یخرج عن صحیفۃ الاعرج یذکر اول حدیثہ وہو نحن الآخرون الخ ثم یذکر مقصودہ ومسلم کلما یذکر حدیثا من صحیفۃ ہمام یذکر السند ثم یقول فذکر احادیث منہا ہذا وہذا التوجیہ الاخیر ہو الاوجہ عندی من ہذہ التوجیہات

باب اذا القی علی ظہر المصلی الخ وفی تراجم شیخ المشائخ غرض المؤلف من عقد الباب ان عروض الاشیاء التی تمنع انعقاد الصلوۃ ابتداء فی اثنائہا لا تفسد الصلوۃ اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع دلالۃ الروایۃ علی ہذا المعنی غیر واضحۃ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم لعلہ ما عادہا ولم یعدہا ہناک لاجتماع من حشد ہناک من المردۃ والشیاطین ویمکن ان یقال ان سلا جزور کانت قد جففت فما بقی من النجاسات حین وضعوہا علی ظہرہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یعلم بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما ذا الذی جعلوہ وفیہا ہل ہو نجس او غیرہ واما السلا بنفسہا فانہا شیء عصبانی لیس نجسا حتی یعلم بفساد صلوتہ بالنظر الیہا واما فی صلوتہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یدر ما القوہ علی ظہرہ فلم یفسد صلوتہ لذلک ومعنی علیہا واما الآثار فان محمل فعل ابن عمر رضی اللہ عنہ ہو ما دون الدرہم وکذلک فی قول ابن المسیب والشعبی فی الدم والجنابۃ ولا شک فی ان من وقف علی نجاسۃ اقل من قدر الدرہم فان صلوتہ جائزۃ واما مسئلۃ التیمم والاستقبال فمتعلق عنہا بینا وبین ہذین نعم اذا علم فی اثناء الصلوۃ فان صلوتہ تفسد فی التیمم ویستدبر فی مسئلۃ القبلۃ اھ وفی ہامشہ قول البخاری لم تفسد علیہ صلوتہ قال الحافظ محلہ اذا لم یعلم بذلک وتمادی ویحتمل الصحۃ مطلقا علی قول من ذہب الی ان اجتناب النجاسۃ فی الصلوۃ لیس بفرض وعلی قول من ذہب الی منع ذلک فی الابتداء دون ما یطرأ والیہ میل المصنف وہو قول جماعۃ من الصحابۃ والتابعین وقال الشافعی واحمد یعید الصلوۃ وقیدہا مالک بالوقت فان خرج الوقت فلا قضاء واجاب عنہ الخطابی بانہ لم یکن اذ ذاک حکم بنجاسۃ ما القی علیہ اجاب النووی بانہ علیہ السلام لم یعلم ما وضع علی ظہرہ وما ندری ہل کانت واجبۃ حتی تعاد علی الصحیح اولا فلا تعاد ولو وجبت الاعادۃ فالوقت موسع واجاب عنہ الشیخ قدس سرہ کما تری وفی فیض الباری فی تمسک البخاری بالحدیث نظر لوجوہ بسطت فی ہامش اللامع منہا ان الوقعۃ قبل الامر بتطہیر الثیاب لما قال الحافظ فی تفسیر سورۃ المدثر اخرج ابن المنذر فی سبب نزول قولہ تعالی وثیابک فطہر من طریق زید بن مرثد قال القی علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سلا جزور فنزلت فاذا کان نزولہا بعد ہذہ الواقعۃ فانفصل الامر اھ من الہامش بزیادۃ واختصار قلت ومن دأب الحافظ انہ رحمہ اللہ تعالی یذکر مستدلات الحنفیۃ فی غیر محلہ فانہ رحمہ اللہ لم یذکر روایۃ زید بن مرثد ہہنا وذکرہ فی التفسیر وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی عن شیخہ الگنگوہی قولہ سلا جزور وقیل فی الجواب عنہ ان السلا من العصب وعصب المیتۃ طاہر وما کان فیہ من الدم کان قلیلا معفوا لکن الظاہر ان ذلک الاشقی خلط ذلک السلا بالدم والبول وملأہ من الرجیع ثم وضعہ علی ظہرہ علیہ الصلوۃ والسلام فالحق فی الجواب انہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یعلم فی سجودہ ان ای شیء وضع علی ظہرہ ہل ہو طاہر ام نجس فلذلک مضی فی صلوتہ ولم یتفضہا ثم لما رای بعد الفراغ عن صلوتہ انہ نجس اعاد صلوتہ وان لم یذکرہا الراوی ولم یوجد التصریح انہ لم یعد صلوتہ اھ **ولا یذہب علیک** ان حدیث الباب سیاتی فی باب المرأۃ تطرح عن المصلی شیئا من الاذی من ابواب السترۃ وقرر الشیخ فی اللامع ایضا علی بعض ابحاث الحدیث فارجع الیہ۔

باب البزاق والمخاط ونحوہ الخ وفی تراجم شیخ المشائخ ای لا یتنجس الثوب بہما بل ہما طاہران وفی الاستدلال بتعلیق الباب نظر لان الراوی لہذہ القصۃ ابو سہیل وہو کان کافرا فی وقت التحمل وفی الاخذ اختلاف العلماء اھ قال الحافظ والغرض من ہذا التعلیق الاستدلال علی طہارۃ الریق ونحوہ وقد نقل بعضہم فیہ الاجماع لکن روی ابن ابی شیبۃ باسناد صحیح عن ابراہیم النخعی انہ لیس بطاہر وقال ابن حزم صح عن سلمان الفارسی وابراہیم النخعی ان اللعاب نجس اذا فارق الفم اھ قلت وترجم ابو داؤد فی سننہ باب البزاق یصیب الثوب واخرج فیہ حدیث ابی نضرۃ قال بزق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثوبہ وحک بعضہ ببعض واخرج عن انس مثلہ وفی حاشیتی علی البذل قال ابن رسلان قال ابن بطال ان البزاق طاہر ولا اعلم فیہ خلافا لا احدا الا ما روی عن سلمان الفارسی فانہ جعلہ غیر طاہر والحسن البصری کرہہ فی الثوب تنزہا الی آخر ما فیہ وسیاتی شیء من الکلام علی ذلک فی باب من تسوک بسواک غیرہ من کتاب الجمعۃ قولہ طولہ ابن ابی مریم ای ذکر الحدیث مطولا وسیاتی فی باب حک البزاق بالید من المسجد قالہ الحافظ قلت لیس ہناک من ابن ابی مریم والعجب من العلامۃ العینی وتبعہ القسطلانی اذ قال قولہ طولہ ای طول ہذا الحدیث شیخہ سعید بن الحکم بن ابی مریم یعنی ذکرہ مطولا فی باب حک البزاق بالید من المسجد اھ ولیس فیہ عن ابن ابی مریم۔

باب لا یجوز الوضوء بالنبیذ الخ کتب الشیخ فی اللامع مقابلۃ النبیذ بالمسکر یبین ان المراد بالنبیذ ما لم یسکر وتخصیص الامام ایاہ مع انہ لیس ماء مطلقا لثبوت الروایۃ ولا یلزم تخصیص الکتاب لانہ وقع تفسیرا للماء المراد فی الآیۃ وہؤلاء المذکورون ہہنا تابعون لا یلزم علی الامام اتباعہم لکونہ مثلہم ثم ان الحدیث لا یدل الا علی احد جزئی الترجمۃ وہو حرمۃ الوضوء بالمسکر واما الوضوء بالنبیذ فان اریہ بالنبیذ ما بلغ حد الاسکار فظاہر وان ارید ما لم یبلغہ ففیہ نوع خفاء ولعل مراد البخاری بایراد لفظ المسکر ہہنا وایراد الروایۃ المظہرۃ لحکمہ فی الباب تعیین احد محتملی النبیذ فیکون موافقا لما اتفقت علیہ الاحناف من حرمۃ الوضوء بالنبیذ اذا اسکر واشتد ورمی بالزبد فقط اھ وبسط الکلام فی ہامشہ علی شرح کلام الشیخ وفیہ ان الشیخ قدس سرہ لم یذکر فی ہذا الباب الا ما یتعلق بالبخاری واما الکلام علی المسئلۃ فقہا فقد اشبعہ الشیخ فی الکوکب اشد البسط وحاصل کلام الشیخ فی اللامع ان النبیذ والمسکر نوعان متقابلان وبہ جزم القسطلانی وقال الکرمانی المراد بہ اما ما لم یصل الی حد الاسکار او ما وصل الیہ ویکون عطف المسکر علیہ من باب عطف العام علی الخاص وخصص بالذکر من بین المسکرات لانہ محل الخلاف فی جواز التوضی بہ اھ وتبعہ الحافظ وغیرہ فی ذلک وانت خبیر بان الذی بلغ حد الاسکار لیس یختلف فیہ عند العلماء فالاوجہ عندی ان بینہما عموما وخصوصا من وجہ فان بعض الانبذۃ مختلف فی جواز الوضوء منہا وانت تری انہ لم یأت بروایۃ تدل علیہ الا ما ذکر من بعض الآثار فلقائل ان یقول ان البخاری اثبت بالروایۃ ان النبیذ الذی بلغ حد الاسکار لا یجوز الوضوء منہ واما غیرہ من الانبذۃ فیجوز الوضوء منہ عند البخاری علی الاصل التاسع والثلاثین من اصول التراجم فتامل لکن فیہ ان الآثار الواردۃ فی الباب یخالف ذلک الا ان فی ہامش اللامع اجیب عن تلک الآثار بما افادہ الشیخ ان قول ہؤلاء المذکورین لا یلزم الحنفیۃ لان المعروف من قول الامام اذا جاء الحدیث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعلی الراس والعین واذا جاء عن الصحابۃ اخترنا ولم نخرج عن اقوالہم واذا جاء عن التابعین زاحمناہم اھ ملخصا من ہامش اللامع واجاد الشیخ قدس سرہ الکلام علی الوضوء بالنبیذ فقہا وبسطہ اشد البسط فی الکوکب الدری وفیہ النبیذ اقسام نقوع التمر غیر مطبوخ ولا امتراء فی جواز الوضوء وان لم یسلم المخالفون کیف والاخبار فیہ مستفیضۃ وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تمرۃ طیبۃ وماء طہور وہو ینادی الصم بصوت جہوری ان اختلاط الطاہر بالماء لا یخرجہ من الطہوریۃ سواء کان ذلک الشیء مما یقصد بہ النظافۃ او لم یکن وانما الخلاف واحتیاج الاثبات انما ہو فی ثانی اقسامہ وہو المطبوخ الذی لم یبلغ حد السکر لکنہ صار حلوا واما القسم الثالث الذی صار مسکرا فلا یجوز التوضی بہ عندنا ایضا الی آخر ما بسطہ وبسط فی ہامشہ الکلام علی النبیذ واقسامہ وفیہ علی قول الشیخ قدس سرہ ان لیلۃ الجن کانت غیر مرۃ ان لیلۃ الجن وقعت ست مرات الاولی ہی اللیلۃ التی قیل فیہا انہ اغتیل او استطیر وکانت بمکۃ ولم یحضرہا ابن مسعود والثانیۃ کانت بمکۃ ایضا بالحجون جبل بہا والثالثۃ کانت باعلی مکۃ وقد غاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیہا فی الجبال والرابعۃ کانت بالمدینۃ ببقیع الغرقد وفی ہذہ اللیالی الثلث حضر ابن مسعود ومعہ صلی اللہ علیہ وسلم والخامسۃ خارج المدینۃ حضرہا الزبیر بن العوام والسادسۃ فی بعض اسفارہ حضرہا بلال بن الحارث اھ مختصرا قولہ وکرہہ الحسن وابو العالیۃ قلت اما الحسن فاختلفت الروایات عنہ ففی روایۃ لا توضأ بنبیذ وفی اخری انہ لا باس بہ قال الحافظ فعلی ہذا کراہتہ عندہ علی التنزیہ والاوجہ عندی ان الاختلاف عنہ لاختلاف انواع الانبذۃ واما اثر ابی العالیۃ فاصرح دلیل لما قلتہ من اختلاف انواع الانبذۃ قال الحافظ روی ابو داؤد وابو عبید من طریق ابی خلدۃ قال سألت ابا العالیۃ عن رجل اصابتہ جنابۃ ولیس عندہ ماء ایغتسل بہ قال لا اھ قال الشیخ فی البذل وفیہ زیادۃ ذکرہا الدارقطنی بعد قولہ لا فذکرت لہ لیلۃ الجن فقال انبذتکم ہذہ الخبیثۃ انما کان ذلک زبیب وماء وکذلک اخرجہ البیہقی بلفظ قال یری نبیذکم ہذا الخبیث انما کان ماء یلقی فیہ تمرات فیصیر حلوا قال الشیخ فی البذل وہذا یدل علی ان ابا العالیۃ یجوز التوضی والاغتسال بہ ما دام حلوا رقیقا فاذا اشتد وخبث یحکم علیہ بعدم الجواز اھ قلت وہل ہذا غیر ما قالتہ الحنفیۃ

باب غسل المرأۃ اباہا الدم وفی تراجم شیخ المشائخ غرض الباب اثبات جواز التوضی من ید الغیر وللبعض فیہ خلاف اھ قلت ما افادہ شیخ المشائخ من الغرض تقدم ہذا نصا فی باب الرجل یوضی صاحبہ الا ان ہناک الاعانۃ بصب الماء وہہنا بالغسل وکتب الشیخ فی اللامع باب غسل المرأۃ الخ الظاہر انہ معقود لبیان ان مس المرأۃ وان کان عائدا علی الوضوء بالنقض الا ان مسہ ایاہا وکذا مسہا ایاہ جائزان ولا یلزم من کون المس ناقضا حرمۃ المس او کراہتہ ویمکن ان یکون ذلک تعریضا بالشافعی فیما ذہب الیہ من انتقاض الطہارۃ بمس المرأۃ من ان فاطمۃ رضی اللہ تعالی عنہا غسلت جرحہ ولم یثبت اعادتہ الوضوء مع انہ لو کان ناقضا لکان صلی اللہ علیہ وسلم غنیۃ عن مسہا لوجود کثیر ممن لیس فی مسہ ما لزم بمسہا وقد علم من حبہ صلی اللہ علیہ وسلم الدوام علی الطہور ما ہو مستغن عن البیان وہذا الزام علیہم والا فقد کانت طہارتہ منتقضۃ عندنا بسیلان الدم وعلی ہذین الوجہین یحمل اثر ابی العالیۃ ووجہ الاستدلال بہ انہ امر بصیغۃ العموم وفیہم النساء والرجال ولو کان المس ناقضا او منہیا عنہ لمنع النساء اھ وفی ہامشہ اختلفوا فی غرض المصنف بہذہ الترجمۃ قال الکرمانی وتبعہ العینی ان قلت ما وجہ تعلق الباب بکتاب الوضوء قلت ان کانت النسخۃ کتاب الطہارۃ بدل کتاب الوضوء فلا خفاء فیہ والا فالمراد بالوضوء معناہ اللغوی فیتناول رفع الحدث ایضا او الاصطلاحی فیکون ذکر الطہارۃ من الخبث بالتبعیۃ لکونہما من شرائط الصلوۃ ومن باب النظافۃ وغیر ذلک اھ وقال الحافظ ہذہ الترجمۃ معقودۃ لبیان ان ازالۃ النجاسۃ ونحوہا یجوز الاستعانۃ فیہا کما تقدم فی الوضوء وبہذا یظہر مناسبۃ اثر ابی العالیۃ لحدیث سہل اھ

باب السواک الخ کان حقہ فی صفۃ الوضوء ولعلہ ذکرہ ہہنا لما قیل من نجاسۃ البصاق کما تقدم فی باب البزاق واستدل علی طہارتہ بروایات السواک من التسوک بسواک غیرہ وبروایۃ عائشۃ بسواکہ صلی اللہ علیہ وسلم والاوجہ منہ انہ افرد اشارۃ الی استقلالہ بدون اختصاصہ بالوضوء وبسط الکلام علی ذلک فی الاوجز وفیہ قال الشافعی انہ سنۃ من سنن الوضوء واستحبہ مالک فی کل حال یتغیر فیہا الفم وقال جماعۃ ہو من سنۃ الدین وہو الاقوی نقل ذلک عن ابی حنیفۃ اھ مختصرا وفی البذل قال ابن الہمام ویستحب فی خمسۃ مواضع

اصفرار السن وتغير الرائحة والقيام من النوم والقيام الى الصلوٰة وعند الوضوء اھ

ص ٣٩ **باب دفع السواك الى الاكبر** قال شيخ المشائخ فی تراجمہ مقصودہ من ہذا الباب اثبات فضیلة السواک ووجہ دلالة الحدیث انہ کان من عادتہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اتی بشئ یسیر ان یعطیہ من کان صغیر السن من الحضار واذا اہدی الیہ شئ ذو خطر ان یعطیہ الکبیر منہم واعطی السواک اولا نظرا الی الظاہر الصغیر فقیل لہ کبر منہم فعلم منہ فضیلة السواک وکونہ ذا خطر عند اللہ اھ

ص ٣٩ **باب فضل من بات علی الوضوء** لعل الامام البخاری اشار بالترجمة الی معنیین الاول ان الامر بالوضوء فی الحدیث لیس علی الوجوب اشار الیہ بلفظ الفضل والثانی ان استیناف الوضوء لیس بمامور کما ہو ظاہر الحدیث بل المقصود النوم متوضئا وان کان توضأ قبل ذلک واشار الیہ بلفظ من بات قولہ لا ونبیک الذی ارسلت قال شیخ المشائخ فی التراجم وفیہ اشارة الی ان الفاظ الادعیة یجب مراعاة خصوصیاتہ ولا یبدل لفظ بلفظ وان کان مرادفا وفیہ اسرار لیس ہذا موضع ذکرہا اھ وذکر القسطلانی فی وجہ المنع وجوہا منہا ان الاذکار توقیفیة فی تعیین اللفظ وتقدیر الثواب فربما کان فی اللفظ سر لیس فی الآخر ولو کان یرادفہ فی الظاہر وقال المہلب انما لم تبدل الفاظہ صلی اللہ علیہ وسلم لانہا ینابیع الحکم وجوامع الکلم فلو غیرت سقطت فائدة النہایة فی البلاغة التی اعطیہا صلی اللہ علیہ وسلم اھ ثم لا یذہب علیک ما قال الحافظ فی براعة الاختتام ختم البخاری کتاب الوضوء بحدیث البراء رضی اللہ تعالی عنہ من جہة انہ آخر وضوء امر بہ المکلف فی الیقظة ولقولہ فی نفس الحدیث واجعلہن آخر ما تتکلم بہ فاشعر بذلک فی ختم الکتاب واللہ الہادی للصواب اھ وہذا علی ما اختارہ الحافظ فی براعة الاختتام من ان الامام البخاری یشیر بشئ الی ختم الکتاب واما علی ما اختارہ ہذا العبد الضعیف من ان الامام البخاری یشیر فی آخر کل کتاب الی آخر حیوة الرجل ویذکرہ الموت فہذان اللذان ذکرہما الحافظ یشعران الیہ واصرح منہما لفظ فان مت من لیلتک الخ ہو نص فی الموت اھ من ہامش اللامع

ص ٣٩ کتاب الغسل

بضم الغین اسم للاغتسال وفی الاصطلاح غسل البشرة والشعر وحقیقتہ جریان الماء علی العضو ولا یشترط الدلک وامرار الید وقال مالک یشترط فیہ الدلک الی آخر ما فی ہامش اللامع وقول اللہ تعالی وان کنتم جنبا فاطہروا الخ کتب الشیخ فی اللامع والصیغة لما فیہا من المبالغة لا تصدق الا علی الغسل اھ وفی ہامشہ قال العینی ای اغسلوا ابدانکم علی وجہ المبالغة اھ وقال الحافظ قدم الآیة التی فی سورة المائدة علی التی فی سورة النساء لدقیقة وہی ان لفظ التی فی المائدة فاطہروا ففیہ اجمال ولفظ التی فی النساء حتی تغتسلوا ففیہ تصریح بالاغتسال وبیان للتطہیر المذکور ودل علی ان المراد بقولہ تعالی فاطہروا فاغتسلوا اھ

ص ٣٩ **باب الوضوء قبل الغسل** قال الحافظ ای استحبابہ عند الجمہور وہل ہو سنة مستقلة بحیث یجب غسل اعضاء الوضوء مع بقیة الجسد فی الغسل او یکتفی بغسلہا فی الوضوء عن اعادتہ وعلی ہذا فیحتاج الی نیة غسل الجنابة فی اول عضو وانما قدم غسل اعضاء الوضوء تشریفا لہا ولتحصل لہ صورة الطہارتین الصغری والکبری کذا فی الفتح قلت وہذا الاختلاف الذی افادہ الحافظ سیاتی فی باب مستقل فی باب من توضأ للجنابة ثم غسل سائر جسدہ فالاوجہ عندی ان مقصود ہذا الباب مجرد ندب الوضوء قبل الاغتسال قولہ وضوءہ للصلوٰة الخ قال الحافظ فیہ التصریح بتاخیر الرجلین فی وضوء الغسل الی آخرہ وہو مخالف لظاہر روایة عائشة رض فذہب الجمہور الی استحباب تاخیر غسل الرجلین وعن مالک ان کان المکان غیر نظیف فالمستحب تاخیرہما والا فالتقدیم وعند الشافعیة فی الافضل قولان قال النووی اصحہما واشہرہما انہ یکمل وضوءہ اھ وفی المغنی عن احمد ثلاث روایات کحدیث عائشة وکحدیث میمونة والتساوی بینہما اھ وفی الدر المختار فلا یؤخر قدمیہ ولو فی مجمع الماء قال ابن عابدین وہذا القول ہو ظاہر اطلاق المتون وحدیث عائشة وبہ اخذ الشافعی وقیل یؤخر مطلقا وہو ظاہر اطلاق الاکثر واطلاق حدیث میمونة وقیل بالتفصیل ان کان فی مجمع الماء فیؤخر والا فلا اھ مختصراً۔

ص ٣٩ **باب غسل الرجل مع امرأتہ** وکتب شیخ المشائخ فی تراجمہ ای انہ جائز وفیہ خلاف البعض قلت لم اجد الخلاف بعد فی غسلہما معاً نعم الخلاف فی طہارة الرجل بفضل المرأة معروف کما تقدم فی باب وضوء الرجل مع امرأتہ فیمکن ان الامام البخاری اشار الی ذلک فان اغتسالہما معا یلزم اغتسال کل منہما بفضل الآخر والاوجہ ان المصنف اشار بذلک الی جواز نظر المرأة الی عورة زوجہا وعکسہ قال الحافظ واستدل بحدیث الباب الداودی علی جواز نظر الرجل الی عورة امرأتہ وعکسہ ویؤیدہ ما رواہ ابن حبان عن حدیث عائشة انہا سئلت عن الرجل ینظر الی فرج امرأتہ فذکرت ہذا الحدیث بمعناہ وہو نص فی المسئلة اھ لکن یشکل علیہ ما فی الشمائل وابن ماجة عن عائشة رضی اللہ تعالی عنہا قالت ما نظرت الی فرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قط وفی ہامش الخصائل قال المحشی وفی روایة عنہا ما رأیت منہ ولا رأی منی تعنی الفرج وقال القاری فی جمع الرسائل روی ابو صالح عن ابن عباس قال قالت عائشة ما اتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احدا من نسائہ الا متقنعا یرخی الثوب علی راسہ وما رأیت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا رأی منی اوردہ ابن الجوزی فی کتاب الوفاء نقلا عن الخطیب اھ قلت ویمکن الجمع بینہما بان النفی للرؤیة قصداً واما روایة الاثبات محمولة علی وقوع النظر من غیر قصد کما یکون فی صورة الاغتسال معاً ثم قال السندی قولہ اغتسل انا والنبی صلی اللہ علیہ وسلم دلالة ہذا اللفظ علی المعیة ضعیفة اذ واو العطف لا تدل علی القران واتحاد الاناء لا یقتضی اتحاد زمان الاغتسال الا ان تجعل الواو فی قولہا والنبی للمعیة لا العطف وہو بعید اذ التاکید بالمنفصل یؤید العطف وہو الاصل فی الواو الا ان یقال قد علم من سائر روایات الحدیث ان الواقع کان ہو المعیة فالاستدلال بالنظر الیہ لا بالنظر الی ہذا اللفظ فتأمل اھ

ص ٣٩ **باب الغسل بالصاع ونحوہ** لعلہ اشارة الی ان تحدید الصاع الوارد فی الاحادیث لیس بحتم بل المراد التقریب کما یدل علیہ لفظ الحدیث باناء نحو صاع ولذا ذکر فی الترجمة ونحوہ وہو الاوجہ ویحتمل انہ اراد الرد علی من قال ان ذکر الصاع بیان للاناء لا الماء کما تقدم فی باب الوضوء بالمد قولہ وبیننا وبینہا حجاب کتب الشیخ فی اللامع لیس المراد الحجاب الساتر کلہا والا لما کان الغسل بحضورہما مفیدا بل المعنی بالحجاب الساتر لمقدار العورة فکانا یریان منہا ما لم یکن عورة کالرأس اھ وفی ہامشہ قال الحافظ ابن حجر والعینی قال عیاض ظاہرہ انہما رأیا عملہا فی رأسہا واعالی جسدہا مما یحل نظرہ للمحرم لانہا خالة ابی سلمة وانما سترت اسافل بدنہا مما لا یحل للمحرم نظرہ والا لم یکن لاغتسالہا بحضرتہما معنی اھ وفی الکنز وینظر الرجل الی وجہ محرمتہ ورأسہا وصدرہا وساقیہا وعضدیہا لا الی ظہرہا وبطنہا وفخذہا اھ قولہ من اناء واحد وادانیہم کانت معلومة صغارا فہذہ مناسبة لحدیث میمونة بلفظ ونحوہ والا فلیس فی حدیثہا الصاع ولا نحوہ کذا فی الفتح ویحتمل عندی انہ ذکر حدیث الاناء اشارة الی عدم تخصیص الصاع

ص ٣٩ **باب من افاض علی رأسہ ثلثا** ولا یبعد عند ہذا العبد الضعیف ان غرض الترجمة الاشارة الی ان الدلک لیس بغرض بل یکفی اسالة الماء خلافا لمن اوجبہ کما تقدم فی مبدأ کتاب الغسل ص ٣٩ قولہ ابن سام بالسین المہملة وتخفیف المیم بینہما الف فما فی بعض النسخ من ابن سلم تحریف من الناسخ وفی قولہ ابن عمک تجوز لانہ ابن عم والدہ علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب ثم ہذہ المنازعة غیر المنازعة المتقدمة فی الباب السابق وان کان المنازع فی کلیہما حسن بن محمد بن الحنفیة فان الاولی کانت فی کمیة الماء کما اشعر بہا جوابہ بقولہ یکفیک صاع والثانیة عن کیفیة الغسل کذا فی الفتح قلت وظاہر الجواب توحید القصة فلا یبعد عندی انہ ذکر قلة الماء لکثرة شعر قائل

ص ٣٩ **باب الغسل مرة واحدة** وکتب شیخ المشائخ فی تراجمہ ای ہو جائز ثابت والاستدلال بحدیث الباب نظرا الی الظاہر لان الراوی لما قال افاض علی جسدہ ولم یقیدہ بثلاث او غیرہ علم من ظاہرہ انہ افاض مرة واحدة ومثل ہذا فی استدلالاتہ کثیر شائع اھ ویستفاد ذلک من الحدیث اذ لم یقیدہ بعدد فالاقل مرة واحدة کذا فی الفتح وقال ایضا قال النووی ولا نعلم فی استحباب التثلیث خلافا الا ما انفرد بہ الماوردی فانہ قال لا یستحب التکرار فی الغسل اھ قلت والظاہر عندی ان الوارد فی اکثر روایات المصنف لابن ابی شیبة ثلثا فنبہ المصنف بالترجمة علی ان التثلیث لیس بواجب بل یجوز الاقتصار علی مرة واحدة والاوجہ فی وجہ الدلالة عندی انہا ذکرت غسل الیدین مرتین او ثلثا ولم تذکر العدد فی غیرہا فلو کان العدد ہناک ذکرتہ کما ذکرت فی الیدین وقال السندی وجہ الدلالة انہا ذکرت کیفیة الغسل بتمامہا فلو کان العدد مطلوبا لکانت ذکرتہ تکمیلا للکیفیة وتعقب علی ما تقدم من ان الواحد اقل العدد اھ مختصراً

ص ٣٩ **باب من بدأ بالحلاب والطیب** الخ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الطیب غیر مضطر الیہ وان ثبت استعمالہ صلی اللہ علیہ وسلم ایاہ قبل الغسل وذلک لینتشر اثرہ الی اطراف الجسم وحاصل الترجمة ان ہذا باب یذکر فیہ جواز الابتداء بالحلاب من غیر ان یتقدمہ طیب وجواز الابتداء بالطیب وعدم الابتداء فلما ذکر فی الروایة ابتداؤہ بالحلاب علم جواز ترک الطیب وان الابتداء بالطیب لیس واجبا وان کان جائزا نظرا الی ما ورد فی غیر ہذہ الروایة فافہم فانہ عزیز اھ وفی ہامشہ ہذہ الترجمة من مہمات التراجم اشکلت علی المشائخ والشراح والحق انہ لم یظہر بعد ما قصد الامام البخاری من ذلک قال الحافظ اشکل المناسبة قدیماً وحدیثاً فمنہم من نسب البخاری الی الوہم فقال رحم اللہ البخاری من ذا الذی یسلم من الغلط سبق الی قلبہ ان الحلاب طیب وای معنی للطیب قبل الغسل ومنہم من تاول الحلاب علی غیر المعروف فی الروایة فقال ہو الجلاب بالجیم وشد اللام ہو ماء الورد وتعقب بانہ خلاف الروایة وبانہ لا معنی للطیب قبل الغسل ومنہم من تکلف فی التاویل فقیل لم یرد البخاری بالطیب ما لہ عرف طیب وانما اراد تطییب البدن بازالة الوسخ فحصلہ اعداد ماء الغسل ثم الشروع فی تنظیف البدن وقیل اشار البخاری الی رد ما روی انہ علیہ الصلوٰة والسلام کان یغسل رأسہ بالخطمی ویکتفی بذلک فکانہ ترجم بجزئین واثبت احدہما ولم یثبت الآخر وہذا ہو الاصل التاسع والثلثون من اصول التراجم وقیل اراد بالحلاب ظرف الطیب واو للتنویع والمذکور فی الحدیث صفة التطیب بعد الاغتسال لا صفة الاغتسال وہو توجیہ حسن لظاہر الفاظ البخاری لکن جمیع طرق الحدیث یابی ذلک وان فی جمیعہا بیان صفة الاغتسال وقیل اشار بالترجمة الی حدیث عائشة رض الآتی بعد سبعة ابواب بلفظ کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عند الاحرام الحدیث وفی بعض طرقہ ثم طاف علی نسائہ ومن لازم الاغتسال فالترجمة بالتردد بین الحالتین ای بدأ بالحلاب یعنی ماء الاغتسال وتارة بالطیب کما فی بعض الاحوال وہذا احسن الاجوبة عندی اھ ما فی الفتح مختصراً وکتب شیخ المشائخ فی التراجم ان للحلاب معنیین احدہما بمعنی الاناء والثانی بمعنی المحلوب ای المخرج من عصارة وکان العرب یستعملون محلوب بعض البذور فی ابدانہم قبل الاغتسال کما یستعملون الطیب قبل ذلک ومیل المصنف الی ہذا المعنی الثانی بقرینة الانضمام للطیب اھ وقال السندی قولہ فی الترجمة عند الغسل ای عند الفراغ منہ وکذا فی الحدیث قولہ ان اغتسل ای فرغ والمراد بالحلاب عند المصنف نوع من الطیب فالمقصود استعمال الطیب بعد الغسل ولا یحمل کلام المصنف الا علی ہذا وان کان الصحیح ان المراد منہ الاناء لکن حمل کلام المصنف علی المعنی المعروف بعید جداً اھ وفی الفیض ان فی الحلاب یبقی اثر اللبن فبینہ وبین الطیب تقابل تضاد فنبہ المصنف علی انہ لا باس بریح اللبن ان ظہر فی الماء وکذا الطیب عند الغسل قد یبقی اثرہ بعد الغسل فلا باس بہ ایضا اھ قلت یاتی ہذا المعنی فی باب من تطیب ثم اغتسل وبقی اثر الطیب اھ ملخصا من ہامش اللامع

ص ٣٩ **باب المضمضة والاستنشاق** الخ کتب الشیخ فی اللامع ای انہما ثابتان بالسنة فمن آخذ بوجوبہما ومن ذاہب الی سنیتہما اھ وفی ہامشہ وبذلک جزم شیخ المشائخ فی التراجم قال الحافظ استنبط البخاری عدم وجوبہما لان فی روایة الباب الذی بعدہ فی ہذا الحدیث ثم توضأ وضوءہ للصلوٰة فدل علی انہما للوضوء وقام الاجماع علی ان

الوضوء في غسل الجنابة غير واجب والمضمضة والاستنشاق من توابع الوضوء فاذا سقط الوضوء سقط توابعه ويحمل ما روي من صفة غسله صلى الله عليه وسلم على الكمال اھ وتعقبه العيني بان هذا الاستدلال غير صحيح لان هذا الحديث لا تعلق له بالحديث الآتي وفيه تصريح بالمضمضة والاستنشاق ولا شك انه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتركهما فدل على المواظبة وهي تدل على الوجوب اھ وهذا الاختلاف مبني على اختلاف مسلكهما فانهما واجبان في الغسل عند الحنفية خلافا للشافعية وما حكى الحافظ من الاجماع على ندب الوضوء في الغسل مشكل لان فيه خلافا لداؤد والظاهري اذا وجب الوضوء في الغسل مطلقا وفي رواية لاحمد لا يجزئ الغسل حتى يأتي بالوضوء قبله او بعده وهو احد قولي الشافعي كما في الاوجز ثم المضمضة والاستنشاق في الوضوء سنة عند الائمة الثلاثة وعن احمد في ذلك ثلاث روايات الاولى مثل الجمهور والثانية وجوبهما في الطهارتين وهو المشهور والثالث وجوب الاستنشاق وسنية المضمضة واما في الغسل فهما واجبان عند الحنفية واحمد وسنتان عند مالك والشافعي اھ ما في الهامش بزيادة

(١) ص۴۰ باب مسح اليد بالتراب الخ لم يتعرض عنه الشيخ في اللامع لانه قد اجمل الكلام عليه في الكوكب الدري وبسط في الدر المنضود وبخصه شيخنا في البذل في باب الرجل يدلك يده بالارض الخ فقال الشيخ ههنا تقريرا نيق كتبه حبيبنا مولانا محمد يحيى الكاندهلوي ادخله الله تعالى جنة الفردوس عن شيخه وشيخنا مولانا الشيخ رشيد احمد الگنگوهي جعله الله مع النبيين والصديقين قال الاستاذ ادام الله علوه ومجده وافاض على العالمين بره ورفده قد اختلف اقوال فقهائنا الحنفية كثر الله جمعهم في طهارة المخرج واليد اذا بقيت رائحته لنجاسة بعد زوال اجزائها فمنهم من حكم بالطهارة اذا زال جرمها وان بقيت منها رائحة ومنهم من ذهب الى انها لا تطهر اذا الا اذا بقي من اثرها ما يتعسر ازالته ولعل مبنى الاختلاف ما اختلف فيه من حقيقة الرائحة هل هي بانفصال اجزاء صغار من ذي الرائحة التي لا تدرك بصغرها او بتكيف الهواء بكيفية الرائحة الى آخر ما بسطه في البذل قلت ولعل الامام البخاري اراد بالترجمة التنبيه على هذا الاختلاف ورجح ان مسح اليد لم يكن للتطهير بل للتنظيف كما يدل عليه قوله في الترجمة لتكون انقى واليه اشار الشيخ الگنگوهي قدس سره في الكوكب فقال في رواية ميمونة هذه التي في الباب هذا الدلك للمبالغة في التنظيف بازالة ما عسى ان يبقى شيء من الدسومة بعد زوال عين النجس فيكون البعد من الكراهية والتنفر في غسل سائر الاعضاء لاسيما المضمضة والاستنشاق اھ وقد كتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره مسح اليد بالتراب ثابت لكن في هذا الزمان تشبه بالهنود فالاولى تركه وكان الشيخ قدس سره قد يقول لا اعتبار لهذا التشبه اھ

(٢) ص۴۰ باب هل يدخل الجنب يده الخ كتب الشيخ في اللامع نعم يجوز له ذلك وان كان الاولى ان يغسلها والى هذا اشار بايراد الروايات والآثار الدالة على جواز الامرين كليهما ثم ان الغرض منه طهارة الماء المستعمل وطهوريته وقد عرفت قبل ذلك ان الاستعمال لا يتحقق الا عند اقامة قربة او ازالة حدث فاستدلاله مبني على عدم الفرق بين المستعمل في الغسل بدون ازالة حدث وبينه بها وكذا على عدم الفرق بين الطاهر والطهور وفي قوله تختلف ايدينا لم يذكر انا كنا نغسل الايدي اولاً وكذا في الرواية الثالثة والرابعة مع ان ما واحد من الجنابة ولم يذكر تقديم غسل الايدي وفيها رواية تدل على استحباب غسل اليد اولاً ثم ان الاجوبة عن الاستدلالات المخالفة ظاهرة بادنى تدبر فيما ذكرنا في استدلالاته رحمه الله اھ وفي هامشه قال المهلب اشار البخاري الى ان يد الجنب اذا كانت نظيفة جاز له ادخالها الاناء قبل ان يغسلها لانه ليس شيء من اعضائه نجسا بسبب كونه جنبا اھ والاوجه عندي ان غرض المصنف بيان جواز ادخال اليد ردا على ما روي عن ابن عمر انه قال من اغترف من ماء وهو جنب فما بقي فهو نجس اخرجه ابن ابي شيبة وحكاه عنه العيني ايضا وجمع بينه وبين ما رواه عنه البخاري بوجوه ولا تعارض بينهما عندي لان اثر ابن ابي شيبة نص في الجنابة واثر البخاري ظاهر في الحدث الاصغر وفي فيض الباري عن الفتاوى لابن تيمية عن الامام احمد ان الجنب ان ادخل يده في الماء نجسه اھ لكن الموفق حكى مذهبهم ان الماء طاهر لا اشكال فيه نعم حكى عن الامام احمد اختلاف الروايات في ان الماء هل يبقى مطهرا ام لا ثم الآثار والروايات التي ذكرها البخاري لما لم تكن صريحة في عدم الغسل نبه على ذلك بقوله هل ولم يتعرض الشراح ولا المشائخ عن لفظ هل وقال شيخ المشائخ في التراجم غرض الباب ادخال الجنب يده في الاناء قبل الغسل اذا لم يكن على يده قذر غير الجنابة مع سنية الغسل لان الحديث الاول من الباب ثبت سنيته بطريق الدلالة جواز الادخال قبل الغسل والحديث الثاني ظاهر في الغسل وطريق الجمع بينهما ان يحمل الاول على الجواز والثاني على السنية واما ثبوت الادخال قبل الغسل بالحديث الاول بطريق الدلالة ولان قول عائشة رضي الله تعالى عنها تختلف ايدينا يدل على وقوع الغسالة في الاناء ظاهرا فلما لم يتنجس الماء بسقوط غسالة الجنب فيه ولم يحترز منه فالظاهر انه لا يجب الاحتراز من ادخال اليد فيه ايضا قبل الغسل اذا لا شيء غير الجنابة في اليد اھ

(٣) ص۴۱ باب من افرغ بيمينه الخ كتب الشيخ في اللامع رد بذلك ما اشتهر ان الافراغ باليمين على الشمال من صنيع النساء والرواية وان كانت دالة على افراغه بيمينه على شماله اذا قصد غسل فرجه الا ان المطلق يثبت في ضمن المقيد فعلم بذلك جواز هذا الفعل وان لم يكن حين يغسل فرجه اھ وفي هامشه سكت الشراح عن غرض المصنف بهذه الترجمة واجاد الشيخ قدس سره في توجيه الغرض كما ترى والاوجه عندي ان الامام البخاري نبه بذلك على دقيقة وهي ان في الغسل امرين احدهما صب الماء والثاني دلك الاعضاء ومعلوم ان الافعال الشريفة مصدرها اليمين فنبه الامام بان صب الماء اشرف من دلك الاعضاء فالاول وظيفة اليمين والثاني وظيفة اليسار ولا يبعد ايضا انه نبه بالترجمة على ترجيح صب الماء باليمنى على اليسرى لما في ذلك من اختلاف الروايات ففي سنن ابي داؤد من حديث مسدد وبسنده الى عائشة فيصب الماء على يده اليمنى وفي اخرى له عن ميمونة فاكفأ الاناء على يده اليمنى

قال الخطابي محله ههنا فيما اذا كان يغترف من الاناء فاما اذا كان ضيقا كالقمقم فانه يضعه عن يساره ويصب الماء منه على يمينه اھ وفيه على قول الشيخ والرواية وان كانت دالة الخ قال الحافظ اعترض على المصنف بان الدعوى اعم من الدليل والجواب ان ذلك في غسل الفرج بالنص وفي غيره بما عرف من شانه انه كان يحب التيامن اھ قلت والاوجه منه انه تقدم قريبا في باب المضمضة حديث ميمونة هذا وفيه فافرغ بيمينه على يساره فغسلهما ثم غسل فرجه فهذا نص في افراغ اليمين على اليسار في غير الفرج ونظر المؤلف يكون على جميع الروايات فيوردها في غير مظانها تشحيذاً للاذهان اھ

(۴) ص۴۲ باب تفريق الغسل والوضوء كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك اثبات جواز التفريق بين اركانهما فهو رد على من ذهب الى فرضية الموالاة اھ وفي هامشه الظاهر في غرض الترجمة الرد على وجوب الموالاة وعليه بني الشراح كلامهم وذكر الكرماني فيه احتمالا آخر اذ قال ان قلت ما معنى الترجمة هل المراد منه بيان عدم وجوب الموالاة او بيان عدم دخول الوضوء في الغسل حتى لو كان محدثا بالحدثين لا يكفيه الغسل بل يأتي مستقلا قلت لفظ الترجمة يحتملهما والظاهر الاول اھ مختصرا وكتب شيخ المشائخ في التراجم ثبت بحديث الباب التفريق بين افعال الوضوء فثبت في الغسل ايضا بالمقايسة اذ لا فرق بينهما وايضا لا قائل بالفصل ولذا ضم قوله والوضوء في الترجمة الى الغسل لان الثابت بالحديث ليس الا التفريق في الوضوء اھ

(٥) ص۴۲ باب اذا جامع ثم عاد الخ وفي تراجم شيخ المشائخ مقصوده اثبات جواز ذلك مع سنية ان يتوضأ بين الجماعين وذلك ثابت بالاحاديث الاخر اھ ويحتمل عندي انه اشار الى ترجيح رواية انس عند ابي داؤد فجعلها غسلاً واحداً كما رجحه ابو داؤد ويحتمل ايضا انه اراد الرد على وجوب الوضوء على المعاود كما قال به الظاهرية وابن حبيب المالكي ثم لا يذهب عليك ما قال ابن عابدين: فتى بعض الشافعية بحرمة جماع من تنجس ذكره قبل غسله الا اذا كان به سلس فيحل كوطي المستحاضة مع الجريان ويظهر انه عندنا كذلك لما فيه من التضمخ بالنجاسة بلا ضرورة لامكان غسله بخلاف وطي المستحاضة وطي السلس فتأمل اھ قوله وهن احدى عشر تفرد بذلك هشام ولم يجتمعن في زمان ووجهه بانه جمع مع التسع مارية وريحانة كذا في الفتح قلت ولا ريب انه صلى الله عليه وسلم تزوج احدى عشر نسوة لكنهن لم يجتمعن في زمن واحد لان خديجة رضي الله تعالى عنها توفيت بمكة ولم ينكح غيرها في حياتها ثم تزوج سودة وعائشة رضي الله تعالى عنهما بمكة ثم تزوج حفصة في السنة الثانية او الثالثة ثم تزوج زينب بنت خزيمة في رمضان من السنة الثالثة من الهجرة وعاشت بعد ذلك ثمانية اشهر وتوفيت في آخر ربيعين في السنة الرابعة ولم يكن اذ ذاك في نكاحه عليه الصلوة والسلام الا ثلثة غيرها وباقي النسوة التسع غيرها وغير خديجة بقيت بعده صلى الله عليه وسلم وآخرهن نكاحا ميمونة في عمرة القضاء من السنة السابعة من الهجرة كما بينته في رسالتي "حكايات الصحابة" بلغة الاردوية

(٦) ص۴۲ باب غسل المذي والوضوء منه وفي تراجم شيخ المشائخ غرض الباب ما ذهب اليه بعض العلماء من ان المني يطهر بالفرك مخصوص به وليس في المذي الا الغسل وايضا لا يجب فيه الاغتسال بل الوضوء فقط ويحتمل ان يكون غرض الباب ان جواز الاقتصار على استعمال الاحجار ليس الا في الخارج المعتاد اعني البول والغائط واما في غيره فيجب استعمال الماء والغسل اھ قلت تحتمل الترجمة وجوها عديدة فيحتمل ان يكون اشارة الى انه لا يكفي النضح كما قال به احد او اشارة الى انه لا يكفي الحجر منه كما هو رواية لمالك واحمد او الى انه لا يجب استيعاب الذكر بالغسل كما قال به بعض المالكية وبعض الحنابلة كما في الفتح وبسط الكلام على هذه الاقوال في الاوجز وفيه اعلم ان العلماء بعد ما اجمعوا على ان في المذي الوضوء دون الغسل وعلى ان المذي نجس ولا خلاف فيهما لمن يعتد به اختلفوا ههنا في ثلثة مسائل احدها الاكتفاء بالحجر فلا يجوز عند بعض المحدثين اذ قالوا يتعين الماء لغسله وقال عياض اختلف اصحابنا في المذي هل يجزئ منه الاستجمار كالبول او لا بد من الماء اھ وعندنا الحنفية يجوز الاكتفاء على الحجر كما صرح به في البدائع وغيره وصححه النووي من الشافعية وقال الحافظ وهو المعروف في المذهب كذلك الاكتفاء على الحجر هو رواية عن الامام احمد كما يظهر من كلام المغني والشرح الكبير المسئلة الثانية هل يغسل موضع النجاسة فقط او الذكر بتمامه فقط وهو رواية عن المالكية كما في الباجي او مع الانثيين ايضاً وهو رواية عن الحنابلة كما في المغني والاول قول الجمهور كما قاله الحافظ والمسئلة الثالثة ما حكى الطحاوي عن بعضهم وجوب الغسل بمجرد خروج المذي والجمهور ان حكمه حكم البول وغيره من نواقض الوضوء من عدم وجوب الوضوء على الفور اھ مختصراً من الاوجز والبسط فيه ولعل الامام البخاري اشار في الترجمة بلفظ والوضوء منه الى هذه المسئلة الثالثة واستدل الطحاوي للجمهور بحديث علي بلفظ فيه الوضوء وفي المني الغسل

(٧) ص۴۲ باب من تطيب ثم اغتسل الخ لعل الغرض منه ان الظاهر ان فيه اضاعة المال لكن ابيح لضرورة النشاط في الجماع وفي التراجم شيخ المشائخ غرضه انه لو لم يبالغ في الدلك وغيره عند الاغتسال حتى لا يذهب عنه اثر الطيب الذي كان قد استعمله قبل فلا بأس بل هو جائز ثابت الاصل اھ ويحتمل انه نظر الى الباب السابق باب مسح اليد بالتراب لتكون انقى فاشار الى ان بقاء الطيب لا ينافي الانقاء ويحتمل ايضا ان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا يشير الى المبالغة في الانقاء فنبه به على ان ذلك لا ينافيه

(٨) ص۴۲ باب تخليل الشعر الخ قال الحافظ في باب الوضوء قبل الغسل التخليل ليس بواجب اتفاقا الا ان كان الشعر ملبداً اھ ولا يذهب عليك ان ههنا مسئلتين احداهما التفريق بين الرجل والمرأة والجمهور منهم الائمة الثلاثة انه لا فرق بينهما في نقض الضفائر وهي احدى الروايتين عن الحنفية والثانية عنهم وهو المرجح عندهم كما في هامش الكوكب مبسوطا التفريق بين الرجال والنساء في نقض الضفائر لرواية ثوبان عند ابي داؤد انهم استفتوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال اما الرجل فلينشر رأسه فليغسله حتى يبلغ

اصول الشعر واما المرأة فلا عليها ان لا تنقضه لتغرف على رأسها ثلاث غرفات لكفيها قلت والعجب من ابن رسلان اذ قال ظاهر الحديث التفريق بين الرجل والمرأة ولم ار من قال به اھ والمسئلة الثانية التفريق بين غسل الجنابة والحيض فی نقض الضفائر فالجمهور ومنهم الائمة الثلاثة ان لا تفريق بينهما وصحح الموفق فی مذهبهم والرواية الثانية عن احمد انها تنقضه فی الحيض دون الجنابة كما فی النيل وظاهر ميل المصنف من تراجمه الی قول احمد فی المسئلة الثانية اذ ترجم ههنا بلفظ حتی اذا ظن انه قد اروی بشرته الخ وترجم فی كتاب الحيض بباب نقض المرأة شعرها الخ وههنا مسئلة اخری ثالثة وهی غسل ما استرسل من الشعر ففی الاوجز قال المغنی وفی غسل المسترسل من الشعر روايتان لاحمد احدهما يجب غسله وبه قال الشافعی والثانی لا يجب وبه قال ابو حنيفة قلت والمرجح عندنا الحنفية كما فی الشامی يجب غسل المنقوض لا المضفور وعد فی مختصر الخليل من المالكية فی الواجبات ضغث مضفور لا نقضه اھ وقد كتبت فی هامش اللامع ان الامام البخاری اشار بالترجمة الی المسئلة الثانية ثم ظهر لی فی غرض الترجمة ان المؤلف اشار الی ان نقض الضفائر ليس بواجب بل يكفی بل اصول الشعر

(۱۵) صـ۴۱ **باب من توضأ فی الجنابة الخ** تقدم فی الباب الاول من كتاب الغسل الاختلاف فی ان الوضوء سنة مستقلة او تقديم لاعضاء الوضوء والترجمة تؤيد الثانية والاستدلال بالرواية خفية وقيل كان الاليق بهذا الباب حديث عائشة المتقدم بلفظ ثم غسل سائر جسده وقيل قرينة الحال والعرف يخص اعضاء الوضوء وقيل الترجمة تعيين المراد بالحديث ان المراد من قوله جسده ای ما خلا اعضاء الوضوء واختار الحافظ ان البخاری حمل قوله ثم غسل جسده علی المجاز بقرينة قوله ثم غسل رجليه فان كانا داخلين فی الجسد فای حاجة الی غسلهما بعد وهذا اشبه بتصرفات البخاری اذ من شانه الاعتناء بالاخفی اكثر من الاجلی اھ مختصراً من الفتح واطال السندی فی استدلال المؤلف بهذا الحديث علی الترجمة وكتب شيخ المشائخ فی تراجمه غرض المصنف ان اعادة غسل سائر اعضاء الوضوء غير لازم والاستدلال بظاهر الحديث وفی الاوجز الوضوء فی الغسل اوجبه داؤد مطلقا وقال قوم اذا كان الغسل مما يوجب الجنابة والحدث وقال مالك والشافعی وابو حنيفة ان الغسل يجزئهما قاله القاری وقال ابن قدامة فی المغنی ان لم يتوضأ اجزأه بعد ان يتمضمض ويستنشق وينوی به الغسل والوضوء وكان تاركاً للاختيار يعنی يجزيه الغسل عنهما اذا نواهما نص عليه احمد وعنه رواية اخری لا يجزيه الغسل عن الوضوء حتی يأتی به قبل الغسل او بعده وهو احد قولی الشافعی اھ وقال ابن العربی يجب الوضوء اذا مس فرجه فی الغسل اھ والاوجه عندی فی غرض الترجمة ان فی غسل الجسد يكون امرار اليد علی الفرج عادة فاشار المصنف بهذه الترجمة الی انه لا ينقض الوضوء

(۱۶) صـ۴۱ **باب اذا ذكر فی المسجد انه جنب الخ** كتب الشيخ فی اللامع لعل المراد بذلك اثبات ان التيمم للخروج من المسجد وان كان ادبا كما هو المشهور بين اصحابنا لكنه غير واجب وذلك لانه صلی الله عليه وسلم لم يتيمم لخروجه من المسجد واما ان كان قصده الرد علی من ذهب الی ذلك من الحنفية فغير صحيح وذلك لان النبی صلی الله عليه وسلم وعليا رضی الله عنه جاز لهما الخروج والمرور والدخول فی المسجد جنبا فكيف يقاس عليه غيره ممن ليس بمنزلة هذين اھ وفی هامشه قال الحافظ اشارة الی رد من اوجب ذلك كما نقل عن الثوری واسحق وكذا قال بعض المالكية فيمن نام فی المسجد فاحتلم يتيمم قبل ان يخرج اھ قلت وهذه مسئلة كينونة الجنب فی المسجد واما دخول الجنب فی المسجد للعبور وغيره فمسئلة اخری خلافية بسطت فی اللامع

(۱۷) صـ۴۱ **باب نفض اليدين من غسل الجنابة** الظاهر عندی ان المصنف اشار بذلك الی رد ما روی من المنع عن ذلك قال الحافظ اورد الرافعی وغيره حديثا ضعيفا لا تنفضوا ايديكم فی الوضوء فانها مراوح الشيطان قال ابن الصلاح لم اجده وقد اخرجه ابن حبان فی الضعفاء وابن ابی حاتم فی العلل ولو لم يعارضه هذا الحديث الصحيح لم يكن صالحاً لان يحتج به اھ وكتب شيخ المشائخ فی تراجمه ای انه جائز وعندی ان غرضه اثبات طهارة الغسالة اذ النفض لا يخلو عن اصابة الرشاش بالبدن اھ

(۱۸) صـ۴۱ **باب من بدأ بشق رأسه الخ** البداية بالرأس لكونه اكثر شعثا من بقية البدن وباليمين مثل دأبه فی الطهور وغيره واختلف الحنفية فی انه هل يبدأ بالرأس وهو الاصح وظاهر الرواية وقيل يبدأ بمنكبه الايمن ثم الايسر ويثلث بالرأس وقيل يثنی بالرأس ويثلث بالمنكب الايسر قاله ابن عابدين وفی المغنی ويبدأ بشقه الايمن لان النبی صلی الله عليه وسلم كان يحب التيمن فی طهوره وقال النووی فی شرح المهذب فی بيان سنن الغسل والابتداء بالايامن فيغسل شقه الايمن ثم الايسر وهذا متفق علی استحبابه وقال الرافعی فی مكملات الغسل الرابع يفيض الماء علی راسه ثم علی الشق الايمن ثم علی الشق الايسر اھ ويحتمل عندی ان المؤلف نبه بهذه الترجمة علی ان البداية بالوضوء كما روی من دأبه عليه السلام ليس بواجب بل يجوز البداية بالرأس ايضا

(۱۹) صـ۴۲ **باب من اغتسل عريانا وحده الخ** كتب الشيخ قدس سره فی اللامع قصد بذلك ان التستر افضل وان كان خاليا كما يدل عليه تعليله ويمكن ان يكون ذلك حيث خاف ان يطلع عليه احد واما اذا امن كما فی المغتسل فلا فلا يكون ذلك خلافاً لما هو المشهور بين علمائنا اھ وفی هامشه اعلم ان الامام البخاری ترجم ههنا بترجمتين الاولی هذه والثانية الآتية بقوله باب التستر وعامة المشائخ والشراح كلهم علی ان المراد بالاولی جواز الاغتسال عريانا فی الخلوة مع افضلية التستر المراد بالثانية حرمته بمحضر من الناس قال الحافظ فی الترجمة الاولی قوله فی خلوة ای من الناس وهو تاكيد لقوله وحده وقال فی الثانية لما فرغ من الاستدلال لاحد الشقين وهو التعری فی الخلوة اورد الشق الآخر اھ وبنحوه قال غيره من الشراح وقال شيخ المشائخ فی التراجم باب من اغتسل عريانا ای هو جائز والاولی الستر فی ذلك لوقت ايضا ثم قال باب التستر فی الغسل ای انه واجب اھ

والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان غرض الترجمة الاولی هو الذی افاده وليس الغرض من الترجمة الثانية الشق الثانی ای ايجابه عند الناس فانه معروف لا يحتاج الی اثباته ولا يختص بالغسل فان التعری بمحضر من الناس حرام مطلقاً وايضاً اذا اثبت المصنف افضلية التستر فی الوحدة فای فاقة بقيت الی اثبات التستر عن اعين الناس فالاوجه عندی فی غرض الترجمة الثانية اثبات افضلية التستر لا علی البدن وان كان الغسل بالازار كما هو الميل لروايات الموردة فيها وقال العينی لا خلاف فی ان التستر افضل كما قاله البخاری وبجواز الغسل عريانا فی الخلوة قال مالك والشافعی وجمهور العلماء وروی عن ابن عباس انه لم يكن يغتسل فی بحر ولا نهر الا وعليه ازار واذا سئل عن ذلك قال ان له عامرا وروی عن عطية مرفوعا من اغتسل بليل فی فضاء فليحاذر علی عورته ومن لم يفعل ذلك واصابه لمم فلا يلومن الا نفسه ونص احمد فيما حكاه ابن تيمية علی كراهة دخول الماء بغير ازار اھ مختصراً وانت خبير بالفرق بين الغسل فی الصحراء عريانا وبين الغسل فی المستحم والابنية المعدة لذلك كما اشار اليه الشيخ فی تقريره وبقوله كما يدل عليه تعليله وهو قوله عليه الصلوة والسلام فالله احق ان يستحيی منه من الناس قال الموفق من اغتسل عريانا بين الناس لم يجز ذلك لان كشفها للناس محرم وان كان خاليا جاز ويستحب التستر وان كان خاليا وقال احمد لا يعجبنی ان يدخل الماء الا مستترا اھ وقال الكرمانی قال العلماء كشف العورة فی الخلوة بحيث لا يراه آدمی ان كان لحاجة جاز وان كان لغير حاجة ففيه خلاف فی كراهته وتحريمه والاصح عند الشافعی انه حرام اھ ملخصا من هامش اللامع والبسط فيه

(۲۰) صـ۴۲ **باب التستر فی الغسل عند الناس** تقدم فی الباب السابق غرض هذه الترجمة عند الشراح وعند هذا العبد الفقير الی رحمة ربه العليا

(۲۱) صـ۴۲ **باب اذا احتلمت المرأة** قال الحافظ انما قيده بالمرأة مع ان حكم الرجل كذلك لموافقة صورة السوال وللاشارة الی الرد علی من منع منه فی حق المرأة دون الرجل كما حكاه ابن المنذر وغيره عن ابراهيم النخعی اھ قلت وههنا مسئلتان بسط الكلام عليهما فی الاوجز احداهما احتلام المرأة ففی الاوجز فی سوال ام سليم وانكار عائشة عليها بقولها اف لك هل تری ذلك المرأة ... علیها انكر ... نها لم تعلم لندرتها فی النساء مع حداثة سن عائشة وقيل لا يحتلم كل النساء وثانيهما اثبات ... للمرأة ... عليه فقهاء الامصار ولم يخالف فيه الا طائفة من الفلاسفة فقال ارسطاطاليس لا منی لها غير ان دم الطمث لها فيه قوة التوليد وقال ابن سينا ان لها رطوبة شبيهة بالمنی لا يصدق عليه المنی لكن ... الفلاسفة والاطباء ايضا وجود المنی لها كذا فی السعاية اھ ما فی الاوجز

(۲۲) صـ۴۲ **باب عرق الجنب الخ** قال الحافظ تقدير الكلام بيان حكم عرق الجنب وبيان ان المسلم لا ينجس واذا كان لا ينجس فعرقه ليس بنجس ومفهومه ان الكافر ينجس فيكون عرقه نجسا وتمسك بظاهره بعض اهل الظاهر فقال ان الكافر نجس العين وقواه بقوله تعالی انما المشركون نجس واجاب الجمهور عن الحديث بان المراد ان المؤمن طاهر الاعضاء لاعتياده مجانبة النجاسة بخلاف المشرك لعدم تحفظه عن النجاسة وعن الآية بان المراد انهم نجس فی الاعتقاد والاستقذار وحجة الجمهور حل نكاح الكتابيات ولا يخلو المضاجع عن العرق واغرب القرطبی اذ نسب القول بنجاسة عرق الكافر الی الشافعی اھ مختصراً من الفتح وهكذا حكی العينی قول القرطبی قال ابن المنذر اجمع عوام اهل العلم علی ان عرق الجنب طاهر وهو مذهب ابی حنيفة والشافعی ولا احفظ عن غيرهم خلاف قولهما قال القرطبی الكافر نجس عند الشافعی وقال ابن حزم العرق من المشركين نجس اھ فما فی الفيض من نسبة نجاسة بدن الكافر الی مالك لعله سهو من الكاتب وفی هامشی علی البذل قال ابن رسلان قوله المسلم ليس بنجس وكذلك الكافر عندنا وعند مالك وجمهور المسلمين من السلف والخلف ثم قال واغرب القرطبی فی الجنائز من شرح مسلم فنسب القول بنجاسة الكافر الی الشافعی

(۲۳) صـ۴۲ **باب الجنب يخرج الخ** قال الحافظ قوله وغيره بالجر ای وغير السوق ويحتمل الرفع عطفا علی يخرج من جهة المعنی وقوله قال عطاء الخ لعل هذه الافعال هی المرادة بقوله وغيره بالرفع فی الترجمة اھ وغرض الترجمة عند الشيخ الكنگوهی عدم وجوب الغسل علی الفور فقد كتب علی قوله قال عطاء الخ يعنی بذلك ان الغسل لا يجب علی الفور لجواز الاشتغال بتلك الامور بقول عطاء فكان له الخروج الی الاسواق وغيرها لما جاز له تاخير الاغتسال ثم ان السوق وغيره سواء فی الحكم فكان اثبات جواز احدهما اثباتا لجواز الآخر او يقال لما ثبت المطلق ثبت جوازه فی ای فرد كان فيثبت الجواز فی السوق وغيره اھ وفی هامشه قلت فالظاهر ان المصنف اراد تقوية ما فی ابی داؤد فی باب الجنب يؤخر الغسل عن عائشة ربما اغتسل فی اول الليل وربما اغتسل آخره فقال غضيف الحمد لله الذی جعل فی الامر سعة وعلی هذا فلا اشكال فی الاثر ولا فی الرواية ولعل السر فی تبويب المصنف بلفظ الجنب يخرج ويمشی ما حكی العينی برواية ابن ابی شيبة والبيهقی عن جماعة من الصحابة ذكر العينی اسمائهم انهم كانوا اذا اجنبوا لا يخرجون ولا ياكلون حتی يتوضئوا اھ

(۲۴) صـ۴۲ **باب كينونة الجنب فی البيت الخ** قال الحافظ قيل اشار المصنف بهذه الترجمة الی تضعيف ما ورد عن علی رضی الله عنه مرفوعا ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب ولا صورة ولا جنب رواه ابو داؤد وغيره ثم قال ويحتمل ان يكون المراد بالجنب فی حديث علی من لم يرتفع حدثه كله ولا بعضه وعلی هذا فلا يكون بينه وبين حديث الباب منافاة لانه اذا توضأ ارتفع بعض حدثه علی الصحيح اھ قلت والاوجه عند هذا العبد الفقير الی رحمة ربه العليا ان الامام البخاری اشار بالترجمة الی تقريب حديث علی بانه محمول علی عدم الوضوء وذكر الشيخ قدس سره فی البذل علی حديث علی رض قال الخطابی يريد الملائكة الذين ينزلون بالبركة والرحمة دون الملائكة الذين هم الحفظة فانهم لا يفارقون الجنب وغير الجنب ثم قيل انه لم يرد بالجنب ههنا من اصابته جنابة فاخر الاغتسال

اى اذا ان حضور الصلوة ولكنه الذى يجنب فلا يغتسل ويتهاون به ويتخذه عادة فان النبى صلى الله عليه وسلم كان يطوف على نسائه فى غسل واحد وقالت عائشة رضى الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينام وهو جنب من غير ان يمس ماءً اهـ

باب نوم الجنب ليست هذه الترجمة فى نسخة الفتح وقال الحافظ هذه زائدة للاستغناء عنها بباب الجنب يتوضأ ثم ينام ويحتمل ان يكون ترجم على الاطلاق وعلى التقييد فلا تكون زائدة اهـ قلت ولا يبعد عند هذا العبد الفقير انه صرح بجوازه لدفع توهم ان النوم اخو الموت وحقه ان لا ينام جنبا ولما تقدم من باب النوم على الطهارة

باب الجنب يتوضأ ثم ينام قال الحافظ قال ابن دقيق العيد جاء الحديث بلفظ الامر وجاء بصيغة الشرط وهو متمسك لمن قال بوجوبه وقال ابن عبد البر ذهب الجمهور الى انه للاستحباب وذهب اهل الظاهر الى ايجابه وبسط الحافظ الكلام على اختلاف النقلة فى مذاهب الائمة ورجح رواية الاستحباب عنهم وقال نقل الطحاوى عن ابى يوسف انه ذهب الى عدم الاستحباب الى آخر ما فى الفتح وكتب الشيخ فى البذل ذهب الجمهور الى استحبابه وعدم وجوبه وتمسكوا بحديث عائشة رضـ ان النبى صلى الله عليه وسلم كان ينام وهو جنب ولا يمس ماءً الى آخر ما بسط الشيخ وبسط الكلام على ذلك فى الاوجز ايضا وفيه قال العينى ذهب طائفة الى ان الوضوء المأمور به الجنب هو غسل الاذى منه وغسل ذكره ويديه وهو التنظيف وذلك يسمى عند العرب وضوءً قالوا وقد كان ابن عمر لا يتوضأ عند النوم الوضوء الكامل الى آخر ما فيه

باب اذا التقى الختانان اجمع الشراح على ان المراد بالتقائهما الايلاج ومجرد الالتقاء لا يوجب الغسل عند احد وهل هو مجاز عن الايلاج الاوجه عندى انه لازم للايلاج ليس بمجاز عنه والبسط فى الاوجز وبسط الكلام على المسئلة فى هامش اللامع ايضا وفيه قال ابن العربى فى شرح الترمذى هذه المسئلة عظيمة الموقع فى الدين مهمة فى مسائل الدين وقد روى عن جماعة من الصحابة انهم لم يروا غسلاً الا من الانزال ثم روى انهم رجعوا عن ذلك ثم روى عن عمر انه قال من خالف ذلك جعلته نكالاً وانعقد الاجماع على وجوب الغسل بالتقاء الختانين وما خالف فى ذلك الا داؤد ولا يعبأ بخلافه فانه لولا الخلاف ما عرف وانما الامر الصعب خلاف البخارى فى ذلك وحكمه ان الغسل مستحب وهو احد ائمة الدين واجل علماء المسلمين معرفة وعدلاً وما بهذه المسئلة من خلاف فان الصحابة اختلفوا فيها ثم رجعوا عنها واتفقوا على وجوب الغسل بالتقائهما وان لم ينزل ثم بسط ابن العربى فى تضعيف رواية الماء من الماء وقال العجب من البخارى ان يساوى بين حديث عائشة فى ايجاب الغسل وبين حديث عثمان وابى فى نفى الغسل الى آخر ما بسط فى تضعيف حديث عثمان وابى ثم اختلفوا فى ميل الامام البخارى فى ذلك هل الى قول داؤد او الى قول الجمهور كما هو رأى الشيخ اذ قال قوله هذا اجود واوكد يعنى به الوجوب والآخر منسوخ لا معمول فان افعل التفضيل عند ائمة الحديث كثيرا ما يستعمل لمعنى التوكيد والتشديد ولا يعنون به الزيادة على الغير فى ماخذ الاشتقاق حتى يكون الآخر (اى المفضل عليه) جيدا واكيدا الى آخر ما بسطه الشيخ واليه يشير كلام شيخ المشائخ فى التراجم اذ قال اى الغسل عند ذلك احوط اجتهاداً اى من حيث الاجتهاد عند المصنف هو الغسل الذى عقد الباب السابق لاجله وذكر الباب اللاحق انما هو لمحض الاحاطة بجوانب ثم ترجيح الراجح اهـ وذكره ابن العربى احتمالاً كما سياتى وهو الظاهر عند الحافظ ابن حجر وهو الاوجه عندى لان الامام البخارى ترجم لالتقاء الختانين واورد فيه حديث ايجاب الغسل ولم يذكر فيه حديث الاكسال ثم لما ذكر حديث الاكسال لم يترجم عليه الا غسل ما يصيب من الفرج قال ابن العربى بعد ما تعقب على البخارى ويحتمل قول البخارى الغسل احوط يعنى فى الدين من باب حديثين تعارضا فقدم الذى يقتضى الاحتياط فى الدين اهـ يعنى الاليق بشان البخارى ان لا يخالف الاجماع ومعنى قوله احوط يعنى ايجاب الغسل فيه للاحتياط كما اوجبوا الوضوء فى النوم للاحتياط وقال الحافظ بعد ما حكى قول ابن العربى المذكور وهذا هو الظاهر من تصرفه فانه لم يترجم بجواز ترك الغسل وانما ترجم ببعض ما يستفاد من الحديث من غير هذه المسئلة اهـ وتعقب عليه العينى وتعقب هذا العبد الفقير على كلام العينى كما بسط فى هامش اللامع اهـ مختصراً وملخصاً من هامش اللامع

باب غسل ما يصيب من فرج المرأة هذا الباب عند العبد الفقير غير ما سبق من باب المنى وفركه وغسل ما يصيب من المرأة فان المذكور فى الباب السابق عند هذا العبد الفقير الى رحمة ربه تعالى حكم منى المرأة كما سبق التنبيه عليه فى الباب السابق ومقصود هذا الباب حكم بيان رطوبة الفرج كما يدل عليه الحديث الوارد فى هذا الباب فانه صريح فى من جامع ولم ينزل قال الموفق فى رطوبة الفرج احتمالان احدهما النجس والطهر الى آخر ما بسطه وفى الدر المختار من فروع الحنفية فى آخر باب الاستنجاء رطوبة الفرج طاهرة خلافا لهما وفيه ايضا فى باب الانجاس وفى المجتبى اولج فنزع فانزل لم يطهر الا بغسله لتلوثه بالنجس اهـ اى برطوبة الفرج قال ابن عابدين اى الداخل بدليل قوله اولج واما رطوبة الفرج الخارج فطاهرة اتفاقا اهـ وفى منهاج الامام النووى رطوبة الفرج ليست بنجسة فى الاصح قال ابن حجر فى شرحه وهى ماء ابيض متردد بين المذى والعرق يخرج من باطن الفرج الذى لا يجب غسله بخلاف ما يخرج مما يجب غسله فانه طاهر قطعا ومن وراء باطن الفرج فانه نجس قطعاً ككل خارج من الباطن كالماء الخارج مع الولد او قبيله اهـ ثم براعة الاختتام عند الحافظ نور الله مرقده وعند هذا الفقير الى رحمة تعالى لفظ وذلك الآخر فعند الحافظ ايماء الى آخر الكتاب وعندى الى آخر الحيوة تشحيذاً للاذهان الى الموت

كتاب الحيض

هو لغة السيلان وفى عرف الشرع دم يخرج من قعر رحم المرأة بعد بلوغها فى اوقات معتادة وذكر الامام البخارى فى الكتاب الاستحاضة والنفاس تبعاً وترجم بالحيض لكثرة ابوابه كذا فى هامش اللامع وبسط فيه الكلام عليه لغة واصطلاحا

باب كيف كان بدء الحيض الخ هذا باب ثالث بلفظ كيف والغرض منه ظاهر وهو التنبيه على اختلاف الروايات فى ذلك وهو ان بدءه من زمن آدم عليه السلام او من بنى اسرائيل وكتب الشيخ فى اللامع قوله وقال بعضهم كان اول ما ارسل الخ ويمكن الجمع بينهما بحمل مطلق الحيض من حواء ومن تليها والكثرة انما نشأت من بنى اسرائيل كما يدل عليه لفظ الارسال اهـ وفى هامشه اختلفوا فى الجمع بينها على اقوال وما اختاره الشيخ هو مختار الحافظ قدس سره وهو الاوجه عندى الى آخر ما بسط فيه من الاقوال ويؤيده ما فى الفتح روى الطبرى وغيره عن ابن عباس وغيره قوله تعالى فى قصة ابراهيم وامرأته قائمة فضحكت اى حاضت والقصة متقدمة على بنى اسرائيل بلا ريب وروى الحاكم وابن المنذر باسناد صحيح عن ابن عباس ان ابتداء الحيض كان على حواء بعد ان اهبطت من الجنة اهـ قوله وحديث النبى صلى الله عليه وسلم اكثر بالمثلثة فى النسخ التى بايدينا قال الحافظ اى اشمل لانه عام فى جميع بنات آدم فيتناول الاسرائيليات ومن قبلهن او المراد اكثر شواهداً او اكثر قوة اهـ وقال العينى قال الكرمانى ويروى اكبر بالموحدة ومعناه حديث النبى صلى الله عليه وسلم اعظم واجل واكد ثبوتاً اهـ قلت وكان الامام البخارى رجح الرواية المرفوعة على قول بعضهم على اصول المحدثين ورد قول البعض واما على اصول الموجهين فاختلفوا فى الجمع بينهما كما تقدم قريبا

باب الامر بالنفساء اذا نفسن اى الامر المتعلق بهن قاله الحافظ وفى تراجم شيخ المشائخ اى الامر بأداء مناسك الحج الا الطواف اهـ ويحتمل عندى فى غرض الترجمة اتحاد حكم الحيض والنفاس لقوله عليه الصلوة والسلام فى حيض عائشة انفست وفيه ان هذا المعنى سياتى قريبا فى باب من سمى النفاس حيضا على ان هذه الترجمة ليست فى النسخ المعروفة بل فى الحاشية والظاهر حذفه والا لم يبق للترجمة السابقة حديث وعلى ثبوت الترجمة يحتمل عندى ان يكون الغرض هو الامر بالاغتسال عند الاحرام ولا يقال ان الترجمة على هذا تكون من كتاب الحج لان الترجمة كما تتعلق بالحج تتعلق باحكام الحيض ايضا وامثال ذلك كثيرة فى البخارى فسياتى قريبا باب ترك الحائض الصوم وباب تقضى الحائض المناسك كلها الخ وسياتى اعتكاف المستحاضة فى هذا الكتاب بكتاب الحيض وكتاب الصوم ايضاً وسياتى قريبا فى هذا الكتاب كيف تهل الحائض وهو ايضا سياتى فى كتاب الحج ايضا فلما كان للمسائل تعلق بالكتابين ذكرها الامام البخارى فى موضعين

باب غسل الحائض رأس زوجها الخ كتب الشيخ فى اللامع اورد الترجمة دفعا لما عسى ان يتوهم من نجاستها الحكمية التى منعتها عما منعت حرمة المصاحبة والمخالطة بها كما كانت تزعمه اليهود وتفعله اهـ وفى هامشه وما افاده الشيخ واضح والمعنى ان قوله عز اسمه ولا تقربوهن حتى يطهرن ليس المراد فيه النهى عن القربان مطلقا بل قربان خاص ويحتمل عندى ان الامام البخارى اشار بذلك الى رد ما روى عن ابن عباس انه دخل على ميمونة فقالت اى بنى ما لى اراك شعث الرأس فقال ان ام عمار ترجلنى وهى الآن حائض فقالت اى بنى ليست الحيضة باليد الحديث اخرجه ابن ابى شيبة كما فى العينى فهو من الاصل الثالث عشر من اصول التراجم ـ ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ ان الحديث مطابق لما ترجم له من جهة الترجيل والحق به الغسل قياسا او اشارة الى الطريق الآتية فى باب مباشرة الحائض فانها صريحة فى ذلك اهـ قلت وهذا الثانى متعين عندى فانه اصل مطرد من اصول التراجم وهو الاصل الحادى عشر

باب قراءة الرجل فى حجر امرأته الخ بكسر الحاء المهملة وفتحها ثم بسكون الجيم واختلفوا فى غرض الترجمة والاوجه عندى كما قال ابن بطال تائيد للحنفية ورد على الشافعية فى مسئلة خلافية شهيرة وهى جواز حمل المحدث والجنب المصحف بعلاقته وبه جزم صاحب التوضيح كما سياتى من كلامه فى مناسبة الحديث بالباب قال ابن بطال غرض البخارى فى هذا الباب ان يدل على جواز حمل الحائض المصحف اهـ وتعقب الكرمانى بقوله ليس غرض البخارى ان يدل على جواز حمل الحائض المصحف بل الغرض هو مجرد ما ترجم فى الباب عليه وهو جواز القراءة بقرب موضع النجاسة وكون المؤمن فى حجر الحائض لا يدل على جواز الحمل ولهذا اتفقوا فى جوازه واختلفوا فى جواز الحمل اهـ ولا عجب فى تعقب الكرمانى فانهم كلهم يتحاشون ان يقولوا فى موضع ان غرض البخارى الرد عليهم وليست هذه الجرأة الا للحنفية فانهم ينادون بصوت جهورى ان فى هذه الترجمة رد علينا الحنفية وانت خبير بان اثبات المسئلة الخلافية الشهيرة اليق بشان تراجم البخارى من اثبات مسئلة اجماعية والحافظ ابن حجر ايضا فهم من ترجمة البخارى ما فهمه ابن بطال لكنه جبن ان يفصح ذلك لغرض للبخارى والدليل على ما قلته انه رحمه الله فهم ذلك انه قال وذلك اى اشرابى رزين مصير منهما الى جواز حمل الحائض المصحف لكن من غير مسه ومناسبته لحديث عائشة من جهة انه نظر حمل الحائض العلاقة التى فيها المصحف بحمل الحائض المؤمن الذى يحفظ القرآن لانه حامله فى جوفه وهو موافق لمذهب ابى حنيفة ومنعه الجمهور وفرقوا بان الحمل مخل بالتعظيم والاتكاء لا يسمى فى العرف حملا اهـ فهذه الترجمة عندى من الاصل الحادى والعشرين الذى افاده شيخ الهند اهـ ما فى هامش اللامع ملخصا وكتب الشيخ فى اللامع وتائيد اشرابى وائل لهذه الترجمة ظاهر فان فيه تلبسا بنقشه كما ان فيها تلبسا بلفظه يعنى ان النقش والالفاظ كلاهما محترم فلما كان ابو وائل يرسل خادمه بالمصحف فتاخذه بعلاقته وفيه تلبس الحائض بنقوشه فكذلك يجوز قراءة القرآن فى حجر الحائض وان كان فيه تلبس لالفاظه بالحائض بنوع مقارنة اهـ ثم فى المسئلة اختلاف مشهور والحمل بعلاقته جائز عند الامامين ابى حنيفة واحمد ومنع منه الامامان مالك والشافعى كما فى الاوجز عن الموفق اذ قال ويجوز حمله بعلاقته وهذا قول ابى حنيفة ومنع منه مالك والشافعى اهـ ووقع الغلط فى نقل المذاهب فى العينى اذ حكى

جواز الحمل عن الائمة الاربعة ثم حديث عائشة يناسب ظاهر الفاظ الترجمة واما على ما اخترت من غرضها تبعاً لابن بطال وصاحب التوضيح فيحتاج الى دقة نظر اشار اليها صاحب التوضيح اذ قال وجه المناسبة حديث عائشة ان ثيابها بمنزلة العلاقة والشارع بمنزلة المصحف لانه فی جوفه وحامله اذ غرض البخاری بهذا الباب الدلالة على جواز حمل الحائض المصحف اھ والیه اشار الشیخ قدس سره فی ذکر مناسبة الاثر للباب

باب من سمى النفاس حيضا كتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک انهما معاً دمان یخرجان من الرحم فلما جاز اطلاق النفاس على الحيض جاز عکسه لما فیهما من الاشتراک المطلق اطلاق احدهما على الآخر والغرض منه ان اشتراکهما فی تلک الصفة او هذا الاطلاق لا یقتضی اشتراکهما فی جملة احکامهما بل لکل منهما احکام مختصة نعم یشترکان فی بعض الاحکام وفی الاطلاق المجازی لکل منهما ویمکن ان یکون قوله حیضاً مفعولاً اولاً والنفاس مفعولاً ثانیاً وعلی هذا فمطابقة الروایة للترجمة ظاهرة والغرض منه دفع اشتراک احکامهما باشتراک اسمیهما فصار الحاصل ان ما ورد فی الروایات من اطلاق اسم النفاس على الحيض فانه مجرد اطلاق اسم للاشتراک بینهما فی انهما دمان خارجان من الرحم ولیس ذلک لکون احکامهما متحدة باسرها فغیه ذلک وفی هامشه حاصل کلام الشیخ ان ههنا اشکالین الاول فی غرض الترجمة ما هو والثانی فی موافقة الترجمة للحدیث فان فی الحدیث عکسه ولذا قیل ان الترجمة مقلوبة والصواب باب من سمى الحيض نفاساً واطال الشراح فی هذین الامرین باقوال مختلفة قال ابن بطال کان حق الترجمة ان یقول باب من سمى الحيض نفاساً فلما لم یجد البخاری للنبی صلی الله علیه وسلم نصاً فی النفاس وحکم دمها فی المدة المختلفة وسمى الحيض نفاساً فی هذا الحدیث فهم منه ان حکم دم النفاس حکم دم الحيض فی ترک الصلوة لانه اذا کان الحيض نفاساً وجب ان یکون النفاس حیضاً لاشتراکهما فی التسمیة من جهة اللغة ان الدم هو النفس ولزم الحکم لما لم ینص علیه بما نص وحکم للنفساء بترک الصلوة ما دام دمها موجوداً اھ وقال الکرمانی قال شارح التراجم ان قیل الحدیث یدل على تسمیة الحيض نفاساً لا العکس فجوابه ان تقدیره من سمى حیضاً بالنفاس بتقدیر حرف الجر وتقدمه او من سمى حیضاً النفاس بتقدیم تقدمه فقط اھ وهذا هو مختار الشیخ وقال الحافظ قیل یحمل على التقدیم والتاخیر والتقدیر من سمى حیضاً النفاس ویحتمل ان یکون المراد بقوله من سمى من اطلق لفظ النفاس على الحيض فیطابق ما فی الخبر بغیر تکلف اھ وعند هذا العبد الفقیر الی رحمة ربه العلیا ان غرض الترجمة واضح لا خفاء فیه وهو اشتراکهما فی الاحکام کما اشار الیه الشیخ فی اللامع ونص به شیخ المشائخ فی التراجم اذ قال حاصل ما اراده البخاری ان اطلاق الحيض على النفاس والنفاس على الحيض شائع فیما بین العرب فکانت ما ثبت من الاحکام للحيض ثابتاً للنفاس ایضاً فلم یصرح بالتفصیل فی النفاس هذا غرضه من حیث الفقه فتدبر اھ وهذا هو غرض الترجمة عندی ان الامام البخاری لما لم یجد على شرطه احکاماً للنفاس اثبت بالترجمة ان احکامهما متحدة لاتحاد اللفظ والمعنى فان لفظ النفاس مشترک ومعناهما ای الدم الخارج من الرحم ایضاً متحد لا یقال ان بینهما اختلافاً فی بعض الاحکام کما سیأتی لان معناه ان ما یثبت من الاحکام لاحدهما ثابت للآخر الا ما خصه دلیل وهذا کقوله صلی الله علیه وسلم فی حدیث یعلی بن امیة اصنع فی عمرتک ما تصنع فی حجتک مع ان بینهما اختلافاً فی بعض الافعال قال الحافظ قال المهلب وغیره لما لم یجد المصنف نصاً على شرطه فی النفساء ووجد تسمیة الحيض نفاساً فی هذا الحدیث فهم منه ان حکم دم النفاس حکم دم الحيض وتعقب بان الترجمة فی التسمیة لا فی الحکم اھ وانت خبیر بانه لا یصح التعقب لان استدلال المصنف بهذه التسمیة على الحکم فان الجامع الصحیح لیس من کتب اللغة حتى یقال انه اراد بیان التسمیة ففی هامش اللامع على قول الشیخ وفیه شیٔ ما لعله اشار بذلک الی انه اذا لم یکن بینهما اشتراک فی الاحکام فلم یبق لاتحاد الاسم فائدة ولذا قال العینی لا فائدة فی الترجمة والیه اشار الحافظ بما تعقب على المهلب وغیره وقد عرفت ما عند هذا العبد الضعیف ان الامام البخاری استدل بذلک على اتحاد حکمهما وقد اجاد فی الاستدلال فما ادق نظره رضی الله عنه

باب مباشرة الحائض کتب شیخ المشائخ فی تراجمه یعنی انها جائزة فیما فوق الازار واما فیما تحت الازار فلا یجوز خلافاً لبعض العلماء فانهم یجوزون ذلک مع التوقی عن الفرج وموضع الدم اھ قلت والاختلاف فی المسئلة معروف والروایات المذکورة فی الباب تؤید من قال بالاتزار ومنع عن المباشرة من السرة الی الرکبة ففی الاوجز مباشرة الحائض على ثلاثة انواع احدها المباشرة فی الفرج بالوطی وهو حرام بالنص والاجماع والثانی المباشرة بما فوق السرة ودون الرکبة هو مباح بالاجماع والثالث الاستمتاع بما بینهما خلا الفرج والدبر فمختلف فیما بین الائمة قال احمد ومحمد مباح ورجحه الطحاوی من الحنفیة هکذا حکاه الحافظ فی الفتح وتبعه غیره من ابن رسلان وصاحب التعلیق الممجد وغیرهما لکن الطحاوی فی معانی الآثار رجحه اولاً ثم رجع عنه ورجح قول الامام وقال ایضاً فی مختصره قال ابو جعفر یستمتع من الحائض بما عدا متزرها ویجتنب ما تحته فی قول ابی حنیفة وابی یوسف وبه نأخذ اھ وقال ابو حنیفة ومالک والشافعی واکثر العلماء لا یجوز وهما روایتان عن ابی یوسف اھ ما فی الاوجز مختصراً

باب ترک الحائض الصوم قال الحافظ قال ابن رشید وغیره جری المصنف على عادته فی ایضاح المشکل دون الجلی وذلک ان ترکها الصلوة کان جلیاً من اجل ان الطهارة شرط لها والصوم لا یشترط لها الطهارة فکان ترکها له تعبداً محضاً فاحتاج الی ذکره اھ

ولا یبعد عندی ان یقال ان الصلوة لم تبق علیها فرضاً ولذا لم تقض والصوم فرض علیها وتقضیه فتترکه حینئذ فذکره المصنف تنبیهاً على ان ترکها الصوم فی هذا الوقت وان کان فی الحدیث ذکر الصلوة والصوم على نسق واحد

باب تقضی الحائض المناسک کلها الخ اختلفوا فی غرض المصنف بهذه الترجمة وما افاده الشیخ قدس سره فی اللامع مبنی على ظاهر الفاظ الترجمة ولذا وجه الشیخ قدس سره الآثار الواردة فی الباب الی ظاهر الترجمة والیه مال شیخ المشائخ فی التراجم والحاصل انهم اختلفوا على اربعة اقوال الاول جواز مناسک الحج غیر الطواف والیه مال الشیخ فی اللامع وشیخ المشائخ فی التراجم الثانی جواز قراءة القرآن للحائض قاله ابن رشید تبعاً لابن بطال ومسئلة قراءة القرآن للحائض والجنب خلافیة تقدمت فی باب قراءة القرآن بعد الحدث الثالث جواز الطاعات البدنیة غیر ما ثبت منعه من الطواف والصلوة والصوم نقله الحافظ عن البعض والرابع منعها عن الطواف خاصة کما فی الباب السابق منعها عن الصوم خاصة والیه مال العینی وبسط الکلام على ذلک فی اللامع وهامشه اشد البسط

باب الاستحاضة وکتب الشیخ فی اللامع ای ما ذا حکمه وفی هامشه اشار الشیخ بذلک الی غرض المصنف بهذه الترجمة وتوضیح ذلک انه ورد فی الروایات احکام مختلفة کثیرة کما بسطها ابو داؤد والطحاوی وبوب ابو داؤد لکل حکم ترجمة مستقلة من الغسل لکل صلوة والجمع بین الصلوتین والغسل مرة عند انقضاء الحيض والغسل کل یوم مرة والغسل عند الطهر خاصة وغیر ذلک وذهب الی کل واحد من الاحکام المذکورة ذاهب من العلماء کما بسط فی الاوجز ومذهب جمهور الفقهاء والائمة الاربعة وجوب الغسل مرة عند انقضاء الحيض على الاختلاف بینهم فی ان انقضاءه یکون بالعادة او التمییز وعلی هذا فغرض المصنف بالترجمة تائید الجمهور بوحدة الغسل عند انقضاء الحيض خلافاً لما تقدم من الاحکام المختلفة لا یقال انه لیس فی حدیث الباب الاغتسال لانه سیأتی التصریح بذلک قریباً فی باب اذا حاضت فی شهر ثلث حیض فانه ذکر فیه هذا الحدیث بعینه وفی آخره ولکن دعی الصلوة قدر الایام التی کنت تحیضین فیها ثم اغتسلی وصلی وهذا من دأب المصنف المعروف وهو الاصل الحادی عشر من اصول التراجم هذا الغرض هو اوجه عندی فی الترجمة ولا یبعد ایضاً انه اشار بالترجمة الی مسئلة اخری خلافیة شهیرة بین العلماء لاسیما عند الحنفیة والمالکیة وهی اعتبار العادة او التمییز اعتبرت الحنفیة الاول وانکرت الثانیة والمالکیة على عکس ذلک والامامان الشافعی واحمد اعتبر کلیهما کما بسط فی الاوجز بانهما اعتبر العادة فی المعتادة المحضة والتمییز فی الممیزة المحضة فان کانت معتادة وممیزة معاً وتعارضت العادة والتمییز فالشافعی رحمه الله علیه اعتبر التمییز واصح قولی احمد اعتبار العادة وعلی هذا فکان الامام البخاری اشار بالترجمة الی هذا الاختلاف واشار بالروایة الواردة فی الباب الی دلائل الفریقین ولم یقض فیهما بشیٔ فکان الترجمة من الاصل الرابع من اصول التراجم واشار بلفظ "اذا اقبلت" الی التمییز فان الاقبال والادبار عندهم من الفاظ التمییز کما صرح به الترمذی وبلفظ "ذهب قدرها" الی العادة فانه کالنص على العادة والبسط فی الاوجز ولا یشکل علیه ما سیأتی قریباً من باب اقبال المحیض کما سیأتی قریباً

باب غسل دم الحيض کتب الشیخ فی اللامع دفع بذلک ما عسى ان یتوهم من مقایسته على المنی ان الامر فیه سهل ایضاً والجامع کثرة الابتلاء والحکم بالتخفیف فی المنی ثبت على غیر قیاس فلا یعدی اھ قلت ما افاده الشیخ قدس سره ظاهر وقد تقدم فی باب غسل الدم من کتاب الوضوء ان الامام البخاری ترجم بهذا المعنى فی ثلثة مواضع وقد تقدم هناک الفرق بین الثلاث ولا یبعد عندی ان الغرض ههنا غسله عن الثوب وفیما سیأتی فی غسل المحیض غسله عن البدن کما یدل علیه الروایات التی اوردها الامام البخاری فی البابین فان الروایتین الواردتین فی الباب الاول نصان فی الثوب والروایة الواردة فی الباب الثانی کالصریحة فی البدن لقوله صلی الله علیه وسلم خذی فرصة ممسکة الحدیث وفی الروایة التی قبلها فتطهری بها قلت تتبعی بها اثر الدم

باب اعتکاف المستحاضة کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الاستحاضة لا تمنع شیئاً مما کان یمنعه المحیض غیر انها تحتاط فی تلویث المساجد وغیرها اھ وفی هامشه اعتکاف المستحاضة مجمع علیه لم ار فیه اختلافاً ومع ذلک احتاج الامام البخاری الی تبویبه لان الظاهر من احکام المسجد یکون ذلک حراماً قال صاحب الدر المختار لا یجوز البول والفصد فیه ولو فی اناء قال ابن عابدین قوله الفصد ذکره فی الاشباه بحثاً فقال اما الفصد فیه فی اناء فلم اره وینبغی ان لا فرق ای لا فرق بینه وبین البول اھ ومقتضاه ان لا یجوز اعتکاف المستحاضة قوله اعتکف معه بعض نسائه قال ابن الجوزی ما عرفنا من ازواج النبی صلی الله علیه وسلم من کانت مستحاضة قال والظاهر ان عائشة اشارت بقولها من نسائه ای من النساء المتعلقات به وهی ام حبیبة ورد الحافظ فی الفتح على قول ابن الجوزی هذا واثبت استحاضة بعض امهات المؤمنین وبسط الکلام علیها فی الفتح وهکذا بسط الکلام علیه فی الاوجز

باب هل تصلی المرأة فی ثوب الخ وکتب شیخ المشائخ فی التراجم غرض الباب اثبات جواز ذلک لمکان اعتیاد النساء قبل الاسلام بتبدیل الثیاب بعد انقطاع الحيض ولکن یرین ذلک واجباً اھ وما افاده الشیخ قدس سره ظاهر الحدیث الوارد فیه لکن یشکل علیه تبویب المصنف علیه بلفظ هل ولا یبعد عندی انه اشار بذلک الی حدیث ام سلمة الماضی فی باب من سمى النفاس حیضاً والآتی فی باب النوم مع الحائض بلفظ فاخذت ثیاب حیضتی وهو یدل على ان ثیاب الحیضة کانت غیر ثیاب الطهر فالظاهر انها لا تصلی فی ثیاب الحیضة وهو الاصل الثانی والثلاثون من اصول التراجم ویجمع بین الروایتین بان ام سلمة کانت لها ثیاب الحیضة ولیست عند عائشة وقد وردت الروایات العدیدة المصرحة بجواز الصلوة فی ثیاب الحیضة فی سنن ابی داؤد۔

صـ٢٥ باب الطيب للمرأة الخ في تراجم شيخ المشائخ يعني انه سنة اهـ قال الحافظ اي متأكدة بحيث رخص للحادة التي حرم عليها استعمال الطيب اهـ وفي هامشي على البذل عن ابن رسلان هو سنة مؤكدة يكره تركه بعد الغسل على المذهب وقيل قبله وان لم تجد مسكا فشيء آخر من الطيب اهـ ويحتمل عندي ان يكون الغرض ان الوارد في الروايات من الفرصة الممسكة مقصود بها الطيب لا نفس المسك لاجل العلوق وكتب الشيخ في البذل قال النووي والمقصود باستعمال الطيب دفع الرائحة الكريهة على الاصح وقيل لكونه اسرع الى الحبل حكاه الماوردي اهـ قال العيني قال ابن بطال رخص للحائض محدا وغير محد عند غسلها من الحيض ان تدرأ رائحة الدم عن نفسها بالبخور بالقسط مستقبلة للصلوة ومجالسة الملائكة لئلا تؤذيهم برائحة الدم اهـ

صـ٢٥ قوله من كست اظفار وكتب الشيخ في اللامع اوجه التقادير فيه انه عطف بحذف حرف العطف وهو جار في المحاورات اي قسط اظفار اياما كان منهما او غيرهما من الطيب ودلالة الرواية على الترجمة واضحة فانها لما اذن لها في التطييب وهي معتدة مع ان المعتدة ممنوعة من الطيب فالتي ليست معتدة اولى باتيان الطيب وتلبسه اهـ وفي هامشه عن تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله من كست اظفار هذا كان في الاصل من كست واظفار بالعطف وهما نوعان من الطيب لكنه اضاف الكست الى الاظفار للتشبيه في الغلبة اي من كست مثل اظفار والكست "الكث" والاظفار "نگ" ونسخة كست ظفار ظاهر والظفار اسم مدينة اهـ قلت "نگ" طيب معروف في الهند يكون مثل الظفر يبخر بها الثياب كثيرا لاسيما ثياب العروس ويؤيد ما افاده الشيخ من العطف ما في الفتح ووقع في رواية مسلم من هذا الوجه من قسط او اظفار باثبات او وهي للتخيير قال العيني وقع في مسلم قسط واظفار وهو الاحسن فانهما نوعان اهـ قلت ولا اختلاف بين الحافظين فان الواو واو كليهما روايتان لمسلم الى آخر ما في هامش اللامع

صـ٢٥ باب دلك المرأة نفسها الخ استشكل بانه ليس في الحديث كيفية الغسل ولا الدلك وكتب الشيخ في اللامع على قوله تتبعي بها اثر الدم الخ ولا يفيد التطييب الا اذا كان بعد ازالة الدم عن ذلك الموضع فثبت دلكه ضرورة لانه لا يزول الا بالدلك وهذا اذا كان المراد بالنفس في الترجمة هو المقام المخصوص الذي هو محل الدم وان اريد بالنفس ذات المرأة وسائر بدنها فاثبات الدلك لها بمجرد قياس لانها لما امرت بازالة الوسخ عن هذا المقام بذاك الاهتمام وباستعمال الطيب ايضا بعد الغسل والدلك فاولى ان يثبت ذلك لسائر بدنها وقد توسخ في مدة ذاك مع انها تلابس المسلمات وتقبل على الرب تبارك وتعالى في الصلوات والدعوات وتلتبس بالملائكة فاولى ان تؤمر بتنظيف بدنها وازالة اوساخه ولا يحصل الا بالدلك اهـ وفي هامشه ما افاده الشيخ واضح وفي تقرير مولانا حسين علي الفنجابي المناسبة ان التتبع لزيادة النظافة ويعم الدلك فان فيه النظافة او يقال باستخراجه من صيغة التطهير للمبالغة اهـ وكذا في تقرير مولانا محمد حسن المكي اذ قال دلك المرأة يستنبط من قوله تطهري وكذا من قوله تتبعي لانهما من صيغة المبالغة فاذا كان مبالغة الطهارة في باطن البدن كانت في ظاهره ايضا بالدلك اهـ وفي اخرى له رحمه الله قوله تتبعي اي ضعي في داخل فرجك ليحصل له القوة ويندفع النتن وليس هذا محل الترجمة بل محل الترجمة حذف من هذا الحديث وفي الحديث اختصار اهـ وهو مختار الحافظ في الفتح اذ قال قيل ليس في الحديث ما يطابق الترجمة واجاب الكرماني تبعا لغيره بان تتبع الدم يستلزم الدلك بان المراد من كيفية الغسل الصفة المختصة بغسل المحيض وهي التطييب لا الاغتسال وهو حسن واحسن منه ان المصنف اشار حسب عادته الى الروايات الدالة على ذلك وان لم يكن المقصود منصوصا فيما ساقه ففي رواية اخرجها مسلم تاخذ احداكن ماءها وسدرها فتطهر فتحسن الطهور ثم تصب على رأسها فتدلكه دلكا شديدا حتى تبلغ شؤون رأسها اي اصوله ثم تصب عليها الماء ثم تأخذ فرصة الحديث فهذا مراد الترجمة لاشتمالها على كيفية الغسل والدلك اهـ ولا يبعد عندي ان تكون الترجمة شارحة على الاصل الثالث والعشرين والغرض منه الرد على من حمل المسك على الطيب المعروف كما حمله عليه بعضهم واكثر العلماء على ان المراد من المسك الجلد ليكون انجح في الدلك فالظاهر ان الامام البخاري اشار بلفظ الدلك في الترجمة الى ان المراد منه ما يناسب الدلك لا الطيب فانه قد اثبته في الترجمة السابقة وقوله فرصة ممسكة قال الحافظ بكسر الفاء وحكى ابن سيدة تثليثها باسكان الراء واهمال الصاد قطعة من صوف او قطن او جلدة عليها صوف وقال ابن قتيبة هي قرضة بفتح القاف وبالضاد المعجمة اهـ كذا في البذل وفي هامشي على البذل قوله ممسكة قال ابن رسلان بضم الميم الاولى وسكون الثانية وفتح السين او كسرها قاله القيسي وقال القرطبي روايتنا ضم الميم الاولى وفتح الثانية وتشديد السين اي مطيبة بالمسك وقال الزمخشري الممسكة الخلقة يعني لا تستعمل الجديد لان الخلق اوفق حالا قال في النهاية الاقوال كلها بعيدة والاوجه قطعة من مسك ليزيل الرائحة الكريهة اهـ لا للعلوق اهـ ما في هامشي على البذل

صـ٢٥ باب غسل المحيض وكتب الشيخ في اللامع ضبطوه بضم الغين وفتحها فان كان الاول فذاك وان كان الثاني ففيه تكرار اذ قد تقدم باب غسل دم المحيض الا ان يحمل الـ[illegible] المتقدم على غسل الثوب وهذا على غسل البدن كما هو الظاهر من الروايتين المورودتين فيهما وحينئذ فلا تكرار اي من الروايتين اهـ وبسط في هامشه كلام الشراح في غرض الترجمة وتكرارها وفيه والاوجه عندي ان الباب بضم الغين والغرض بيان الاغتسال من المحيض وكيفيته وتقدم في بيان غسل الجنابة في باب تخليل الشعر ان ميل الامام البخاري عند هذا الفقير الى ما روي عن الامام احمد من الفرق بين الاغتسال من الجنابة والاغتسال من الحيض في نقض الضفائر فبين ههنا كيفية الاغتسال من الحيض والبابان الآتيان جزآن من هذا الباب نبه بهما على بيان الفرق خاصة فتأمل اهـ وفي تراجم شيخ المشائخ يعني انه واجب ثابت ومناسبة الحديث بالترجمة قول الانصارية كيف اغتسل يدل على ان اصل الغسل مسلم الثبوت والسؤال انما هو عن كيفيته اهـ

صـ٢٥ باب امتشاط المرأة الخ وكتب الشيخ في اللامع واثبات الحكم بحديث الباب قياس لان المذكور فيه انما هو الامتشاط عند الغسل من المحيض وانما كان غسلها لاجل التطييب والنظافة وكانت في غسلها نظافة فلما امرها بالامتشاط في هذا الغسل فاولى ان تمتشط في الغسل عن المحيض لان التطيب والطهارة فيه احب لانه المعهود وهذا انما كان لافعال الحج بل كان زائدا غير مفتقر اليه لان غسل الاحرام قد كان منها قبل ذلك ولم تحق محرمة اهـ وفي هامشه سكت الشراح عن غرض المصنف بهذا الباب والاوجه عندي ان هذا الباب والباب الآتي جزآن من الباب السابق والمقصود من الثلاثة بيان كيفية غسل المحيض اهـ وما حكى الحافظ في باب نقض المرأة شعرها ملخصه من كلام الموفق ووقع فيه اختصار مخل كما نبهت عليه في هامش اللامع اهـ ما في الهامش

صـ٢٥ باب نقض المرأة شعرها تقدم في الباب السابق ان هذا الباب جزء من الباب السابق وقد تقدم ايضا بيان المذاهب في تلك المسئلة

صـ٢٦ باب قول الله عز وجل مخلقة وغير مخلقة كتب الشيخ في اللامع قصد بذلك ان المخلقة يطلق بمعنيين احدهما ما تم خلقه وكمل وغير المخلقة بحسب ذلك ما فيه نقص ما والثاني ما لم يأخذ في الصورة ولم يكون الا قليل منه كيد او رجل وغير المخلقة حينئذ ما لم يتخلق شيء منه فان كان المراد هو الاول من معنييه فالغرض من ايراده ان المخلقة وغير المخلقة مستويان في الاحكام كانقضاء العدة وحكم النفاس وغير ذلك وان كان المراد هو الثاني فايراده لافادة ان المخلقة وغير المخلقة ليستا مستويتين في الحكم بل المخلقة منهما له حكم الولد في الاحكام المذكورة دون غير المخلقة حتى لا يكون ما يتعقب غير المتخلقة بهذا المعنى من الدم نفاسا بل كان حيضا اهـ وفي هامشه واختلفوا في غرض المؤلف بهذه الترجمة ولا ريب في ان غرض المصنف بها ههنا خفي فاعلم اولا ان هذه قطعة من الآية التي في اول سورة الحج وترجمها في تفسير بيان القرآن بلفظ "پھر بوٹی سے (كہ علقہ میں سختی آجانے سے حاصل ہوتا ہے كہ بعض) پوری ہوتی ہے (كہ اس میں پورے اعضاء بنجاتے ہیں) اور (بعضی) ادھوری بھی ہوتی ہے كہ بعض اعضاء ناقص رہ جاتے ہیں) اهـ وفي الجمل مخلقة تامة الخلق وغير مخلقة اي غير تامة الخلق يعني غير مصورة او غير تامة التصوير اهـ ثم اختلف شراح البخاري في غرض المصنف بهذا الباب واجاد الشيخ في توجيه الغرض حتى صح ادخالها في كتاب الحيض وقال شيخ المشائخ في التراجم غرضه تفسير هذا اللفظ من القرآن وايراده في كتاب الحيض لادنى مناسبة اهـ وبذلك جزم بعض الشراح منهم الحافظ ورُدّ عليه انه كان حقه اذا كتاب التفسير وقال ابن بطال غرضه في ادخاله في الحيض تقوية مذهب من يقول ان الحامل لا تحيض وهو قول الكوفيين واحمد واليه ذهب الشافعي في القديم وفي الجديد انها تحيض وعن مالك روايتان اهـ قلت والمشهور منهما انها تحيض وعليه مشى الامام مالك في الموطا كما بسط في الاوجز اهـ ملخصا من هامش اللامع والاوجه عندي ان يكون هذا الباب من ابواب النفاس اي يكون هو بعد كلتي المولودتين تامة وغير تامة

صـ٢٦ باب كيف تهل الحائض هذا باب رابع بلفظ كيف وفي تراجم شيخ المشائخ قدس سره وقال القسطلاني في معناه ليس المراد بالكيفية الصفة بل بيان صحة اهلال الحائض وعندي انه على الظاهر والغرض اثبات صفة الاهلال اذا اهلت الحائض وهي ان يكون اهلالها مقرونا بالغسل وان كان ذلك الغسل في اثناء الحيض وغسل عائشة رضي الله عنها يحتمل ذلك اهـ قال الحافظ مراده صحة اهلال الحائض ومعنى كيف في الترجمة الاعلام بالحال بصورة الاستفهام لا الكيفية التي يراد بها الصفة وبهذا التقرير يندفع اعتراض من زعم ان الحديث غير مناسب للترجمة اذ ليس فيها ذكر صفة الاهلال اهـ قلت والظاهر عندي ان المصنف نبه بلفظ كيف على كيفية الغسل بانه مستحب او واجب لانه وقع في اثناء الحيض فليس بمطهر فاشار بلفظ الكيف على هذا الغسل اي كيفيته باعتبار الحكم فهذا الغسل مستحب عند الكل غير ابن حزم فان غسل الحائض والنفساء فرض عنده كما في جزء حجة الوداع عن العيني

صـ٢٦ باب اقبال المحيض وادباره الخ كتب الشيخ في اللامع ان لها علامات يعرفان بها وان حكم الاقبال غير حكم الادبار ففي الاول ترك الصلوة والصوم وغيرهما وفي الثاني خلافه الى غير ذلك ثم ان ذلك في ايام الحيض اهـ وفي هامشه لم يتعرض الشراح عن غرض المصنف بالترجمة وما يظهر من كلام الحافظ ان الامام البخاري اشار بذلك الى اختلافهم فيما يعرف به ادبار الحيض اذ قال اتفق العلماء على ان اقبال الحيض يعرف بالدم في وقت امكان الحيض واختلفوا في ادباره فقيل يعرف بالجفوف وهو ان يخرج ما يحتشى به جافا وقيل بالقصة البيضاء واليه ميل المصنف اهـ والاوجه عندي ان الامام البخاري اشار بذلك الى ما هو المصطلح المعروف عند المحدثين ان لفظ الاقبال والادبار عندهم من مستدلات التمييز بالدم ولذا اورد الامام البخاري فيه ما يتعلق بالالوان والحنفية لما لم يقولوا بالتمييز حملوا روايات الاقبال والادبار على اقبال ايام العادة والامام البخاري لم يفصح في ذلك بشيء بل نبه بالترجمة على ما هو المصطلح عندهم فلا ينافي ما قلته في باب الاستحاضة بل لو قيل ان المصنف مال الى عدم الاعتبار بالتمييز لكان له وجه لانه اتى في الباب باثر عائشة لا حتى ترين القصة البيضاء فانه صريح في عدم الاعتبار بالتمييز قوله ترين القصة كتب الشيخ في اللامع اي ان الطهر لا يتحقق الا اذا كان البياض الخالص اهـ وبسط في هامشه الكلام في معنى القصة هل المراد بها القطنة التي ادخلت في الفرج فتخرج بيضاء نقية لا يخالطها صفرة وقيل القصة ماء ابيض يخرج من فرج المرأة عند انقطاع الحيض

صـ٢٦ باب لا تقضي الحائض الصلوة في تراجم شيخ المشائخ معناه ان الحائض تترك الصلوة ولا تقضيها وتعليق الباب للجزء الاول فما قال القسطلاني ان ترك الصلوة يستلزم عدم قضائها لان الشارع امر بتركها والمأمور بتركه لا يجب فعله فلا يجب قضاؤها لا حاجة اليه على انه منتقض بالصوم فتأمل اهـ قال الحافظ فان قيل الترجمة لعدم القضاء وهذان الحديثان لعدم الايقاع فما وجه المطابقة اجاب الكرماني بان الترك قول

تدع الصلوة مطلق اداء وقضاء اھ انتهى وهو غير متجه لان منعها انما هو في زمن الحيض فقط وقد وضح ذلك من سياق الحديثين والذي يظهر لي ان المصنف اراد ان يستدل على الترك اولاً بالتعليق وعلى عدم القضاء بحديث عائشة فجعل المعلق كالمقدمة للحديث الموصول الذي هو مطابق للترجمة والله اعلم اھ

ص۴۶ **باب النوم مع الحائض الخ** الظاهر عندي ان الامام البخاري اشار بذلك الى رد ما يتوهم من رواية ابي داؤد عن عائشة قالت كنت اذا حضت نزلت عن المثال على الحصير فلم نقرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ندن منه حتى نطهر وكتب الشيخ في البذل هذا الحديث يخالف الاحاديث المتقدمة الصحيحة فلابد من التاويل فيه قال صاحب المجمع والحديث منسوخ الا ان يحمل القرب على الغشيان انتهى او يؤول بان ترك القرب والدنو كان من جانب عائشة رضي الله تعالى عنها لا منه صلى الله عليه وسلم اھ وفي حاشية على البذل قال ابن رسلان حديث ابي داؤد متمسك ابن عباس وابي عبيدة وهو موافق لما حكاه النووي في الروضة تبعا للرافعي وهو قول شاذ من اقوال العلماء اھ وفي الاوجز عن العيني وحكى عن عبيدة السلماني وغيره انه لا يباشر شيئاً من الحائض قط وهو قول شاذ منكر مردود بالاحاديث الصحيحة المذكورة في الصحيحين وغيرهما في مباشرة النبي صلى الله عليه وسلم فوق الازار

ص۴۶ **باب من اتخذ ثياب الحيض الخ** وفي تراجم شيخ المشائخ الاستدلال بحديث الباب موقوف على ان يحمل قول ام سلمة رضي عنها فاخذت ثياب حيضتي على الثياب التي يلبسها الانسان دون الخرق التي تحتشي بها الحائض عند ظهور دم الحيض ويحتمل ذلك ايضاً اھ قلت ارادة التقطن بالثياب لبعيد واجاب القسطلاني بانها رضي الله عنها كنت عن الخرق بالثياب تجملاً وتادباً ولا تعارض بين هذا الحديث وبين ما تقدم ما كان لاحدانا الا ثوب واحد لانه باعتبار وقتين حالة الاقتار وحالة السعة اھ قلت او باعتبار المرأتين فان عائشة رضي الله عنها لكثرة صدقاتها لا تترك شيئاً في بيتها كما هو معروف من عادتها والاوجه عندي في غرض المصنف بالترجمة دفع ما يتوهم من حديث عائشة المتقدم بلفظ لم يكن لنا الا ثوب واحد ان اتخاذ الثياب للحيض خاصة اسراف فدفعه الامام البخاري بهذه الترجمة

باب شهود الحائض العيدين الخ غرض المؤلف بهذه الترجمة يحتمل عندي وجهين احدهما دفع ما يتوهم انها اذا كانت ممنوعة عن الصلوة فلا فائدة في خروجها الى المصلى مع ان خروج المرأة عن بيتها شنيع والوجه الثاني بيان ان المصلى ليس في حكم المسجد في منع دخول الحائض وهو مذهب الجمهور خلافاً لما حكى بعضهم من عدم جواز دخولهن في المصلى لانه يشبه المسجد كما في حاشية اللامع في باب اعتزال الحيض المصلى من كتاب العيدين وسياتي هناك ايضاً باب خروج النساء والحيض المصلى

ص۴۷ **باب اذا حاضت في شهر الخ** كتب الشيخ في اللامع وهذا مبني على انه لم يتحقق عند قائله اقل مدة الحيض والطهر ومبنى الاستدلال بالرواية انها مطلقة من ذكر المقدار فلا ينبغي التقييد بشيء من الايام الا ان الامام لما تحققت له الرواية ذهب الى انهما مقدران شرعاً ومعنى قوله لقول الله تعالى ولا يحل لهن الآية ان الكتمان لما كان حراماً عليهن بهذه الآية كان حمل قولهن على الكذب حملاً لمقالة المسلم على الكذب ولا يجوز ذلك اھ وفي حاشية قال شيخ المشائخ في التراجم اي هو ممكن واذا ادعت المرأة ذلك تصدقت فيه والآية دالة على ان قولهن مقبول فيه وجميع تعاليق الباب دالة على انه ليس في الحيض تحديد وانما هو مفوض الى قول المرأة لكن فيما يمكن اھ وسكت الشراح عن غرض المصنف بالترجمة والظاهر عندي ان الامام البخاري ذكر في الباب مسئلتين اولاهما اختلافهم في مدة الحيض وعليه تفرع ما في الترجمة من الادعاء بثلاث حيض في شهر واليه اشار الشيخ في اللامع بقوله هذا مبني الخ فالترجمة في هذا الجزء من الاصل الثامن عشر من اصول التراجم والمسئلة الثانية صرح بها بقوله وما يصدق النساء وهو كالنص في غرضه والاستدلال بالآية بانها تدل على وجوب اظهارها فلو لم تصدق فيه لم يكن للاظهار فائدة واجاد صاحب البدائع اذ قال تصدق في قولها لانها امينة في اخبارها عن انقضاء عدتها فان الله تعالى ائتمنها في ذلك في قوله تعالى ولا يحل لهن الآية والقول قول الامين مع اليمين كالمودع ثم لا يقبل قولها فيما لا تحتمله المدة لان قول الامين يقبل فيما لا يكذبه الظاهر اھ اما المسئلة الاولى فاختلفوا في تحديد الحيض والطهر اما الحيض فمسلك الحنفية ان اقله ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة وقال الشافعي واحمد اقله يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوماً ولياليها او سبعة عشر قولان لكل منهما وقال مالک لا حد لاقله واكثره سبعة عشر او ثمانية عشر اما الطهر فاقله ثلاثة عشر يوماً عند احمد وقالت الائمة الثلثة خمسة عشر يوماً ذكره ابو ثور ان ذلك لا يختلفون فيه اھ كذا في الاوجز ثم عدة المطلقة ثلاثة قروء بالنص ولا خلاف بينهم في ذلك واختلفوا في المراد بالقرء فقالت الحنفية المراد به الحيض وهو الذي رجع اليه احمد وهو المرجح في مذهبه وقوله الآخر ان المراد به الطهر وهو مذهب الشافعي ومالک كذا في الاوجز واذ عرفت ذلك فقد عرفت ان المرأة اذا ادعت بثلاث حيض في شهر يقبل دعواها في المرجوح عند احمد بل يقبل عنده على هذا القول في ثمانية وعشرين يوماً ولحظتين وكذلك يقبل قولها عند مالک في ثلاثين يوماً واربع لحظات ولا يقبل قولها عند الشافعي في اقل من اثنين وثلاثين يوماً ولحظتين اھ قلت وتوضيح مسالک الائمة الثلاثة هكذا

	الطهر الذي طلق فيه	الحيض الاول	الطهر بعده	الحيض الثاني	الطهر بعده	بدء الحيض الثالث الذي تمت فيه العدة
عند مالک	لحظة	لحظة	۱۵ یوم	لحظة	۱۵ یوم	لحظة فالمجموع ثلثون يوماً واربع لحظات
عند الشافعی	،،	یوم	،،	یوم	،،	،، فالمجموع اثنان وثلثون يوماً
عند احمد في المرجوع عنه	،،	،،	۱۳ یوم	،،	۱۳ یوم	،، فالمجموع ۲۸ يوماً ولحظتان

واما عندنا الحنفية فاختلفت الروايات والتخاريج في ذلك جداً كما بسط في البدائع والمعروف في شروح البخاري وغيرها انها لا تصدق عند الامام في اقل من ستين يوماً وتصدق عند صاحبيه في تسعة وثلثين يوماً وذلک لان العدة عندهم على الحيض فلابد من ثلث حيض والحيض مقدر الطرفين ولا حد لاكثر الطهر واقله خمسة عشر يوماً فوجه قول الامام انه يبعد ان يعتبر الاقل من كل منهما فالاعتدال ان يعتبر الاقل من جهة والاكثر من جهة اخرى ولما لم يكن لاكثر الطهر حد فلابد ان يعتبر الاقل منه والاكثر من الحيض فيكون المجموع ستين يوماً ووجه قول صاحبيه ان اقل ما يمكن تصديقها فيه ان يعتبر الاقل من كل الجهتين فيكون المجموع تسعة وثلثين والتصوير هكذا۔

	طهر الطلاق	الحيض الاول	الطهر بعده	الحيض الثاني	الطهر بعده	الحيض الثالث	المجموع
عند الامام	لحظة	۱۰	۱۵	۱۰	۱۵	۱۰	۶۰
عند صاحبيه	،،	۳	،،	۳	،،	۳	۳۹
عند احمد في المرجوع اليه	،،	۱	۱۳	۱	۱۳	۱	۲۹

وعلم من هذا كله ان ترجمة الامام البخاري توافق الامامين مالكا واحمد ولا توافق الحنفية والشافعية اھ ما في حاشية اللامع مختصراً ص۴۷ **قوله دعی الصلوة قدر الايام** قال الحافظ مناسبة الحديث للترجمة من قوله قدر الايام فوكل ذلك الى امانتها ورده الى عادتها وذلک يختلف باختلاف الاشخاص اھ وقال الكرماني المناسبة في ابهام الايام وهو محتمل لكون ثلاث حيض في الشهر اھ وقال شيخ المشائخ في التراجم محل المناسبة بالترجمة قوله ولكن دعی الصلوة فانه دليل على انه فوض الامر الى فاطمة اھ

ص۴۷ **باب الصفرة والكدرة الخ** وفي تراجم شيخ المشائخ يعني انهما ليستا من الحيض ولا تمنعان الصلوة والصوم وبعض الفقهاء عدوهما من الحيض اھ وكتب الشيخ في اللامع قوله في غير ايام الحيض قصد بهذه الزيادة جمع ما بين الروايات من التعارض فقد تقدم من قول عائشة انها قالت لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء ففيه دلالة على ان الصفرة والكدرة من الحيض وههنا وقع التصريح بخلافه فاشار الى الجمع بينهما بان هذا في غير ايام الحيض وذلك فيها اھ وفي حاشية وبذلك جزم جميع العلماء ثم بسطه قلت والاوجه عندي ان الامام البخاري اشار بالترجمة الى حديث ابي داؤد برواية ام عطية قالت كنا لا نعد الكدرة والصفرة بعد الطهر شيئاً فان قوله بعد الطهر هو الذي اشار اليه البخاري بلفظ في غير ايام الحيض ولا يشكل على الائمة ما تقدم من اختلافهم في المستحاضة من اعتبار لون الدم لانها في المستحاضة دون الحيض فان الوان دم الحيض عديدة عند الجميع لا يختص بلون واحد الى آخر ما بسطه وذكر صاحب الفيض فهذا البخاري مسألة التمييز بالالوان الا انه قيدها بغير ايام الحيض ومفهومه اعتبارها في ايام الحيض قال الحنفية معنى الحديث انه لم تكن عندنا مسألة التمييز بالالوان فكنا نعدها كلها حيضاً وقال الشافعية معناه انا كنا نعد التمييز بالالوان فنعد الحمرة والسواد حيضاً ولا نعد الكدرة والصفرة شيئاً لكونها استحاضة والشرح الثالث للبخاري وحاصله انا كنا نلغي الالوان في غير ايام الحيض ومفهومه انا كنا نعتبرها في ايام الحيض ففصل بين رؤية الالوان في ايام الحيض وبين رؤيتها في الخارج وهذا التفصيل من جانبه وكان البخاري ذهب الى التمييز بالالوان من وجه وهدره من وجه وبالجملة لكلامه ثلاثة شروح الاول انا لم نكن نعتبر الالوان في مدة الحيض ونعتد كلها من الحيض نعم كنا نعتمد بها اذا رأيناها من غير ايام الحيض وحينئذ وافقنا المصنف في مسألة التمييز بالالوان وهدرها والثاني انا لم نكن نعد الالوان شيئاً من غير ايام الحيض اما اذا كانت في ايام الحيض فكنا نعتبر بها وهذا موافق للشافعية والثالث عدم عبرتها مطلقاً اھ وانت خبير بان ما في اللامع اوفق من ظاهر البخاري

ص۴۷ **باب عرق الاستحاضة** كتب الشيخ في اللامع اي باب بيان ان دم الاستحاضة دم عرق وليس خارجاً من احد السبيلين فلا يتحد حكمهما لما فيهما من بون في الاصل والذات فيكون سبباً للاختلاف في الآثار والثمرات اھ وكتب الشيخ ايضاً في الكوكب قوله انما ذلك دم عرق الخ فيه دلالة على ان الحكم في الخارج من السبيلين وغيرهما مشترك في النقض وان كانت التفاوت بينهما ثابتاً بوجوه مفصلة في الفقه ولا يتوهم خروج دم الاستحاضة من احدى السبيلين وان كان هذا هو الظاهر بحسب ما يبدو للناظر وذلک لان المراد بالسبيل ههنا مخرج البول لا اعم منه ودم الاستحاضة لا يخرج منه كما هو ظاهر لمن له ادنى دراية باحوالهن نعم سبيل المنى والاستحاضة واحد وكذلك الحكم في سبيل البراز فان الخارج منها بحسب الظاهر لا يؤتى له حكم الخارج من المبرز ما لم يكن منه حقيقة كما في غدود البواسير فان الطهارة لا تنتقض بخروج شيء منها ما لم يسل لانها غير السبيلين فالخارج منها ليس له حكم الخارج منها بل هو خارج عن حكمها وقاسوا على دم الاستحاضة كل ما هو خارج من غير السبيلين نجس وجعلوا الخارج النجس من غير السبيلين ناقضاً للوضوء بهذا الحديث وامثاله غير ان قوله صلى الله عليه وسلم في جواب السائل ما الناقض كل ما خرج من السبيلين اهدر التفاوت بين الكثير والقليل ابقاء لكلمة ما على عمومها سيما وقد وصفت بصفة عامة ولا كذلك فيما خرج من غير السبيلين وليس هذا موضع تفصيله اھ وفي حاشية فتح الرحماني عن نهاية النهاية ان مدخل الذكر هو مخرج الولد والمني والحيض وفوقه مخرج البول كاحليل الرجل وبينهما جلدة رقيقة وفوق مخرج البول جلدة رقيقة يقطع منها في الختان كذا في الاوجز اھ وفي حاشية اللامع على قول الشيخ ان دم الاستحاضة دم عرق تقدم في باب الاستحاضة من حديث عائشة انه صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة انما ذلك عرق وليس بالحيضة الحديث وهو واضح في المقصود فان الحيض في اللغة السيلان وفي الشرع دم يخرج من قعر رحم المرأة بعد بلوغها في اوقات معدودة والاستحاضة الدم الخارج في غير اوقاته ويسيل من عرق فمه في ادنى الرحم اسمه العاذل بالذال المعجمة اھ وقال شيخ المشائخ في التراجم قوله ذلك عرق قيل معناه انه ليس دم الرحم حتى يوجب ترك الصلوة والصوم بل هو دم عرق فانقيل قد تقرر عند الاطباء ان دم الاستحاضة ينفض من الرحم ايضاً فما معنى قوله ذلك عرق قلت معناه انما ذلك وجع ومرض فيه واطلاق العرق وارادة المرض والوجع لان اجتماع الدم وفساده فيه فهو غالباً يكون مسبباً للوجع والمرض فعلى هذا لا مخالفة بين الحديث وبين ما

قالة الاطباء على ان الاطباء ايضا معترفون بان اكثر الامراض بل جلها تكون من سوء مزاج فى العروق اھ
قلت ويشكل عليه ان الاستحاضة مشتق من الحيض والسين للمبالغة او التحول والجواب واضح بان الاشتقاق
باعتبار المعنى اللغوى وهو السيلان واشتركا فيه واما باعتبار المعنى الشرعى فهما مختلفان ولذا فرق فى
احكامهما عند الشرع ونص عليه الشارع عليه الصلوة والسلام بقوله انما ذلك عرق وليس بالحيضة اھ

باب المرأة تحيض بعد الافاضة كانت المسئلة خلافية شهيرة فى زمن الصحابة كما
بسط فى هامش اللامع من كتاب الحج والجمهور ومنهم الائمة الاربعة على انها تخرج بعد الافاضة قبل طواف الصدر
وروى عن عمر وابنه وزيد بن ثابت انهم امروا الحائض بالمقام ثم رجع ابن عمر وزيد بن ثابت الى قول الجمهور
والامام البخارى ذكر المسئلة فى الحيض وفى كتاب الحج على دأبه لان المسئلة المشتركة يذكرها فى الموضعين
كما تقدمت الابواب العديدة فى كتاب الحيض ايضاً

باب اذا رأت المستحاضة الطهر اختلفوا فى غرض المصنف على اقوال بسطت فى اللامع
وهامشه وفيه تحتمل ترجمة البخارى ثلاثة اوجه عند ذلك الفقير ولا يبعد ارادة الثلاثة معاً فان البخارى اودع
الدقائق الكثيرة فى التراجم الاول التنبيه على اختلافهم فى اقل مدة الطهر وعلى هذا تميل البخارى على ما يظهر من
ظاهر سياق اثر ابن عباسؓ الى انه لا تحديد فى ذلك والوجه الثانى ان الامام البخارى اشار الى رد قول المالكية
فى مسئلة الاستظهار وهى مسئلة شهيرة لهم قال الموفق قال مالك لا اعتبار بالعادة انما الاعتبار بالتمييز
فان لم تكن مميزة استظهرت بعد زمان عادتها بثلاثة ايام ان لم تجاوز خمسة عشر يوماً وهى بعد ذلك مستحاضة
ولا عبرة بالاستظهار عند الائمة الثلاثة قال ابن رشد فى البداية واما الاستظهار الذى قال به مالك بثلاثة
ايام فهو شئ انفرد به مالك واصحابه وخالفهم فى ذلك جميع فقهاء الامصار ما عدا الاوزاعى اھ والوجه الثالث الرد
على منع وطى المستحاضة كما يدل عليه قوله يأتيها زوجها والمسئلة خلافية شهيرة قال ابن رشد اختلفوا
فى ذلك على ثلاثة اقوال فقال قوم يجوز وطيها وهو الذى عليه فقهاء الامصار وهو مروى عن ابن عباسؓ وغيره
وقال قوم لا يجوز وهو مروى عن عائشة وبه قال النخعى والحكم وقال قوم لا يجوز ذلك الا ان يطول ذلك بها اھ
وهو قول احمد وفى رواية الا ان يخاف زوجها العنت وان خاف على نفسه الوقوع فى محظور جاز على الروايتين اھ
من العينى والمغنى ويؤيد ذلك الوجه اثر ابن عباس فى الترجمة وهذا اوجه الوجوه الثلاثة عندى لانه لم يحكم فى
الترجمة بشئ بل ذكرها بلفظ اذا وذكر فى الجواب اثر ابن عباس وايده بقوله الصلوة اعظم فكانه رحمه الله استدل
بجواز الصلوة على جواز الوطى بالاولوية ولذا عقبه بحديث عائشة فى قصة فاطمة المصرح بامر الصلوة واثبات
الترجمة بالاولوية معروف فى الاصول اھ ما فى هامش اللامع وبسط الكلام على ذلك فيه اشد البسط ويحتمل فى
غرض الترجمة وجه رابع وهو الاشارة الى مسئلة شهيرة خلافية وهى مسئلة الطهر المتخلل بسطها الفقهاء
وخصها صاحب شرح الوقاية وقد ترجم البيهقى على اثر ابن عباسؓ المذكور فى الترجمة باب تحيض يوماً وتطهر يوماً قال
ابن التركمانى الاصح من مذهب الشافعى فى مثل هذا ان الدم اذا انقطع على خمسة عشر يوماً او مادونها فالكل حيض اھ
وذكر النووى فى مذهبه قولين الاول هذا والثانى ان ايام الدم حيض وايام النقاء طهر والقولان مصححان عند الشافعية
ولكن الاول صححه الاكثر وهو منصوص الشافعى ويسمى قول السحب والثانى يسمى قول التلفيق واللقط قال النووى
وبالتلفيق قال مالك واحمد وبالسحب قال ابوحنيفة واستدل ابن قدامة بقول التلفيق باثر ابن عباس هذا
واستدل الشافعية والحنفية بان الدم يسيل تارة وينقطع اخرى والبخارى مال الى قول التلفيق واستدلاله على
ذلك بحديث الباب ظاهر فان الاقبال والادبار يعم كل حال قليلاً كان الدم او كثيراً وكذا النقاء والله اعلم

باب الصلوة على النفساء وسنتها كتب الشيخ فى اللامع لما كان لمتوهم ان يتوهم انها نجسة لما حكم
الشارع عليها ان لا تصلى ولا تصوم ولا تدخل مسجداً ومن شرائط الصلوة على الميت طهارته فلا يصلى على النفساء
رد ذلك بان الصلوة عليها ثابتة والسنة فى القيام على الحائضة والنفساء وغيرهما القيام على وسط السرير
ليحصل الستر لعدم النعوش يومئذ ثم استغنى بها عنه وان النساء شقائق الرجال فاخذن حكمهم لارتفاع العارض
وفى هامشه ان الامام البخارى ذكر فى الباب مسئلتين اولها الصلوة على النفساء وهى التى ذكرها الشيخ فى اللامع قال
الكرمانى قيل وهم البخارى فى هذه الترجمة حيث ظن ان قوله "ماتت فى بطن" معناه ماتت فى الولادة بل معناه ماتت
مبطونة وتعقبه الكرمانى والحافظ وغيرهما بانه ليس وهماً لانه قد جاء صريحاً فى باب الصلوة على النفساء فى كتاب
الجنائز فى حديث الباب بلفظ ماتت فى نفاسها فالترجمة صحيحة اھ قال الكرمانى قال صاحب شرح تراجم الابواب
فقه الباب من الحديث اما طهارة جسد النفساء واما ان النفساء وان عدها من الشهداء فليس حكمها حكم شهيد المعارك
فيصلى عليها كسائر المسلمين اھ قال العينى الصواب ان هذا الباب لا دخل له فى كتاب الحيض ومورده فى كتاب الجنائز
ومع هذا ليس له مناسبة اصلاً بالباب الذى قبله ورعاية المناسبة بين الابواب مطلوبة وما افاده العينى بعيد
كما بسط فى هامش اللامع والمسئلة الثانية ما ذكره الامام البخارى بقوله وسنتها سنة القيام فى الصلوة على
الحائض والاشكال فيها اشد من الاولى لان محلها كتاب الجنائز وسياتى فى محله باب اين يقوم من الرجل والمرأة
ويذكر فيه المصنف حديث سمرة هذا فذكره ههنا مجرد تكرار فى غير محله ويمكن التفصى عنه بان يقال ان الامام البخارى
اراد ههنا التنبيه على انه لا فرق فى ذلك بين النفساء وغيرها واليه اشار الشيخ قدس سره بقوله وغيرهما واما
الآتى فى كتاب الجنائز فهو فى محله لبيان مسئلة محل قيام الامام على جنائز الرجال والنساء المختلفة فيها بين
الائمة بسطها العينى وحاصله ان الامام يقوم من الرجل والمرأة بحذاء الصدر فى المشهور المرجح عندنا الحنفية وهو
رواية عن احمد والمرجح عنده ان يقوم الامام عند صدر الرجل ومنكبيه وحذاء وسطها وقال مالك يقوم عند وسطه
وعند منكبيها وعند الشافعى يقوم عند رأسه وعند عجيزتها على ما هو المشهور مع الاختلاف الكثير فى ذلك اھ من هامش اللامع

باب (بلا ترجمة) كتب الشيخ فى اللامع قوله وهى مفترشة اوردها لمناسبة ذكر الصلوة عليها
والحاصل ان قرب الحائض لا يمنع جواز الصلوة فكان ذلك كالتنظير للباب المتقدم الا ان بينهما تفاوتاً فان القرب
فى الاول غير القرب فى الثانى مع ان الاول معقود لذكر النفساء وهذا فى ذكر الحائض والمفترشة امام المصلى مقصودة
فى الاول دون الثانى والصلوة فى الثانى حقيقة وفى الاول دعاء محض ولذلك افرد الباب ههنا اھ وفى هامشه
اختلفت نسخ البخارى فى ذكر الباب وفى النسخ التى بايدينا فيها باب بلا ترجمة وبسط الشراح فى ان ذلك من
اختلاف الرواة وليس الباب فى رواية الاصيلى وغيره قال الحافظ وقع فى رواية باب غير مترجم وعادته فى مثل
ذلك انه بمعنى الفصل من الباب الذى قبله ومناسبته له ان عين الحائض والنفساء طاهرة لان ثوبه صلى الله عليه وسلم
كان يصيبها اذا سجد ولا يفسد ذلك اھ قلت وما قال من المناسبة واضحة لكن المسئلة لم تبق على هذا من باب الصلوة
على النفساء فالاوجه عندى انه اراد بذلك اثبات الصلوة على الحائض ولذا اعقبه بالباب السابق ولما لم
يكن الرواية نصاً فى ذلك لم يفصح بالترجمة بل اثبتها استنباطاً فان المفترشة النائمة قدامه نظير الجنازة
الموضوعة قدامه ويستنبط ذلك من كلام الشيخ ايضا اھ ولا يذهب عليك ان شيخ الهند رحمه الله رقم عليه
نقطتان وهو مؤدى نقطتين كما تقدم فى الجزء الاول فى بيان جداول شيخ الهند ان الحديث الوارد فى الباب يتعلق
بالباب السابق وهو مؤدى كلام الشيخ فى اللامع اذ قال فكان ذلك كالتنظير للباب المتقدم وهو مؤدى كلام الحافظ
بوجه آخر وهو ايضا مؤدى كلام هذا العبد الفقير كما تقدم قريبا ثم الحافظ سكت عن براعة الاختتام فى كتاب
الحيض وهى عندى بالصلوة على النفساء واضحة ولا يقال انها ليست باخر باب لان الباب الآتى بعده
ملحق به ويمكن استنباطها بلفظ لا تصلى فانه شأن الميت واظهر منه قوله "وهى مفترشة بحذاء مسجد صلى الله
عليه وسلم" وبل هى غير صورة الجنازة بحذاء الامام.

كتاب التيمم

التيمم تفعل من الام وهو لغة مطلق القصد بخلاف الحج فانه قصد الى معظم ولذا اتفقت الائمة على وجوب
النية فيه لوجود معنى القصد الا ما حكى عن الاوزاعى ولذا خالف اصله الوضوء والغسل عندنا قوله الآية
كتب الشيخ فى اللامع لا يحسن الجمع بينهما وانما هما نسختان فالآية مذكورة بتمامها فى بعض النسخ وفى اخرى وقع
الاكتفاء بلفظ الآية فقط اھ بزيادة قال الحافظ ذكر الآية فى الكتاب ظاهر وان كانت نسخة الحاشية
باب قوله تعالى الخ فهى ترجمة مستقلة والمقصود منها تفسير المبهم فى حديث عائشة ان المراد من آية التيمم آية المائدة
اھ ملخصا قلت ويشكل عليه انه لا يبقى حينئذ مناسبة الحديث الثانى بالباب ويشكل ايضا ان المصنف ترجم بآية
النساء فى كتاب التفسير وذكر فيه هذا الحديث اللهم الا ان يقال ان المقصود منه تفسير الصعيد الطيب فى الآية
لكن يشكل عليه ايضا انه سيأتى مستقلا باب الصعيد الطيب الا ان يقال ان المقصود هناك مسئلة اخرى وهى ان
المتيمم يتوب الوضوء مطلقا ام لا كما سيأتى والاوجه من الكل ان المصنف اشار بذلك الى مبدأ حكم التيمم كما هو دابه
فى جميع كتابه ولا يخفى عليك ما فى الاوجز فى حديث عائشة فانزل الله آية التيمم قال ابن العربى هذه معضلة ما
وجدت لدائها من دواء لانا لا نعلم اى الآيتين عنت عائشة رضى الله تعالى عنها الى آخر ما بسط فيه من
اقوال العلماء فى تعيين الآية المبهمة فى حديث عائشة

باب اذا لم يجد ماء ولا ترابا كتب الشيخ فى اللامع الاستدلال بالرواية ظاهر فانهم لم
يعلموا حكم التراب كان التراب فى حقهم فى حكم العدم والجواب انه مبنى على ثبوت انهم لم يؤمروا بالاعادة ولم
يثبت وعدم الثبوت لا يساوق ثبوت العدم مع انهم لم يؤمروا بالتيمم بعد لانهم امروا ولم يعلموا بالامر فان الحكم
واجب العمل بعد التبليغ ولم يبلغ بعد اھ وفى هامشه المسئلة خلافية شهيرة معروفة بفاقد الطهورين بسطها
الشيخ فى البذل وميل المصنف فى هذه المسئلة الى قول الامام احمد من ايجاب الاداء بدون القضاء وعكسه عند
ابى حنيفة وقال صاحباه يتشبه بالمصلين وجوباً ثم يقضى وقال الشافعى فى المرجح من اقواله الاربعة وجوب الاداء
مع وجوب القضاء وعكسه عند مالك اى لا اداء ولا قضاء وهو الصحيح من مذهبه وفى تراجم شيخ المشائخ باب اذا لم
يجد الخ اى حكمه ان يصلى بغير وضوء ولا تيمم ولا اعادة عليه وهذا هو مذهب المؤلف واثبته بظاهر الحديث لانه صلى الله
عليه وسلم لما شكا القوم اليه ما امرهم باعادة الصلوة اھ

باب التيمم فى الحضر كتب الشيخ فى اللامع اثبت الحكم فى الصلوة مقايسة فان التيمم لما جاز فى الحضر لما
لم يتوقف على التيمم عند خوف فواته فالصلوة اولى بالجواز لانها اهم الا انه موقوف على خوف الفوات اھ وفى هامشه
كتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره اثبته فى الحضر لان الآية وردت فى السفر فاشار الى انه قيد اتفاقى اھ قلت
اختلفوا فى جوازه فى الحضر لعادم الماء بعد اتفاقهم على جوازه للمريض واختلفوا فى الاول لندرة العذر بل لاتحاد
ان يكونوا مقيمين فى المصر بدون ماء وظاهر ما فى البداية ان لا يجوز فى الحضر اذ قيد جوازه بالمسافر ولمن هو خارج
المصر وحكى العينى جوازه عن الاسرار وقال هو مذهبنا وعليه بنى صاحب الدر المختار اذ صرح بانه يتيمم لبعده ميلاً
ولو مقيما فى المصر وعليه بنى الشيخ كلامه ويتيمم عند الائمة الثلاثة لكنهم اختلفوا فى وجوب الاعادة وعدمه وهما
قولان لاحمد كما فى المغنى والمرجح من قولى الامام مالك عدم الاعادة وقال الشافعى بوجوب الاعادة كما بسط فى الاوجز
ثم لا يذهب عليك ان اثر ابن عمر الذى علقه البخارى ليس فيه ذكر التيمم وهو موجود فى رواية الموطأ
وغيره قال الحافظ ولم يظهر لى سبب حذفه منه ذكر التيمم مع انه مقصود الباب اھ وتعقبه العينى بان الذى يظهر لى
انه من الناسخ واستمر الامر عليه وليس له وجه غير هذا اھ وتبعه القسطلانى فى ذلك والاوجه عندى انه من البخارى
عمداً فان تشحيذ الاذهان من دابه المعروف وكتابه مملو فى ذلك واستند الحافظ فى هذا الاصل كثيرا فى كتابه

كما تقدم فى الاصل الحادى عشر وقد ما يجب التنبيه عليه ان اباجهيم المذكور فى الرواية هل هو مصغر وبالتكبير وهل هو صاحب حديث المرور فى الصلوٰة او غيره مختلف عند اهل الرجال وفى الصحابة رجل آخر هو ابوجهم صاحب الانبجانية وردت الرواة فيه ايضا بالتصغير والصواب انه بالتكبير والاول بالتصغير كما بسط ذلك فى الاوجز فى حديث المرور بين يدى المصلى اھ مافى الهامش مختصراً۔

باب هل ينفخ فى يديه الخ كتب الشيخ فى اللامع لما كانت نيابة عن الوضوء ويوهم ان الاستيعاب بالتراب لعله مشروطاً فيه كما ان فى الوضوء يشترط استيعاب الماء كل المغسول دفعه بان الاستيعاب ان كان مشروطا الا ان استيعابه بالتراب سائر العضو لا يشترط ودلالة الرواية على هذا المعنى ظاهرة فان استيعاب التراب لو كان مقصوداً لما نفخ النبى صلى الله عليه وسلم فى يديه لانه يقلل التراب وتقليله خلاف المقصود على هذا التقدير اھ وفى هامشه فى الترجمة امران الاول غرض المصنف بهذه الترجمة واجاد الشيخ قدس سره فى وجه كما سترى والامر الثانى ان النفخ موجود فى الرواية نصا فلم بوب عليه الامام البخارى بلفظ هل المشعر الى التردد قال الحافظ انما ترجم بلفظ الاستفهام لينبه على ان نفخه عليه الصلوٰة والسلام يحتمل ان يكون لشئ علق بيده الشريفة او للتقليل فلعه كثر ويحتمل ان يكون لبيان التشريع ومن ثم تمسك به من اجاز التيمم بغير التراب زاعما ان نفخه يدل على ان المشترط فى التيمم الضرب من غير زيادة على ذلك فلما كان هذا الفعل محتملا لما ذكره اورده بلفظ الاستفهام اھ وبه قال العينى مع ترجيح الثالث واضافة الرابع انه لا وجه له اذ قال وتبويب البخارى ايضا بالاستفهام غير سديد اھ مختصراً ولا يبعد عندى انه اشار بلفظ هل الى ان ظاهر الحديث النفخ وقد ورد فى فضل تراب العبادات روايات كثيرة منها احاديث غبار الجهاد ومنها قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لمعاذ عفر وجهك فى التراب وغير ذلك من الروايات قال الحافظ والفرق بينهما ان التنظيف مطلوب شرعا والغبار اثر الجهاد واذا انقضى فلا معنى لبقائه بخلاف الوضوء فالمقصود منه الصلوٰة فاستحب بقاء اثره حتى يحصل المقصود فافترقا اھ وهذا المعنى بعينه موجود فى التيمم ولذا اشار اليه الامام البخارى بلفظ هل عندى وفى تراجم شيخ المشائخ النفخ مستحب اذا تعلق بالاعضاء غبار كثير تحرزا عن المثلة اھ كانه اشار الى الوجه الثانى من الوجوه المذكورة فى كلام الحافظ ويمكن عندى وجه آخر ايضا يليق بشان البخارى وهو ان نفخه صلى الله عليه وسلم فى حديث الباب ليس لتراب التيمم لانه صلى الله عليه وسلم تيمم اذ ذاك فى الحقيقة بل اراه كيفية التيمم فنفخ فيه لان هذا لم يكن تراب التيمم حتى يعد مع تراب الغبار فى سبيل الله فنبه الامام بلفظ هل الى التردد فى ان ينفخ تراب التيمم ايضا ام لا ووجه التردد كون هذا التراب اثر العبادة بخلاف التراب الذى الحقق بيده الشريفة فى الاراءة فتامل فانه لطيف اھ ملخصا مافى هامش اللامع وما افاده الشيخ قدس سره من قوله فان استيعاب التراب لو كان الخ يؤيده مافى ابى داؤد من حديث عمار بن ياسر بلفظ ولم يقبضوا من التراب شيئا وفى هامشى على البذل عن ابن رسلان يوخذ منه انه يجوز التيمم وان لم يعلق بها التراب وبه قال مالك وابوحنيفة خلافا للشافعى واحمد اذ قالا لا يجوز الا ان يعلق بالكف من التراب شئ اھ وفيه ايضا عن ابن رسلان على قوله ثم نفخهما فيه دليل على ما تقدم ان التيمم يجوز بدون الغبار اذ لو كان الغبار مطلوبا ما نفخ فيه واجيب بانه يحتمل تقليل التراب

باب التيمم للوجه والكفين فى تراجم شيخ المشائخ مذهب المؤلف فى هذه المسئلة مثل ما يقوله اصحاب الظواهر وبعض المجتهدين من ان التيمم للوجه والكفين فقط ولا يلزم المسح الى المرفقين خلافا للجمهور وهم يقولون ان قوله انما يكفيه الخ حصر اضافى بالنسبة الى نفى التمرغ فقط وليس مراده اثبات الضربة الواحدة ومسح الكفين فقط بدليل ما اورده فى الصحيح مرفوعاً انه صلى الله عليه وسلم ضرب ضربتين احداهما للوجه والاخرى لليدين الى المرفقين اھ وفى هامش اللامع اعلم ان الائمة اختلفوا فى التيمم فى الموضعين الاول فى عدد الضربات فقال الامام احمد التيمم ضربة للوجه والكفين واليه ميل البخارى كما جزم به فى الترجمتين الاولى هذه والثانية تاتى فى آخر التيمم باب التيمم ضربة وقالت الحنفية والشافعية التيمم ضربتان ولمالك روايتان كالمذهبين والثالثة المرجحة فى فروعه الضربة الواحدة فريضة والثانية سنة والموضع الثانى فى مقدار اليدين هو الكفان فقط عند احمد والشافعى فى القديم واليه ميل البخارى والى المرفقين عند الشافعية والحنفية وهما روايتان لمالك اھ

باب الصعيد الطيب الخ قال الحافظ هذه الترجمة لفظ حديث بسط الحافظ فى تخريجه كما فى هامش اللامع وفيه قال شيخ المشائخ فى التراجم غرضه من عقد الباب اثبات ان التراب له حكم الماء عند عدم وجدانه فاذا تيمم يصلى بها ما شاء من الفرائض والنوافل ما لم يحدث كما هو حكم الماء وهذا مذهب ابى حنيفة خلافا للشافعى وغيره من الائمة ومحل الاستشهاد فى حديث الباب قوله صلى الله عليه وسلم عليك بالصعيد فانه يكفيك لان الظاهر المتبادر من الكفاية ان يكون له حكم الماء والا كانت الكفاية ناقصة مع ان المطلق ينصرف الى الكامل اھ قلت ويوضح مراد المصنف ايراد اثر الحسن فى الترجمة فهو نص فى وفاق الحنفية قال الحافظ وهو اصرح فى مقصود الباب واشار المصنف بهذا الباب الى ان التيمم يقوم مقام الوضوء وهذه المسئلة وافق فيها البخارى الكوفيين والجمهور الى آخر مافى هامشه وفيه وما جمع الحافظ فى كلامه الكوفيين والجمهور تسامح منه واجمال مخل وتوضيح ذلك ان ههنا مسئلتين طالما يلتبس فيهما فى النقل وبسطتا فى الاوجز الاولى ان التيمم بمنزلة الوضوء عند الحنفية واليه ميل البخارى فيصلى به الى متى شاء وبه قال اهل الظاهر وهو رواية عن احمد والمشهور عنه وبه قال مالك والشافعى انه لابد للتيمم فى كل وقت صلوٰة مفروضة والمسئلة الثانية ما قال الموفق وله ان يصلى به ما شاء من الصلوٰة فيصلى الحاضرة ويجمع بين الصلوتين ويقضى الفوائت ويتطوع قبل الصلوٰة وبعدها وقال مالك والشافعى لا يصلى به فرضين اھ وفى الهداية ويصلى بتيممه ما شاء من الفرائض والنوافل اھ قوله وام ابن عباس

فقال الحافظ اشار المصنف بذلك الى ان التيمم يقوم مقام الوضوء ولو كانت الطهارة به ضعيفة لما ام ابن عباس وهو متيمم من كان متوضأ اھ قوله على السبخة كتب الشيخ فى اللامع اراد بها ما فيه سباخ لا ما صار صباخا ينافى مذهب الحنفية اھ وفى هامشه قال العينى السبخة بفتح حروفها كلها واحدة السباخ قال صاحب لغات الصراح سبخة شوره (گندهك) اھ وما يظهر من المحيط الاعظم ان گندهك غيرها يقال لها فى العربية كبريت وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى قوله السبخة اى ان كانت الارض غالبة والا فلا يجوز هذا فى السبخة التى ليست بها من جنس الارض اعنى يذاب بالاحراق ويصير رماداً اھ قال الحافظ هذا الاثر يتعلق بقوله فى الترجمة الصعيد الطيب اى المراد بالطيب الطاهر واحتج ابن خزيمة لجواز التيمم بالسبخة بحديث عائشة فى شان الهجرة انه قال صلى الله عليه وسلم اريت دار هجرتكم سبخة ذات نخل يعنى المدينة قال وقد سمى النبى صلى الله عليه وسلم المدينة طيبة فدل على ان السبخة داخلة فى الطيب ولم يخالف فى ذلك الا اسحق بن راهويه فانه لم يجوز التيمم بها اھ وهو رواية عن احمد كما فى المغنى ولا يذهب عليك ان حديث عمران بن حصين هذا يأتى فى باب علامات النبوة فى الاسلام ايضا وبين سياقيهما اختلافات كثيرة ويسمى حديث ليلة التعريس وهل وقعت مرة او اكثر فيه خلاف بسط فى الاوجز والاوجه عندى الثانى

باب اذا خاف الجنب على نفسه الخ قال الحافظ مراده الحاق خوف المرض وفيه اختلاف بين الفقهاء بخوف العطش ولا اختلاف فيه اھ والخلاف فى تيمم الجنب للبرد والمرض كان فى السلف لاسيما بين امير المؤمنين عمر بن الخطاب والحسن البصرى وهو مقتضى قول ابن مسعود ولا انهم اختلفوا فى الاعادة فلا يجب عندنا ومالك ويجب عند الصاحبين وهما روايتان لاحمد ويجب عند الشافعى للحاضر دون المسافر كذا فى هامشى على البذل

قوله فقال ابو موسى فدعنا من قول عمار الخ هذا السياق واضح وهذا يدل صريحا على ان فى سياق ابى داؤد وغيره تقديما وتاخيرا والحديث الآتى فى الباب الآتى موافق لسياق ابى داؤد وفيه ان ابن مسعود لما استدل اولا بالآية وسكت عليه ابو موسى فلم ذكر بعد ذلك قصته مع عمر فالصحيح ان ابا موسى ذكر اولا قصة عمار مع عمر فلم يقبله عبد الله وقال افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار فكيف يستدل بامر لم يقنع عمر عليه ولم يقبله فاحتاج الى الاستدلال بالآية فقال دعنا من قول عمار

باب التيمم ضربة وقد تقدم ما يتعلق بهذه الترجمة فى باب التيمم للوجه والكفين

باب (بلا ترجمة) قال الحافظ كذا للاكثر بلا ترجمة وسقط من رواية الاصيلى اصلا فعلى روايته هو من جملة الترجمة الماضية وعلى الاول هو بمنزلة الفصل من الباب كنظائره وليس فى الحديث التصريح بكون الضرب مرة واحدة والاستدلال بعدم التقييد فان المرة الواحدة اقل ما يحصل به الامتثال اھ وفى تراجم شيخ المشائخ هذا الباب لا ترجمة له ولا يوجد فى النسخ الصحيحة وهو الصحيح فمناسبة حديث الباب بترجمة الباب السابق باعتبار ان قوله عليه الصلوٰة والسلام عليك بالصعيد فانه يكفيك كما انه عام بالنسبة الى انواع الصعيد كذلك له عموم بالنسبة الى كيفية التيمم ويحتمل ان يكون بضربة او ضربتين فتامل اھ والاوجه عندى ان المصنف اشار بذلك الى دفع ايراد مشهور على الحديث السابق بانه ان نزلت آية التيمم فلم تمعك وان لم تنزل فكيف عرف ان التراب بدله وحاصل ما اشار اليه البخارى انه لعله سمع قوله عليه السلام عليك بالصعيد فحمله على سائر البدن ورقم على هذا الباب شيخ الهند نور الله مرقده نقطة واحدة التى هى علامة حذف الترجمة تشحيذا للاذهان وما ذكرته من المناسبة جدير ان يدخل فى توجيه شيخ الهند نور الله مرقده ثم براعة الاختتام عند الحافظ فى قوله فانه يكفيك فانه اشارة الى ان الكفاية بما ورد والاوجه عند هذا الفقير على اصله لفظ عليك بالصعيد فانه اشارة الى دخول القبر ع "مٹی میں مٹی مل گئی انجام دنیا دیکھ لے" ويحتمل ان تكون البراعة فى قوله معتزلا ايضا فانه حالة دخول القبر فانه معتزل عن الدنيا وما فيها

كتاب الصلوٰة

قال الحافظ قد تاملت كتاب الصلوٰة فوجدته مشتملا على انواع تزيد على العشرين فرأيت ان اذكر مناسبتها فى ترتيبه قبل الشروع فى شرحها فاقول بدأ اولا بالشروط السابقة على الدخول فى الصلوٰة وهى الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة ودخول الوقت ولما كانت الطهارة تشتمل على انواع افردها بكتاب واستفتح كتاب الصلوٰة بذكر فرضيتها لتعين وقته دون غيره من اركان الاسلام وكان ستر العورة لا يختص بالصلوٰة فبدأ به لعمومه ثم ثنى بالاستقبال للزومه فى الفريضة والنافلة الا ما استثنى كشدة الخوف ونافلة السفر وكان الاستقبال يستدعى مكانا فذكر المساجد ومن توابع الاستقبال سترة المصلى فذكرها ثم ذكر الشرط الباقى وهو دخول الوقت وهو خاص بالفريضة وكان الوقت يشرع الاعلام به فذكر الاذان وفيه اشارة الى انه حق الوقت وكان الاذان اعلاما بالاجتماع الى الصلوٰة فذكر الجماعة وكان اقلها امام ومأموم فذكر الامامة ولما انقضت الشروط وتوابعها ذكر صفة الصلوٰة ولما كانت الفرائض فى الجماعة قد تختص بهيئة مخصوصة فذكر الجمعة والخوف وقدم الجمعة لاكثريتها ثم تلا ذلك بما يشرع فيه الجماعة من النوافل فذكر العيدين والوتر والاستسقاء والكسوف واخره لاختصاصه بهيئة مخصوصة وهى زيادة الركوع ثم تلاه بما فيه زيادة سجود فذكر سجود التلاوة لانه قد يقع فى الصلوٰة وكان اذا وقع اشتملت الصلوٰة على زيادة مخصوصة فتلاها بما يقع فيه نقص من عددها وهو قصر الصلوٰة ولما انقضى ما يشرع فيه الجماعة ذكر ما لا يستحب فيه وهو سائر التطوعات ثم للصلوٰة بعد الشروع فيها شروط ثلاثة وهى ترك الكلام وترك الافعال الزائدة وترك المفطر فترجم لذلك ثم ببطلانها يختص بما وقع على وجه العمد فاقتضى ذلك ذكر احكام جميع ما تقدم متعلق بالصلوٰة ذات الركوع والسجود فعقب ذلك بصلوٰة لا ركوع فيها ولا سجود وهى الجنازة اھ

قلت لاریب فی ان المناسبات التی ذکرہا الحافظ اجود والطف ومع ذلک تظہر فی بعض المواضع بدقۃ النظر مناسبۃ الذ مما ذکرہ الحافظ مثلا ماذکر من مناسبۃ ابواب السہو الاوجہ منہ عندی انہا تکملۃ لابواب العمل فی الصلوۃ فان الامام البخاری لما ذکر ابواب العمل فی الصلوۃ بدأ بالاعمال الظاہرۃ ولما فرغ عنہا عقبہا بعمل القلب فترجم بباب تفکر الرجل الشیٔ فی الصلوۃ فانہ من عمل القلب ولما یتفکر الرجل فی الشئی لابد من ان یقع السہو فی الصلوۃ فترجم بابواب السہو فہی لیس بابواب مستقلۃ بل ہی ثمرۃ التفکر داخلۃ فی جملۃ ابواب العمل فی الصلوۃ ولذا تری انہ ذکر بعدہا باب اذا کلم وہو یصلی الخ وباب الاشارۃ فی الصلوۃ وہما من جملۃ ابواب العمل فی الصلوۃ فلو کان ابواب السہو مستقلۃ یبقی ہذان البابان غیر مناسبین بالکتاب مذکورین فی غیر محلہا وکذا فی مواضع أخر سیاتی التنبیہ علیہا ان شاء اللہ فی مواضعہا اھ من ہامش اللامع

باب کیف فرضت الصلوۃ وہذا باب خامس من الابواب المصدرۃ بکیف وفی تراجم شیخ المشائخ اتول حدیث الباب من حیث افادتہ انہا فرضت اولا لیلۃ الاسراء خمسین ثم تقرر الامر علی الخمس یثبت کیفیۃ من کیفیاتہ اھ قلت وثبت ایضا من الحدیث الثانی انہا فرضت اولا رکعتین ثم استقر الامر علی الاربع قال الحافظ استفتح کتاب الصلوۃ بذکر فرضیتہا لتعین وقتہ دون غیرہ من ارکان الاسلام اھ والاوجہ عندی ان الامام البخاری اشار الی مبدأ الفرضیۃ کما ہو دأبہ فی اکثر احکام الاسلام وصرح ہہنا بمبدأ الفرضیۃ نصاً دون اشارۃ لثبوتہ بحدیث المعراج نصاً ولفظ الترجمۃ نص فی ان الامام البخاری ذہب الی ان المعراج کان فی لیلۃ الاسراء والخلاف فیہ مشہور ولذا جمعہما فی باب واحد ولما کان المقصود فی ابواب السیر ذکر الاحوال فصلہما فی بابین کما سیاتی قبیل باب الہجرۃ قال الحافظ ہذا مصیر من المصنف الی ان المعراج کان فی لیلۃ الاسراء وقد وقع فی ذلک اختلاف فقیل کانا فی لیلۃ واحدۃ فی یقظتہ صلی اللہ علیہ وسلم وہذا ہو المشہور عند الجمہور وقیل کانا جمیعا فی لیلۃ واحدۃ فی منامہ وقیل وقعا جمیعا مرتین فی لیلتین مختلفتین احداہما یقظۃ والاخری مناما وقیل غیر ذلک والحکمۃ فی وقوع فرض الصلوۃ لیلۃ المعراج انہ لما قدس ظاہرا وباطنا حین غسل بماء زمزم بالایمان والحکمۃ ومن شان الصلوۃ ان یتقدمہا الطہور ناسب ذلک ان تفرض الصلوۃ فی تلک الحالۃ ولیظہر شرفہ فی الملأ الاعلی ویصلی بمن سکنہ من الانبیاء وبالملائکۃ ولیناجی ربہ ومن ثم کان المصلی یناجی ربہ جل وعلی اھ

قولہ وقال ابن عباس کتب شیخ المشائخ فی تراجمہ مناسبتہ مع ترجمۃ الباب باعتبار ان فرضیۃ الصلوۃ کانت فی اول الاسلام حتی بلغت فی اقصی مراتب الاشتہار وشاعت فی بعید الاقطار اھ قال الحافظ ومناسبۃ ہذہ الترجمۃ ان فیہ اشارۃ الی ان الصلوۃ فرضت بمکۃ قبل الہجرۃ لان اباسفیان لم یلق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد الہجرۃ الی الوقت الذی اجتمع فیہ بہرقل اھ

باب وجوب الصلوۃ الخ کتب الشیخ فی اللامع قلت حاصل الترجمۃ امران وجوب الستر والاکتفاء بما یحصل بہ التستر وہذا الاخیر لہ شعب وتفاصیل نبہ علی اکثرہا وروداً وکل ابواب ہذہ الاقسام تفصیل لہذا الباب المعقود اولاً فلا یعترض بتکرار بعض التراجم فانہا تفصیل لاجمال ہذا الباب واللہ اعلم اھ وفی ہامشہ غرض الترجمۃ الرد علی المالکیۃ اذ المعروف عنہم کون التستر سنۃ لا یبطل الصلوۃ بترکہ ومنہم من فرق بین العامد والناسی وجزم الامام البخاری بالوجوب لقوۃ الدلائل وبہ قالت الائمۃ الثلثۃ الباقیۃ اھ وہذا ہو الاصل السادس والاربعون من اصول التراجم ویحتمل انہ اشار بالترجمۃ الی الاختلاف فی قولہ تعالیٰ خذوا زینتکم فی ان الامر للوجوب او الندب کما فی الاوجز وفیہ عن ابن رشد ومن حملہ علی الوجوب قال المراد بہ ستر العورۃ ومن حملہ علی الندب قال المراد بذلک الزینۃ الظاہرۃ من الرداء وغیر ذلک من الملابس التی ہی زینۃ قالوا ولذلک من لم یجد ما یستر بہ عورتہ لم یختلف فی انہ یصلی اھ قولہ ومن صلی ملتحفا الخ وفی تراجم شیخ المشائخ غرضہ الاشارۃ الی حدیث الامر بالاستحباب لمن صلی فی ثوب واحد لانہ یدل علی ان وجوب اصل الصلوۃ مسلم ثابت فی الشرع حیث لم یتعرض الا لبیان الکیفیات من الالتحاف والاشتمال والتوشح وغیرہا وقس علی ہذا قولہ ویذکر عن سلمۃ ابن الاکوع الخ اھ قلت والاوجہ عندی ان ہذا الجزء من الترجمۃ والآتی کلہا من الاصل الستین من اصول التراجم کما تقدم فی الجزء الاول وفیہ ان الشراح اضطربوا فی اثباتہا بالحدیث واتوا لذلک ولدفع التکرار عنہا توجیہات عدیدۃ فان ہذہ الترجمۃ ستاتی قریبا مستقلا ولیست الترجمۃ عندی مثبتۃ بفتح الموحدۃ حتی یقال فیہا ما قالوا بل ہی مثبتۃ بکسر الموحدۃ لوجوب الثیاب اھ قولہ ومن صلی فی الثوب الذی یجامع فیہ الخ وکتب شیخ المشائخ فی التراجم احتاج فی ہذا الباب الی ہذا النوع من الاستدلال بالایماءات والاشارات الخفیۃ لانہ لم یرد فیہ نص یدل علیہ اھ قال الحافظ یشیر الی مارواہ ابوداؤد والنسائی وغیرہما من طریق معاویۃ بن ابی سفیان انہ سأل اختہ ام حبیبۃ ہل کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی الثوب الذی یجامع فیہ قالت نعم اذا لم یر فیہ اذی وہذا من الاحادیث التی تضمنتہا التراجم بغیر روایۃ حتی ولا التعلیق اھ قلت ویمکن عندی ان یستدل لہ بما سیاتی من قولہ علیہ الصلوۃ والسلام او لکلکم ثوبان والاوجہ منہ ان ہذا الجزء ایضا مثبت لما سبق فلا یحتاج لاثباتہ الی دلیل وکذا قولہ امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان لا یطوف بالبیت عریان الخ یشکل علیہ بوجہین احدہما عدم ثبوتہ بالحدیث الوارد فی الباب والثانی ان المسئلۃ من کتاب الحج وسیاتی فی محلہ باب لا یطوف بالبیت عریان وعلی ما اخترتہ فی ذلک من انہ لیس بمقصود بالذکر بل ذکرہ مبالغۃ فی وجوب الثیاب للصلوۃ فانہ صلی اللہ علیہ وسلم منع الطواف بالبیت عریانا والطواف بالبیت صلوۃ حکما فکیف بالصلوۃ حقیقۃً اھ

باب عقد الازار ای عند الضیق اذ لم یمکن الاشتمال وسیاتی الفرق بینہ وبین الباب الآتی اذا کان الثوب ضیقا قولہ فقال لہ قائل الخ قال الحافظ وقع فی روایۃ مسلم انہ عبادۃ بن الولید وسیاتی قریب ان سعید بن الحارث سألہ عن ہذہ المسئلۃ ولعلہما جمیعا سألاہ وسیاتی عند المصنف فی باب الصلوۃ بغیر

رداء عن ابن المنکدر فلعل السوال تعدد وقال فی جواب ابن المنکدر فاحببت ان یرانی الجہال مثلکم فالمراد من الاحمق الجاہل اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ احمق مثلک ای ممن لیس لہ تمییز بین الواجبات والسنن والمستحبات وغرض المؤلف من ایراد مثل ہذہ الروایات والآثار اثبات ان الصلوۃ جائزۃ فی کل انواع الثیاب وانہ یأتزر بہ اذا کان قصیرا ویجعل علی عاتقہ ان کان صغیرا بحیث یفید العقد علی القفاء ویمکن ذلک منہ ویلتحف بہ ان کان فوق ذلک رعایۃ للاوکد فالاوکد اھ

باب الصلوۃ فی الثوب الواحد ملتحفا لعلہ اشار بذلک الی رد ما روی عن ابن مسعود وغیرہ قال لا تصلین فی ثوب واحد وان کان اوسع ما بین السماء والارض قال الحافظ کان الخلاف فی منع جواز الصلوۃ فی الثوب الواحد قدیما ونسب ابن بطال ذلک لابن عمر ثم قال لم یتابع علیہ ثم استقر الامر علی الجواز اھ قلت وعلی ہذا فزیادۃ ملتحفا لمزید الفائدۃ واصل الغرض مجرد الجواز فی الثوب الواحد ثم لا یذہب علیک ما فی الاوجز ان مراد ابن مسعود خلاف الافضل فقد روی عنہ احمد انما کان ذلک ای الصلوۃ فی الثوب الواحد انما کان ذاک اذا کان فی الثیاب قلۃ واما اذا وسع اللہ فالصلوۃ فی الثوبین ازکی وکذلک روی عن ابن عمر انہ قال فاللہ احق ان تتزین لہ کما فی البدائع فالظاہر انہما موافقان للجمہور

باب اذا صلی فی الثوب الواحد الخ قال الحافظ حمل الجمہور ہذا الامر علی الاستحباب والنہی فی الذی قبلہ علی التنزیہ وعن احمد لا تصح صلوۃ من قدر علی ذلک فترک جعلہ من الشرائط وعنہ تصح ویأثم جعلہ واجبا مستقلاً اھ

باب اذا کان الثوب ضیقا استثناء مما سبق یعنی ان کان الثوب واسعاً فیجب ما تقدم واذا کان الثوب ضیقا فلا یجب وضع شئی علی عاتقہ سواء یعقد علی القفاء او علی الحجز ولذا ذکر فیہ الحدیثین معاً ولعل الفرق بینہ وبین ما سبق من قولہ عقد الازار ان ضیق الازار لہ مراتب فان کان اوسع فالاشتمال وان کان اوسط فالعقد علی العنق ان امکن فہو مقدم والا یتزر والیہ یشیر ترتیب تراجم الثلثۃ وذکر بینہا فلیجعل علی عاتقیہ لان ذلک لا یکن الا فی الصورتین الاولیین ولا یمکن ذلک فی الاتزار والبسط فی ہامش اللامع

باب الصلوۃ فی الجبۃ الشامیۃ الخ کتب الشیخ فی اللامع وذلک لان الاصل ہو الطہارۃ والنجاسۃ تعارض فلا یعارض الاصل الا بدلیل اھ وفی ہامشہ اشار الشیخ بذلک ان نظر الامام البخاری فی الترجمۃ الی طہارۃ منسوجات الکفار وعلیہ حملہ الشراح قاطبۃ وفی فیض الباری الظاہر ان نظرہ الی قطعہ یعنی ان الثوب اذا قطع علی طریق غیر طریق العرب جازت الصلوۃ فیہ ولیس نظرہ الی مسئلۃ الطہارۃ والنجاسۃ کما فہموہ اھ والاوجہ عندی الاول لذکر الامام البخاری فی الترجمۃ اثر الزہری وعلی قال العینی المراد بالجبۃ الشامیۃ ہی التی تنسجہا الکفار وانما ذکرہ بلفظ الشامیۃ مراعاۃ للفظ الحدیث وکان ہذا فی غزوۃ تبوک والشام اذ کانت بلاد کفر ولم تفتح بعد وانما اولنا بہذا لان الباب معقود لجواز الصلوۃ فی الثیاب التی تنسجہا الکفار ما لم تحقق نجاستہا اھ وقال الحافظ وجہ الدلالۃ من الروایۃ انہ صلی اللہ علیہ وسلم لبسہا ولم یستفصل وروی عن ابی حنیفۃ کراہۃ الصلوۃ فیہا الا بعد الغسل وعن مالک ان فعل یعید فی الوقت الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع فی ثیاب الکفار والفساق قولہ ما صبغ بالبول کتب الشیخ فی اللامع معناہ انہ کان یلقی البول فی صبغہ ثم انہم یبیعونہا بعد غسلہا کما ہو العادۃ فلا یتوہم نجاستہا ما لم یظہر اثرہا او یتیقن بعدم الغسل بعد التیقن بوقوع النجس فیہ اھ قال الحافظ ان کان المراد الجنس فمحمول علی انہ کان یغسلہ قبل لبسہ وان کان للعہد فالمراد بول ما یوکل لحمہ لانہ کان یقول بطہارتہ اھ وفی فیض الباری لعل المراد منہ لبسہ بعد الغسل لان مذہبہ نجاسۃ الابوال ویومی الیہ ما عند البخاری ہل تشرب بوال الابل الخ فالاستدلال منہ علی طہارتہ عندہ فی حیز الخفاء اھ کذا فی الاصل وفیہ اجمال مخل ثم قال صاحب الفیض ورأیت اثرا فی الخارج ان عمر رضی اللہ تعالیٰ اراد ان ینہی عن ثیاب الیمن وکانت تصبغ بالبول فقام ابی وقال انک لا تستطیعہ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم ینہ عنہ فسکت عمر رضی اللہ عنہ اھ

باب کراہیۃ التعری کتب الشیخ فی اللامع والروایۃ تثبت کراہتہ فی غیرہا فیثبت الحکم فیہا بالاولی اھ وفی ہامشہ قولہ فی الصلوۃ وغیرہا ہکذا فی النسخ الموجودۃ عندنا من الہندیۃ وکذا فی نسخۃ الکرمانی ولیس فی النسخۃ المصریۃ ولا فی الشروح الثلثۃ من الفتح والعینی والقسطلانی لفظ "وغیرہا" بل قالوا زاد الکشمیہنی والحموی "وغیرہا" وعلی نسختہم یشکل تکرار الترجمۃ فان وجوب الصلوۃ فی الثیاب قد تقدم ولم تبق فائدۃ بعدہ الی ہذہ الترجمۃ بخلاف وجود "وغیرہا" فانہ یفرق بینہما اذاً بالتخصیص والتعمیم ولو یقال ان لفظ التعری فی الترجمۃ ایضا عام من العورۃ وغیرہا یزید تعمیم الترجمۃ والفرق بین الترجمتین الی آخر ما فی ہامش اللامع من کلام الحافظ والعینی فی تفصیل القصۃ وقال الحافظ مطابقۃ الحدیث للترجمۃ بقولہ فما رؤی عریانا بعد وہو یعم بعد النبوۃ والصلوۃ وغیرہا اھ فلا اشکال بان القصۃ قبل النبوۃ والاوجہ عندی ان المراد بما سبق من قولہ وجوب الثیاب وجوب ستر العورۃ وہہنا کراہۃ تعری سائر البدن کما یدل علیہ عموم لفظ عریانا

باب الصلوۃ فی القمیص الخ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الصلوۃ جائزۃ فی کل ما حصل بہ ستر العورۃ واما التبان فانہ لم یکن ساترا بانفرادہ فانہ ساتر بانضمام غیرہ الیہ فکذلک جواز الصلوۃ بہ یتوقف علی ضم غیرہ من الثیاب الیہ وہذا کلہ حکم الجواز واما الاستحباب لمن وجد سعۃ فالتوسع فی الملبوس کما دل علیہ قولہ اذا وسع اللہ فاوسعوا اھ وفی تراجم شیخ المشائخ ان جواز الصلوۃ فی التبان لا یوافق مذہب مالک لان التبان یستر نصف الفخذ لا کلہا اھ قلت وسیاتی الکلام فی الفخذ قریبا

وميل البخاري في مسئلة الفخذ الى قول الظاهرية فلا اشكال على مسلكه في ذكر التبان فقط في الترجمة وما افاده الشيخ ؒ التبان وسبق الى نحو ذلك في الفتح مبنيان على مسلكهما فان مسلك الحنفية والشافعية ان الفخذ عورة ثم كتب الشيخ في اللامع لعل الوجه في ايراد رواية ابن عمر ههنا ان الممنوع عن هذه الملابس هو المحرم فيكون لبسها جائزاً لغير المحرم ولاينا فيه كراهة المزعفر والمعصفر له فان ثبوت كراهتهما بنص آخر او يقال ان جواز لبسها للنساء كاف في ذلك ولايبعد ان يكون ايراد الحديث ههنا لان الازار والرداء الباقيين بعد استثناء ما استثنى من الالبسة من جملة الثياب التي جازت الصلوة فيها اه وفي هامشه ما افاده الشيخ من المناسبة الطف مما ذكرت الشراح من المطابقة قال الحافظ وموضع الحاجة من الحديث ههنا ان الصلوة تجوز بدون القميص والسراويل وغيرهما من المخيط بامر المحرم باجتناب ذلك وهو مامور بالصلوة اه وفي تراجم شيخ المشائخ مناسبته بالترجمة من حيث جواز الصلوة في الثياب الغير المخيطة ايضا مع كون اهل الثوب واحداً اه وجزم صاحب تيسير القاري ان الحديث لايطابق الترجمة والاوجه عندي الجواز في السراويل فقط من غير ثوب فوقه من القميص وغيره لما سياتي في كتاب الحج من باب من لم يجد ازاراً فليلبس السراويل.

باب ما يستر من العورة

كتب الشيخ في اللامع قوله ما يستر معروف او مجهول وعلى الاول فالمفعول محذوف او كلمة من زائدة اه وفي هامشه اختلفوا في حد العورة فقال اهل الظاهر لا عورة من الرجل الا القبل والدبر وقال الشافعي ومالك واحمد حدها ما بين السرة والركبة وقال ابوحنيفة الركبة ايضا عورة اه مختصراً قال الحافظ قوله باب ما يستر من العورة اي خارج الصلوة والظاهر من تصرف المصنف انه يرى ان الواجب ستر السوءتين فقط واما في الصلوة فعلى ما تقدم من التفصيل واول احاديث الباب يشهد له اه قلت ولذا ذكر في هذا الباب احاديث ستر الفرج فقط وذكر فيما سياتي الاختلاف في الفخذين ولما رجح فيهما عدم العورة فالركبة اولى ان لاتكون عورة

باب الصلوة بغير رداء

لايبعد عندي في غرض الترجمة ان ظاهر قوله عليه الصلوة والسلام اوكلكم يجد ثوبين وقول عمر رضي الله تبارك وتعالى عنه اذا وسع الله فاوسعوا ان لاتجوز الصلوة في ثوب واحد للقادر على الثوبين فدفعه بحديث الباب بانه رضي الله عنه صلى في ثوب واحد مع وجدان الرداء وكتب شيخ المشائخ في تراجمه قوله باب الصلوة بغير رداء اي هو جائز اه

باب ما يذكر في الفخذ

وفي تراجم شيخ المشائخ المذاهب فيه مختلفة فعند الشافعي وابي حنيفة الفخذ عورة وانما الخلاف بينهما في الركبة والسرة وعند مالك الفخذ ليس بعورة والاحاديث في هذا الباب متعارضة والقوة من حيث الرواية لما ذهب اليه مالك ووجه الجمع بين تلك الاحاديث ان الفخذ ليس بعورة بالنسبة الى خاصة الرجل ومحارم اسراره اعني الذين هم كثير الدخول عليه شديد التردد اليه واما بالنسبة الى العامة ومن يزور الرجل غبا فانه عورة يدلك على هذا التطبيق حديث دخول عثمان على النبي صلى الله عليه وسلم وستره فخذه مع كشفه اياه عند ابي بكر وعمر واما ما ذهب اليه مالك من انه يجوز للعملة والجمالين وامثالهم الاقتصار على ما دون الفخذ في الصلوة فلا شبهة في صحته عندنا لما روي من طرق كثيرة حتى حصل العلم الضروري ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكلفهم ولا امثالهم بستر الفخذ الى الركبة في الصلوة وههنا قاعدة وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم قد بين لها وجهين من الصلوة صلوة المحسنين وصلوة عامة المؤمنين وكم من اشياء قد جوزها في الثانية ونهى عنها في الاولى واذا انت حفظت هذه القاعدة سهل عليك اكثر المواضع المتناقضة في باب الصلوة اه وفي هامش اللامع قال القسطلاني قال الجمهور من التابعين وابوحنيفة ومالك في اصح اقواله والشافعي واحمد في اصح روايتيه وابويوسف ومحمد الفخذ عورة وذهب داؤد واحمد في رواية الى انه ليس بعورة اه وما قال شيخ المشائخ من مذهب مالك ان الفخذ ليس بعورة عنده هو المعروف على السنة المشائخ لكن المنقول في كتب المذاهب الاول قال الدردير في الفقه المالكية هي من رجل ما بين سرة وركبة قال الدسوقي وعلى هذا فلايجوز للرجل ان يرى الفخذ من مثله وبسط في هامش اللامع في مستدلات الجمهور وتقدم قريبا في باب ما يستر من العورة ان ميل البخاري ان العورة السوءتان فقط وان الفخذ ليست بعورة وقرر السندي استدلال البخاري بحديث زيد بوجه آخر فقال كانه بنى الاستدلال بذلك في استبعاد وضع الفخذ على فخذ غيره لو كان الفخذ عورة ولو بحائل كالفرج ونحوه فالوضع دليل على انه ليس بعورة ولم يرد الاستدلال بانه وضع الفخذ بلا حائل لان الاصل عدمه فانه باطل بشهادة العادة بالحائل في مثله فصار الاصل هو الحائل كما لايخفى اه لكن يجاب عن تقرير السندي بان حكم السوءتين في ذلك خلاف غيرهما فان كبس الفخذين بالحائل جائز بخلاف السوءتين فانهما محل الشهوة قوله حسر النبي صلى الله عليه وسلم الخ كتب الشيخ في اللامع اسناد الحسر اليه مجاز وانما كان الحسر بعد والداية والتغطية عند دخول عثمان رضه لم تكن عن تجريد بل كانت تغطية بعد ان كانت مغطاة واستدلاله بقوله فخذه على فخذي مبني على ان الاصل في لفظ الفخذ ان يطلق عليها وليس معها شئ واما اثبات الثوب فاثبات لامر زائد فيحتاج الى دليل والجواب انه وان كان الاصل لكن الفخذ الملبوسة بالثياب لما لم يمكن لها لفظة غير الفخذ لم تطلق الا الفخذ فان الفخذ وكذا غيرها من الاعضاء لا تتغير اسمائها الى غيرها كانت قبل الستر مع ان القول بعدم كونها عورة مستلزم لاهمال الرواية القولية فلا يجوز اه وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله حسر الحسر ما يكون بلا اختيار او المراد حسر القميص دون الازار وفي هامش اللامع اراد الشيخ من ههنا الجواب من قبل الحنفية وغيرهم عما استدل به الامام البخاري على مسلكه ان الفخذ ليس بعورة وحاصل ما افاده الشيخ ان الحسر لم يكن عن قصد كما يدل عليه رواية مسلم وغيره بلفظ فانحسر الى آخر ما بسط في هامش اللامع في شرح كلام الشيخ قدس سره

باب في كم تصلي المرأة من الثياب

اجمعوا على جواز الصلوة فيما يستر عورتها ولو كان ثوباً واحداً مع الاختلاف بينهم في عورتها في القدمين والاتفاق على عدم عورة الوجه والكفين الا في رواية عن احمد ولايتوقف على اربعة ثياب او ثلاث كما قال به بعض السلف وفي الاوجز عن مجاهد لاتصلي المرأة في اقل من اربعة اثواب درع وخمار وملحفة وازار وعن عطاء انه قال تصلي في درع وخمار وازار قال ابن المنذر اظنه محمولا على الاستحباب وقال ايضا بعد ان حكى عن الجمهور ان الواجب على المرأة ان تصلي في درع وخمار المراد بذلك تغطية بدنها ورأسها فلو كان الثوب واسعا فغطت رأسها بفضله جاز اه ملخصاً وكتب الشيخ في اللامع دلالة الحديث على الترجمة ظاهرة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يسألهن هل تحت مروطهن هذه ثياب اخرام لا فكان تقريراً منه صلى الله عليه وسلم بالاكتفاء على ثوب لها بعد ما ستر عورتها اه وقال السندي ما حاصله وجه الاستدلال ان الزمان كان زمان قلة الثياب فالغالب عدم الزيادة على الواحد ولو فرض فالاحتمال باق قطعا وعدم سواله عليه الصلوة والسلام عن الثوب الزائد دليل الجواز اه قلت ويؤيده قوله عليه الصلوة والسلام اولكلكم ثوبان

باب اذا صلى في ثوب له اعلام

الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان الصلوة جائزة وان كان الاقدام على ما فيه اشتغال خلاف ما هو الاولى اه وفي هامشه وبذلك جزم شيخ المشائخ في تراجمه اذ قال اي لاتفسد صلوته ولكن تركه اولى اه وكلا الجزئين واضحان الاول لمضيه صلى الله عليه وسلم في صلوته والثاني لكراهته صلى الله عليه وسلم ثم لايذهب عليك ان في الرواية الموصولة فانها الهتني وفي المعلقة اخاف ان تفتنني قال الحافظ ظاهره يدل على انه لم يقع له شئ من ذلك وانما خشي ان يقع وكذا في رواية مالك في الموطا بلفظ فكاد يفتنني فليؤول الرواية الاولى اه وهكذا ارجع الاولى الى الثانية ويشكل عليه عندي انهم قاطبة استدلوا بهذا الحديث على صحة صلوة من حصل له فيها فكر غير متعلق بالصلوة فان لم يتحقق الالهاء فكيف يصح الاستدلال فالاوجه عندي في وجه التطبيق ان الالهاء قد تحقق وهو اخف مما اشار اليه صلى الله عليه وسلم بلفظ الافتتان ولم يتحقق والمراد منه زيادة الاشتغال المستغرق فيه وهو لم يتحقق واجاد الشيخ في تقرير ابي داؤد اذ قال قوله شغلتني الخ ولعل شغله لم يكن الا في عجيب صنعة ربه تعالى غير انه عده نقصا ايضا نسبة الى مرتبته العليا فلا يستلزم شغله بها ان يكون قد اشتغل عن الحضور في حضرته سبحانه كما نشاهد في كثير من الناس اشتغالهم بامرين ولايعتري بذلك نقص في اداءهما اه مختصراً

باب ان صلى في ثوب مصلب

الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله لاتزال تصاويرها الخ فيه دلالة على جواز الصلوة ايضا وكذلك في الرواية الآتية وغيرها فما فيه نوع كراهة وان كانت الصلوة فيه مما لاينبغي الا انها جائزة اه وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله تعرض في صلوتي الخ قال هذا ولم يعد صلوته ولا امر بها باعادة صلوتها مع ان ذلك القرام كان في الجانب المقابل له مائلا الى الجانب الايسر له فثبت ان الصلوة الى التصاوير التي تكون باحد جانبيه او يكون هو حاملا للتصاوير او الصليب بان تكون في ثوبه صحيحة لكنها تكره تحريما للتشبيه بعبدتهم ولو كان خلفه فهو اخف كراهة اه وفي هامش اللامع عن الحافظ جرى المصنف على قاعدته في ترك الجزم فيما فيه اختلاف وهذا من المختلف فيه وهذا مبني على ان النهي هل يقتضي الفساد ام لا والجمهور ان كان المعنى في نفسه اقتضاه والا لا وظاهر حديث الباب لايوفي بجميع ما تضمنته الترجمة الا بعد التامل لان الستر وان كان ذا تصاوير لكنه لم يلبسه ولم يكن مصلبا ولا نهي عن الصلوة فيه صريحاً والجواب اما اولا فان منع لبسه بطريق الاولى واما ثانيا فبالحاق المصلب بالمصور لاشتراكهما في ان كلا منهما قد عبد من دون الله تعالى واما ثالثا فالامر بالازالة مستلزم للنهي عن الاستعمال ثم ظهر لي ان المصنف اراد بقوله مصلب الاشارة الى ما ورد في بعض طرق هذا الحديث كعادته وذلك فيما اخرجه في اللباس في باب نقض الصور قالت لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يترك في بيته شيئاً فيه تصاليب الا نقضه ودل الحديث على ان الصلوة لاتفسد بذلك لانه صلى الله عليه وسلم لم يقطعها ولم يعدها اه قلت ذكر الحافظ اولاً ان المسئلة خلافية ولم يذكر تفصيلها وكذا لم يذكرها القسطلاني والعيني ويظهر الخلاف مما في هامش اللامع عن المغني اذ قال ما يحرم لبسه والصلوة فيه هو نوعان احدهما النجس لاتصح الصلوة فيه ولا عليه لان الطهارة من النجاسة شرط وقد فاتت والثاني المغصوب هل تصح الصلوة فيه على روايتين احداهما لاتصح والثانية تصح وهو قول ابي حنيفة والشافعي لان التحريم لايختص الصلوة ولا النهي يعود اليها الى آخر ما فيه وفيه عن الشرح الكبير ان عدم الصحة اظهر الروايتين لاحمد وفي موضع آخر من المغني فاما الثياب التي عليها تصاوير الحيوانات فقال ابن عقيل يكره لبسه وليس بمحرم وقال ابو الخطاب هو محرم قال ويكره الصليب في الثوب اه وفي تقرير مولانا حسين علي البنجابي تكره الصلوة بثوب فيه التصاوير الظاهرة غير المقطوعة رأسها لذوي الارواح او التصاوير للشئ الذي اشتهر في المعبودية كراهة تحريم اه وليس في الحديث الصلوة في الثوب المصور لكنه لما امر بازالة الحذار لانها تعرض في الصلوة فالنهي عن اللباس اولى ولما لم يكن فيه جزم بالفساد وعدمه نبه عليه بقوله هل تفسد وهو الاصل الثاني والثلاثون من اصول التراجم

باب من صلى في فروج حرير

بفتح الفاء وتشديد الراء المضمومة وآخره جيم هو القباء المفرج من خلف والجمهور على الكراهة وعن مالك يعيد في الوقت كذا في الفتح قيل اول من لبسه فرعون كذا في التراجم وكتب الشيخ في اللامع قوله كالكاره له وكان الوحي نزل في اثناء الصلوة كما يدل عليه مبادرته صلى الله عليه وسلم الى النزع بفور تسليمه عن صلوته ففيه دلالة على ان جواز الصلوة يجامع التحريم كما قالت الحنفية وان الحرام يكون سبباً للنقمة بجهة اخرى غير الحرمة وغرض المؤلف من ايراد الابواب المختلفة اثبات ان الصلوة لاتفسد في شئ من هذه الامور واما الكراهة والندب فامران آخران والتعرض ههنا لنفس الجواز ويجوز مثل ذلك في

تاویل الثوب لاحمر ایضا وعلی ہذا فلا یضر کونہ معصفرا او مزعفرا ایضاً لما انہ کان اظہار المسئلۃ جواز الصلوۃ فی نفسہا و فراغ الذمۃ عن الفریضۃ ولو بجماعۃ مکروہ تحریمی وقد عرفت ان ارتکاب مثل ذلک اذا کان للتعلیم مسقطت الکراہۃ اھ وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی رحمہ اللہ قولہ باب من صلی الخ یعنی ہل یجوز ہذا اقتدار بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم ام لا فالجواب لا لان فعلہ علیہ السلام بعضہ وقع قبل التحریم وبعضہ بعدہ وفعل الغیر لابدان یکون بعد التحریم کلہ اھ وفی ہامش اللامع وفی تراجم شیخ المشائخ قولہ فنزعہ ای لا تفسد صلوتہ لکنہ مکروہ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یعد الصلوۃ ولکنہ نزعہ کالکارہ لہ صریح فی الکراہیۃ

(ص۵۴) **باب فی الثوب الاحمر الخ** فی تراجم شیخ المشائخ ای جائزۃ بلا کراہۃ ان کان الاحمر غیر معصفر وفی ہامش اللامع قال الحافظ غرض المصنف الاشارۃ الی الجواز والخلاف فی ذلک مع الحنفیۃ فانہم قالوا یکرہ و تأولوا حدیث الباب بانہا کانت حلۃ من برود فیہا خطوط حمر اھ قلت اختلفت الحنابلۃ ایضا فی ذلک کما فی ہامش اللامع وفیہ عن الحافظ ان للعلماء فیہ سبعۃ مسالک قلت للحنفیۃ فیہا ثمانیۃ اقوال وفی الکوکب الدری بعد الکلام علی الروایات والمذہب فی لبس الحمرۃ والصفرۃ ان المزعفر والمعصفر ممنوع عنہ الرجال مطلقا والحمرۃ والصفرۃ غیر ذلک فالفتوی علی جوازہما مطلقا لکن التقوی غیر ذلک اھ وبذلک افتی الشیخ قدس سرہ فی کثیر من فتاواہ کما فی الفتاوی الرشیدیۃ ان الفتوی علی الجواز والتقوی فی الاحتیاط اھ

(ص۵۴) **باب الصلوۃ فی السطوح والمنابر** کتب شیخ المشائخ فی تراجمہ غرضہ من عقد ہذا الباب ان ماورد فی الحدیث وجعلت لی الارض مسجداً وطہوراً لا یقتضی لزوم الصلوۃ علی الارض بل یجوز علی غیر ذلک کالمنبر والخشب والسطوح ایضا اذا کان طاہراً اھ قلت الاوجہ عند ہذا العبد الحقیر ان ہذا الغرض یناسب الترجمۃ الآتیۃ من باب الصلوۃ علی الفراش والاوجہ عندی فی الغرض من ہذا الباب ما قال الحافظ من ان المصنف اشار بذلک الی الجواز والخلاف فی ذلک عن بعض التابعین وعن المالکیۃ فی المکان المرتفع لمن کان اماما وکرہ الحسن وابن سیرین الصلوۃ علی الخشب اھ وقال الکرمانی کرہ قوم السجود علی العود اھ ص۵۵ قولہ قال علی بن عبداللہ الخ اختلفوا فی شرح ہذا القول ففی شرح شیخ الاسلام گفت علی بن مدینی خواستہ ام از ذکر ایں حدیث مگر اینکہ تحقیق پیغمبر خدا بلند تر ایستادہ بود الخ وحاصلہ انہ جعلہ من کلام ابن المدینی وحمل لفظ اردت علی صیغۃ المتکلم والاول لا یصح عندی والظاہر انہ من کلام احمد بن حنبل ثم رأیت ان صاحب فیض الباری ایضا تعقب علی ذلک اذ قال قولہ انما اردت فاعلہ احمد بن حنبل لا ابن المدینی کما حررہ شیخ الاسلام بین السطور اھ قلت المراد ببین السطور نسخ البخاری الہندیۃ فطبع فیہا کلام شیخ الاسلام قدس سرہ فی بین سطور الکتاب واما الثانی یعنی لفظ اردت فہو کذلک عندی ای بصیغۃ المتکلم وخالفہ السندی اذ قال اردت بالخطاب اھ ولم یتعرض لشرح ہذا الکلام احد من الشراح الثلاثۃ الا ما فی الفتح اذ قال فی الحدیث جواز اختلاف موقف الامام والماموم فی العلو والسفل وقد صرح بذلک المصنف فی حکایۃ عن شیخہ علی بن المدینی عن احمد بن حنبل اھ ویستانس منہ ان ذلک مقولۃ ابن حنبل لا ابن المدینی واما مسئلۃ علو الامام عن القوم ففی اللامع قولہ فقام علیہ الخ فیہ جواز قیام الامام فوق القوم اذا لم تکن فوقیۃ زائدۃ علی مقدار مخصوص واختلفوا فی تحدیدہ والاصح ان مادون الذراع لا کراہۃ وفوق ذلک یکرہ وارتفعت الکراہۃ فیما نحن فیہ لعارض التعلیم ویفسد الاقتداء لو کان الامام فوقہم او تحتہم علی مقدار قامۃ الانسان وایضا ففی الحدیث دلالۃ علی جواز الصلوۃ مع العمل الکثیر کالمشی قدمین او ازید من ذلک للقلیل اھ وفی ہامشہ قال العینی وعن اصحابنا عن ابی حنیفۃ جوازہ اذا کان الامام مرتفعا مقدار قامۃ وعن مالک تجوز فی الارتفاع الیسیر اھ وقال الکرمانی جوز یعنی احمد العلو بقدر درجات المنبر وقال بعض الشافعیۃ لو کان الامام علی رأس منارۃ المسجد والماموم فی قعر بئر صح الاقتداء اھ وقال الموفق المشہور فی المذہب انہ یکرہ ان یکون الامام اعلی من المامومین سواء اراد تعلیمہم الصلوۃ او لم یرد وہو قول مالک واصحاب الرأی وروی عن احمد ما یدل علی انہ لا یکرہ وقال الشافعی اختار للامام الذی یعلم من خلفہ ان یصلی علی الشیء المرتفع اھ قلت وما قال الشیخ ویفسد الاقتداء الخ لم ار العسا ونصا فلیفتش وحاصل ما فی البحر ان اختلافہم فی ذلک فی الکراہۃ لا الفساد الی آخر ما فی ہامش اللامع

(ص۵۵) **باب اذا اصاب ثوب المصلی امرأتہ** سکتوا عن غرض المصنف ولا یبعد عندی ان یکون الغرض دفع توہم ان محاذاتہا اذا کانت مفسدۃ للصلوۃ عند من قال بہ فلاقاۃ ثوبہ بہا اولی ان تکون مفسدۃ فدفعہ بہذہ الترجمۃ او یقال انہ اراد الرد علی الفساد بالمحاذاۃ لقول میمونۃ رضی اللہ تعالی عنہا وانا حذائہ وفی تراجم شیخ المشائخ یعنی لا بأس بہ ولا تدخل فی لمس النساء حتی تفسد صلوتہ اھ

(ص۵۵) **باب الصلوۃ علی الحصیر** وفی تراجم شیخ المشائخ یعنی انہا جائزۃ ومناسبۃ تعلیق الباب مع الترجمۃ باعتبار ان المقصود من اثبات جواز الصلوۃ علی الحصیر نفی لزوم الصلوۃ علی التراب الذی یمکن ان یتوہم من قولہ علیہ السلام جعلت لی الارض مسجداً وطہوراً وقولہ عفر وجہک وقولہ لافلح ترب ترب وقس علی ذلک باب الصلوۃ علی الخمرۃ الا ان ایراد لفظ الخمرۃ لکونہ واقعاً فی الحدیث وقس علی ذلک ایضا باب الصلوۃ علی الفراش اھ والاوجہ عندی ما قال الحافظ النکتۃ فی ترجمۃ الباب الاشارۃ الی ما رواہ ابن ابی شیبۃ وغیرہ عن شریح بن ہانی انہ سأل عائشۃ اکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی علی الحصیر واللہ یقول وجعلنا جہنم للکافرین حصیراً فقالت لم یکن یصلی علی الحصیر فکانہ لم یثبت عند المصنف اورآہ شاذاً مردوداً لمعارضۃ ما ہو اقوی منہ کحدیث الباب بل سیأتی عندہ من طریق ابی سلمۃ عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لہ حصیر یبسطہ ویصلی علیہ وفی مسلم عن ابی سعید انہ رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی علی حصیر اھ قولہ وصلی جابر وابو سعید فی السفینۃ الخ تقدم فی کلام شیخ المشائخ مناسبتہ بالباب ومثلہ فی کلام الشراح قال الحافظ الاستدلال بأثر جابر بانہما اشترکا فی ان الصلوۃ علیہا غیر الصلوۃ علی الارض اھ وعلی ما اخترت من غرض الترجمۃ من خصوصیۃ الحصیر ان الجلوس فی السفن یکون غالبا علی الحصر قولہ وقال الحسن یصلی قائما الخ کتب الشیخ فی اللامع قولہ ما لم تشق علی اصحابک یعنی بذلک ما لم یشق علی الراکب وبنی الامر علی ما ہو العادۃ من الوحدۃ فی العادات فما یشق علی اصحابہ یشق علیہ عادۃ والحاصل ان المصلی فی السفینۃ یصلی قائما ان قدر والا فقاعداً وہذا مما اختارہ الصاحبان وقال الامام تجوز الصلوۃ فی السفینۃ جالسا شق علیہا القیام اولا وذلک لاقامۃ السبب مقام المسبب والاحکام عامۃ بعد بنائہا علی عللہا ویمکن حمل کلام الحسن علی مذہب الامام ایضا اھ وبقول الصاحبین قال الجمہور وقال الامام یجوز فیہا الصلوۃ قاعداً مع القدرۃ علی القیام للمشقۃ کالقصر فی السفر ومعنی قول الحسن تدور معہا عندی ان تدور الی القبلۃ لا ما قال القسطلانی ای تدور مع السفینۃ حیث ما دارت اھ وتبعہ صاحب التیسیر اذ قال می گردی باں سفینہ آنجا کہ بگردد بجانب قبلہ وغیر قبلہ اھ وتبعہ شیخ الاسلام علی ہامش التیسیر ویؤید مختاری ما فی الفتح عن تاریخ البخاری عن الحسن یقول در فی السفینۃ کما تدور اذا صلیت اھ ثم رأیت ان مولانا محمد حسن المکی رحمہ اللہ تعالی حکی ذلک فی تقریرہ اذ قال قولہ تدور معہا الا دارت السفینۃ من القبلۃ فدرانت الی القبلۃ وخالف السفینۃ اھ وفی الدر المختار ویلزم استقبال القبلۃ عند الافتتاح وکلما دارت قال ابن عابدین وانما لزم الاستقبال لانہا فی حقہ کالبیت حتی لا یتطوع فیہا مومیا مع القدرۃ علی الرکوع والسجود بخلاف راکب الدابۃ اھ من ہامش اللامع

(ص۵۵) **باب الصلوۃ علی الخمرۃ** وتقدم فی الباب السابق کلام شیخ المشائخ مما یتعلق بہذا الباب وکتب الشیخ فی اللامع اراد بذلک اثبات جواز الصلوۃ اذا کان المصلی بعضہ علی الارض وبعضہ فوق البساط کما اراد بالاول اثبات الصلوۃ علی غیر الارض ولا شک ان المسئلتان مما یحتاج الی بیانہ اھ وفی ہامشہ قال الکرمانی الخمرۃ بضم المنقوطۃ وسکون المیم سجادۃ صغیرۃ تعمل من سعف النخل وترمل بالخیوط قال ابن بطال الخمرۃ مصلی صغیر فان کان کبیراً قدر طول الرجل او اکبر فانہ یقال لہ حینئذ حصیر اھ وما افادہ الشیخ قدس سرہ من الفرق بین الترجمتین الطف مما ذکرہ الحافظ اذ قال کانہ افردہا بترجمۃ لکون شیخہ ابی الولید حدثہ بالحدیث مختصراً اھ وانت خبیر بان ہذا الوجہ لا یکفی لایراد الترجمۃ المستقلۃ وفیما افادہ الشیخ فائدۃ جلیلۃ تناسب شان تراجم البخاری وقال الکرمانی لا خلاف بین فقہاء الامصار فی جواز الصلوۃ علیہا الا ما روی عن عمر بن عبدالعزیز انہ کان لا یصلی علیہا ویؤتی بتراب فیوضع علی الخمرۃ اھ ولا یذہب علیک ان الامام الترمذی بوب ایضا بہذین الترجمتین فبوب اولاً باب ما جاء فی الصلوۃ علی الخمرۃ وکتب علیہ الشیخ فی الکوکب الدری ہذا لدفع ما یتوہم من عدم اولویۃ ذلک بناءً علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی زمانہ لم تفرش المساجد وکان اکثر صلوتہم علی الارض وبوب ثانیا باب ما جاء فی الصلوۃ علی الحصیر وکتب علیہ الشیخ ہذا اکبر من الخمرۃ او ہو مطلق والغرض فی ذلک کلہ ان الامر واسع وان کانت الصلوۃ علی الارض اولی للتذلل فیہ اھ

(ص۵۵) **باب الصلوۃ علی الفراش** کتب الشیخ فی اللامع لا شک فی مغایرۃ ہذہ الترجمۃ لما تقدم فلا اہمال ولا الغاء واثبت بایراد الاثر وافعال الصحابۃ ان الصلوۃ علی الفراش جائزۃ اعم من ان یکون کلہ علی الفراش او بعضہ کما فی السجدۃ علی ثوبہ اھ وفی ہامشہ قال الحافظ کانہ یشیر الی الحدیث الذی رواہ ابوداؤد وغیرہ عن عائشۃ رضی اللہ تعالی عنہا قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی فی لحفنا وکانہ لم یثبت عندہ اورآہ شاذاً مردوداً وقد بین ابوداؤد علتہ اھ قلت والاوجہ عندی ان غرض المصنف بالترجمۃ دفع ما یتوہم من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم جعلت لی الارض مسجداً وطہوراً تخصیص الصلوۃ بالارض فاراد اثبات جوازہا علی غیر الارض ولا یقال ان ہذا الغرض حصل بالترجمتین السابقتین لان فیہما کان احتمال التخصیص بالحصیر والخمرۃ وہذا تعمیم بعد تخصیص وتقدم فی البابین المذکورین وجہ تخصیصہما بالترجمۃ وفی المغنی لا بأس بالصلوۃ علی الحصیر والبسط من الصوف والشعر وسائر الطاہرات وہو قول عوام اہل العلم الا ما روی عن جابر انہ کرہ الصلوۃ علی کل شیء من الحیوان واستحب الصلوۃ علی کل شیء من نبات الارض ونحوہ قال مالک الا انہ قال فی بساط الصوف والشعر اذا کان سجودہ علی الارض لم ار بالقیام علیہ بأسا والصحیح انہ لا بأس بالصلوۃ علی شیء من ذلک اھ مختصراً قال البحیری وما نقل عن مالک ہو غیر مشہور عند المالکیۃ فلعل الامام رجع عنہ اولا یذکرونہ لضعفہ اھ وتقدم عن عمر بن عبدالعزیز انہ کان یسجد علی التراب اھ ما فی ہامش اللامع مختصراً وترجم الامام الترمذی ہذہ التراجم الثلاثۃ علی نحو ما ترجم بہا البخاری تقدم ذکر الترجمتین سابقاً واما الثالثۃ فبوب بلفظ باب ما جاء فی الصلوۃ علی البسط وکتب الشیخ علیہ فی الکوکب اعلم ان کل الائمۃ سوی مالک جوز الصلوۃ علی کل شیء طاہر یمکن السجود علیہ واما مالک فلم یجوز الا علی ما ہو من جنس الارض کالحصیر فلا تجوز الصلوۃ علی الجلود والصوف ومثل ذلک ثم اعلم ان من قاعدۃ المحدثین انہم لا یحملون المقید علی المطلق فیما ورد بلفظین کالحصیر فانہ ورد ہہنا بلفظ البساط وفی الروایۃ الثانیۃ بلفظ الحصیر وہہنا وان کان التعدد فی الواقعۃ ایضا محتملا لکنہم لا یبالون بذلک فی الواقعۃ الواحدۃ ایضا فہم یستنبطون بذلک حکم المطلق کما استنبطوا من مقیدہ حکم المقید حاصلہ ان واقعۃ صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی بیت ام سلیم ظاہرہا الوحدۃ وان کان یمکن التعدد ایضا لکنہ لما بینہ الراوی مرۃ بلفظ البساط وہو عام ومرۃ بلفظ الحصیر وہو خاص علم بذلک مسئلتان اھ

(ص۵۶) **باب السجود علی الثوب الخ** کتب الشیخ فی اللامع ہذا اثبات لاسناد ما ذکرہ اولاً فی التعلیق فلا تکرار اھ وفی ہامشہ حاصل ما افادہ الشیخ ان الغرض بیان ما ذکرہ تعلیقا فی باب الصلوۃ علی الفراش وعلی ہذا فزیادۃ قولہ فی شدۃ الحر فی الترجمۃ شرح لما تقدم فی التعلیق اجمالاً والاوجہ عندی

ان غرض المصنف بالترجمۃ الرد علی الشافعیۃ حیث قید وا الجواز بالثوب المنفصل لا المتصل واستدل المصنف بالاطلاق علی العموم قال القسطلانی استدل بالحدیث ابوحنیفۃ ومالک واحمد علی جواز السجود علی الثوب فی شدۃ الحر والبرد واولہ الشافعیۃ بالمنفصل او بالمتصل الذی لا یتحرک بحرکتہ وفی تراجم شیخ المشائخ ای ہو جائز وحدیث الباب محمول عند الشافعی علی ما اذا کان منفصلا وعند الحنفیۃ جائز مع الکراہۃ وما قال القسطلانی من ان السجدۃ علی کور العمامۃ جائز بلا کراہۃ عند الحنفیۃ وذلک لانہ اورد مذہب ابی حنیفۃ رحمہ اللہ مقابلا لمذہب مالک وہو الکراہۃ فہو اخطأ فی نقل المذہب بل الکراہۃ عند الحنفیۃ ایضا ثابتۃ بلا ارتیاب اھ مختصرا قلت صرح بہ فی الدر المختار اذ قال یکرہ تنزیہا بکور عمامۃ الا بعذر الی آخر بالبسط فی ہامش اللامع

(۱۰۸) صـ۵۶ **باب الصلوۃ فی النعال** وہو ایضا من جملۃ اللباس ولعلہ احتاج الی اثبات جوازہ لان قولہ تعالی فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی یشیر الی انہ لا یجوز لبسہ فی المسجد فلا تجوز الصلوۃ فیہ بالاولی ولما فیہ من مخالفۃ الیہود وکما سیأتی فی الباب الآتی وفی فیض الباری وقد علمت ان النعال غیر المداس المعروف الآن فی بلادنا والصلوۃ فی المداس ربما لا تصح لان القدم تبقی فیہا معلقۃ ولا تقع علی الارض فلا تتم السجدۃ ثم فی الشامی ان الصلوۃ فی النعلین مستحبۃ وفی موضع آخر انہا مکروہۃ تنزیہاً الی آخر ما فی الفیض

(۱۰۹) **باب الصلوۃ فی الخفاف** فی تراجم شیخ المشائخ غرضہ من اثبات جواز الصلوۃ فی الخفاف رفع ما عسی ان یستبعد من جواز الصلوۃ فیہا لکون خفافہم مثل النعال حیث کانوا یمشون فیہا فی الطرق والاسواق اھ کذا افاد فلیتأمل والاوجہ عندی ما قال الحافظ من انہ اراد الاشارۃ الی حدیث شداد ابن اوس مرفوعاً خالفوا الیہود فانہم لا یصلون فی نعالہم ولا خفافہم فیکون استحباب ذلک من جہۃ قصد المخالفۃ اھ وکتب شیخنا فی البذل دل ہذا الحدیث علی ان الصلوۃ فی النعال کانت مامورۃ لمخالفۃ الیہود واما فی زماننا فینبغی ان تکون الصلوۃ مامورۃ بہا حافیا لمخالفۃ النصاری فانہم یصلون منتعلین لا یخلعونہا عن ارجلہم اھ

(۱۱۰) صـ۵۶ **باب اذا لم یتم السجود** سیعید المصنف ہذہ الترجمۃ والآتیۃ فی محلہما من کتاب الصلوۃ فی ابواب السجود ولیست فی نسخۃ المستملی ولذا رجح الحافظ الحذف ہہنا فقال کذا وقع عند اکثر الرواۃ ہذہ الترجمۃ ...... ولم یقع عند المستملی شیٔ من ذلک وہو الصواب لان جمیع ذلک سیأتی فی مکانہ اللائق بہ وہو ابواب صفۃ الصلوۃ ولولا انہ لیس من عادۃ المصنف اعادۃ الترجمۃ والحدیث معاً لامکن ان یقال مناسبۃ الترجمۃ الاولی لابواب ستر العورۃ الاشارۃ الی ان من ترک شرطاً لا تصح صلوتہ کمن ترک رکنا ومناسبۃ الثانیۃ الاشارۃ الی ان المجافاۃ فی السجود لا تستلزم عدم ستر العورۃ فلا تکون مبطلۃ للصلوۃ وفی الجملۃ اعادۃ ہاتین الترجمتین ہنا وفی ابواب السجود الحمل فیہ عندی علی النساخ بدلیل سلامۃ روایۃ المستملی من ذلک وہو حفظہم اھ وفی الفیض یمکن ان یتکلف ویقال ان للسجدۃ شرائط کوجدان حجم الارض وغیرہ فہی من شرائط الصلوۃ من ہذہ الجہۃ ومن جہۃ التعدیل والطمانینۃ معدودۃ فی صفۃ الصلوۃ اھ وفی ہامشہ وہو الاظہر عندی حیث بوب ہہنا اولاً باب اذا لم یتم السجود فکانہ اشار الی ان تمامیۃ السجود من شرائط الصلوۃ وثانیا باب یبدی ضبعیہ فہذا وان کان من تمام السجدۃ لکنہ اشار الی انہ لیس من شرائط الصلوۃ ثم اذا بوب بوب اولاً باب یبدی ضبعیہ الخ وہذہ ہی صفۃ السجود فعقدہا فی باب صفۃ الصلوۃ بخلاف تبویبہ فی شرائط الصلوۃ ثم بوب فی آخرہ اذا لم یتم السجود وانما اخرہ ہہنا لانہ من صفات السجود عدما کما کانت الاولی من صفاتہ وجوداً اھ والاوجہ عند ہذا الفقیر ان المؤلف ذکر ہذا الباب ہہنا تنبیہا علی اتباع سنۃ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوۃ فی الخفاف مخالفۃ للیہود والتی یحکم علی تارکہا انہ یموت علی غیرہ مات علی غیر سنۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فکانہ تکملۃ للباب السابق ویحتمل ان یقال انہا تکملۃ للباب السابق بوجہ آخر بان جواز الصلوۃ فی النعال والخفاف معلق علی ما اذا اتم السجود واما اذا لم یتمہ بان کانت القدم معلقۃ فی السجدۃ ولم تقع علی الارض فلا تصح او یقال ان ہذا الباب تمہید للباب الآتی فنبہ اولا علی اہتمام اتمام السجود ثم ذکر سنۃ فی ابدار الضبعین فلو وقع الابدار فلا ینافی زینۃ الصلوۃ

(۱۱۱) صـ۵۶ **باب یبدی ضبعیہ** الخ تقدم الکلام علیہ فی الباب السابق

(۱۱۲) صـ۵۷ **بسم اللہ الرحمن الرحیم باب فضل استقبال القبلۃ** کتب الشیخ فی اللامع یقال ان البخاری رحمہ اللہ تعالی یبتدأ بالبسملۃ ما یکتب بعد فترۃ تعتریہ فی الکتابۃ والتالیف لاجل عائق یمنع عنہا اھ وفی ہامشہ ہذا ہو المعروف علی السنۃ المشائخ ولم ارہ فی الشروح لکنہ وجیہ ولذا تری المصنف طالما یذکر التسمیۃ بین ابواب کتاب واحد کما ذکرہا علی باب فضل الصلوۃ فی مسجد مکۃ ثم ذکر قریبا منہ علی باب استعانۃ الید فی الصلوۃ وتقدم فی مبدأ کتاب الایمان بشیٔ من التفصیل قال العینی لما فرغ من بیان احکام ستر العورۃ بانواعہا شرع فی بیان استقبال القبلۃ علی الترتیب لان الذی یرید الشروع فی الصلوۃ یحتاج اولا الی ستر العورۃ ثم الی استقبال القبلۃ وذکر توابعہا من احکام المساجد اھ وکتب شیخ المشائخ ثبت بحدیث الباب فضلہ لانہ علیہ الصلوۃ والسلام جعل الاستقبال خصلۃ واحدۃ من الخصال الممیزۃ بین المسلم وغیرہ الفارقۃ بینہما اھ قولہ یستقبل باطراف رجلیہ ہذا فی غیر محلہ علی الظاہر ولا یثبت بالروایۃ سیعیدہ المصنف فی محلہ من ابواب السجود وقال الحافظ اراد بذکرہ ہہنا بیان مشروعیۃ الاستقبال بجمیع ما یمکن من الاعضاء اھ وقال السندی ای فالاستقبال لفضلہ مطلوب مہما امکن اھ والاوجہ عندی ان ہذہ لیست ترجمۃ حتی یرد علیہا الایرادات المذکورۃ بل بیان للمبالغۃ فی الاستقبال حتی یستقبل برؤس اصابع رجلیہ ایضا والمقصود فیما سیأتی فی محلہ بیان کیفیۃ السجود ثم رأیت فی تقریر المکی کتب بجوہ اذ قال ہذا لیس بداخل فی الترجمۃ بل ہو زیادۃ للمبالغۃ فی الاستقبال یعنی استقبال کل البدن حتی لطرف رجلیہ ایضاً اھ

(۱۱۳) صـ۵۷ **باب قبلۃ اہل المدینۃ** الخ کتب الشیخ فی اللامع ای این ہو والروایۃ دالۃ علی انہا بین المشرق والمغرب ثم قولہ المشرق ان کان معطوفاً علی قولہ قبلۃ فہو داخل تحت الباب والمعنی باب ذکر المشرق انہ لیس قبلۃ اہل المدینۃ وان کان مرفوعاً فہو ابتداء کلام والمعنی اما المشرق فلیس مدار القبلۃ علی المشرق ولا علی المغرب وانما القبلۃ البیت الی ای جہۃ وقعت ایاما کان فترک ذکر المغرب وہو مراد بناءً علی الظہور فان المشرق والمغرب لا یتفاوتان فی ہذا الحکم فذکر احدہما مغن عن ذکر الآخر وکثیراً ما یحذف المعطوف لدلالۃ المعطوف علیہ علیہ اھ وفی ہامشہ ہذہ الترجمۃ من التراجم الصعبۃ قال العینی ہذا الموضع یحتاج الی تحریر قوی فان اکثر من تصدی لشرحہ لم یغن شیئاً بل بعضہم رکب البعاد وخرط القتاد فنقول وباللہ التوفیق ثم بسط فی مختارہ وحاصل ما ذکر الشراح ان ہہنا بحثین الاول فی اعراب المشرق ہل ہو بالجر او بالضم والثانی فی ذکر لفظ قبلۃ فی آخر الکلام بعد قولہ ولا فی المغرب فہو موجود فی بعض النسخ دون بعض اما علی النسخ التی لیس فیہا ہذا اللفظ فلفظ باب منون وقولہ قبلۃ اہل المدینۃ مبتدأ خبرہ لیس فی المشرق ویشکل علی ہذا تذکیر لفظ لیس اذ حقہ اذ ذاک لفظ لیست فاولوہ بالمستقبل قال الکرمانی ویؤول تذکیر لفظ لیس بان المراد بالقبلۃ المستقبل ای مستقبل اہل المدینۃ لیس فی جہۃ المشرق والمغرب اھ مختصراً وعلی ہذا یکون لفظ المشرق مجروراً لا محالۃ وعلی الثانی یکون المراد بالمشرق اہل المشرق کقولہ واسئل القریۃ واما علی النسخ التی یوجد فیہا لفظ قبلۃ فقولہ لیس فی المشرق جملۃ مستأنفۃ مبتدأ وخبر کما قالوا وعلی ہذا فلفظ المشرق یحتمل الجر ویکون المراد منہ مشرق خاص وہو مشرق اہل المدینۃ خاصۃ وخصہم بالذکر لانہم کانوا اذ ذاک مامورین بالاسلام ویوضح المراد ما فی ہامش الکوکب فی باب ما جاء ان ما بین المشرق والمغرب قبلۃ فارجع الیہ لو شئت ویحتمل ایضا ان یکون المشرق بالضم علی روایۃ الاکثر وصوبہ الزرکشی عطفا علی باب ای وباب حکم المشرق ثم حذف باب وحکم واقیم المشرق مقام الاول وہذا ہو الذی اختارہ الشیخ قدس سرہ والاوجہ عندی ان قولہ والمشرق ان کان بالجر فیکون المراد بہ المشرق الخاص کما تقدم وان کان بالضم فہو علی ما افادہ الشیخ یکون عاماً لاہل المشرق کلہا وایا ما کان فغرض المصنف بالترجمۃ قولہ لیس فی المشرق والمغرب قبلۃ ای لاہل المدینۃ وہو المقصود بالترجمۃ فکانہ اراد بذلک الرد علی المذہب الثامن من المذاہب الثمانیۃ المذکورۃ فی الاوجز فی باب النہی عن استقبال القبلۃ واستدبارہا وہو مذہب ابی عوانۃ صاحب المزنی اذ قال ان التحریم مختص باہل المدینۃ ومن کان علی سمتہا اما من کانت قبلتہ الی المشرق او المغرب فیجوز لہ الاستقبال والاستدبار لقولہ ولکن شرقوا او غربوا فنبہ المصنف بالترجمۃ ان حکم النہی عام وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم شرقوا او غربوا خاص لاہل المدینۃ والشام لانہ لیس قبلتہم فی المشرق ولا فی المغرب فتأمل فان خاطری ابو عذرہ فان کان صوابا فمن اللہ عز اسمہ وان کان خطأ فمنی ومن الشیطان اھ ملخصاً

(۱۱۴) صـ۵۷ **باب قول اللہ عز وجل واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی** کتب الشیخ فی اللامع اراد بذلک توکید امر القبلۃ انہا من التأکد بحیث اذا وردت ہذہ الآیۃ لم یترک النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالصلوۃ خلف المقام فرض الاستقبال وایضا ففی عقد الترجمۃ دلالۃ علی ان الآیۃ لیست بموجبۃ استقبال المقام اذ لو کان کذلک لما صلی فی وجہ البیت لان المقام یکون خلفہ حینئذ ما راد ان الامر فی الآیۃ لیس بایجاب وانما ہو امر استحباب وسنۃ اھ وفی ہامشہ یشکل ترجمۃ الامام البخاری ترجم بالآیۃ المتضمنۃ للامر ثم اورد فیہا الروایات التی لا تدل علی اتخاذ المقام مصلی واجاب عنہ الشیخ بجوابین ان المصنف اشار بذلک الی توکید امر الاستقبال الی الکعبۃ اذ لم یترکہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم مع ہذا الامر فکان امرہ آکد من ہذا الامر والثانی الاشارۃ الی ان الامر الوارد فی آیۃ الترجمۃ للندب وقال السندی یمکن ان یقال اشار باحادیث الباب الی ان الامر مخصوص برکعتی الطواف او انہ للندب حیث فعلہ تارۃ وترکہ اخری او اشار الی ان المراد بمقام ابراہیم البیت او الحرم اھ وقال الحافظ قولہ واتخذوا فی روایۃ بکسر الخاء علی الامر وہی احدی القرائتین والاخری بالفتح علی الخبر والامر دال علی الوجوب لکن انعقد الاجماع علی جواز الصلوۃ الی جمیع جہات الکعبۃ فدل علی عدم التخصیص وہذا بناء علی ان المراد بمقام ابراہیم الحجر الذی فیہ اثر قدمہ وہو موجود الی الآن وقال مجاہد المراد بمقام ابراہیم الحرم کلہ والاول اصح واستدل المصنف علی عدم التخصیص ایضا بصلوتہ صلی اللہ علیہ وسلم داخل الکعبۃ فلو تعین استقبال المقام لما صحت ہناک لانہ کان حینئذ غیر مستقبل وہذا ہو السر فی ایراد حدیث ابن عمر عن بلال فی ہذا الباب اھ والمقام فی ہذا الزمان فی المحل الذی کان فیہ زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما فی ہامش اللامع

(۱۱۵) صـ۵۷ **باب التوجہ نحو القبلۃ** الخ کتب الشیخ فی اللامع قولہ فتحرف القوم دلالتہ علی الترجمۃ ظاہرۃ لان القوم کانوا یصلون فی غیر مقام صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعلم ان الاستقبال غیر مختص بمکان دون مکان بل یجب الاستقبال حیث کان المصلی اھ وفی ہامشہ وعلی ہذا فغرض الترجمۃ ان استقبال القبلۃ لا یختص بموضعہ صلی اللہ علیہ وسلم بل فی ای مکان کان المصلی وبذلک جزم الکرمانی حیث قال وکان تامۃ ای حیث وجد الشخص قال اللہ تعالی وحیثما کنتم فولوا وجوہکم شطرہ اھ وانت خبیر ان ہذا الغرض من الترجمۃ لا یلیق بشان تراجم البخاری ولہا الحافظ ومن تبعہ بقولہ ای حیث وجد الشخص فی سفر

اوحصر والمراد بذلک فی صلوة الفريضة كما يتبين ذلک فی الحديث الثانی فی الباب وهو حديث جابر اهـ والاوجه عندی فی غرض المصنف اللائق بشانه انه اراد بذلک دفع ما يتوهم من حديث ابی هريرة الذی ذكره فی ترجمة ان استقبال القبلة يكفی فی اول الصلوة عند التحريمة فقط فدفعه بالروايات الواردة فی الباب اذ استقبل اهل القبلتين فی اثناء الصلوة وكذا النبی صلی الله عليه وسلم حتی فی سجدة السهو وكذلک فی حديث جابر اذ نزل فاستقبل فی السفر اهـ

(۵۹) باب ماجاء فی القبلة الخ فی تراجم شيخ المشائخ ظاهر هذه الترجمة الاشارة الی ما ذهب اليه ابو حنيفة من ان المصلی لو اخطأ فی تحری القبلة فی ليلة ظلماء وصلی الی غير القبلة فصلوته جائزة وليس عليه ان يعيد خلافاً للشافعی رحمه الله تعالی والاستدلال بفعله عليه الصلوة والسلام من حيث انه عليه السلام اقبل علی الناس بوجهه وانصرف من القبلة ومع ذلک بنی علی صلوته ولم يستانف فتأمل والحديث الاول من الباب ناظر الی الجزء الاول من الترجمة وهو قوله ماجاء فی القبلة ای ماجاء فی صورة القبلة قبله ونزول آية واتخذوا من مقام ابراهيم مصلی ای اجعلوا مقام ابراهيم بينكم وبين الكعبة فی صلوتكم فهذه الآية دالة علی كون الكعبة قبلة والاحاديث الاخر ناظرة الی الجزء الثانی من الترجمة اهـ قال الحافظ قوله باب ماجاء فی القبلة ای غير ما تقدم اهـ والاوجه عندی ان الباب فی متعلقات القبلة وبه جزم السندی اذ قال قوله باب ماجاء فی القبلة ای فی متعلقاتها كمقام ابراهيم اوفيها ومقام ابراهيم هی الكعبة اهـ ويحتمل ايضاً ان يقال انهما ترجمتان الاولی فی بدأ القبلة والثانية فيمن سهی قال الحافظ قوله ومن لم ير الاعادة الخ اصل المسئلة ان المجتهد فی القبلة اذا تبين خطأه فلا اعادة عند الكوفيين وعن مالک تجب الاعادة فی الوقت لا بعده وعن الشافعی يعيد اذا تيقن الخطأ مطلقاً اهـ مختصراً قوله وقد سلم النبی صلی الله عليه وسلم الخ مناسبة هذا التعليق ان بنائه علی الصلوة دال علی انه فی حال الاستدبار فی حكم الصلوة قاله الحافظ قوله وافقت ربی فی ثلاث قال الحافظ مناسبة للترجمة ما قال الكرمانی ان المراد من الترجمة ماجاء فی القبلة وما يتعلق بها وقال ابن رشيد ان تعلق الحديث بالترجمة الاشارة الی موضع الاجتهاد فی القبلة لان عمر رضی الله تعالی عنه اجتهد فی ان اختار ان يكون المصلی الی مقام ابراهيم الذی هو فی وجه الكعبة فاختار احدی جهات القبلة بالاجتهاد وحصلت موافقته علی ذلک فدل علی تصويب اجتهاد المجتهد اذا بذل وسعه اهـ قلت والامور التی وافق عمر رضی الله تعالی عنه فيها ربه تبارک وتعالی قد وصلها بعضهم الی اكثر من عشرين ذكرها صاحب الجمل والسيوطی فی تاريخ الخلفاء كذا فی هامش الكوكب قلت وللسيوطی رسالة مستقلة سماها قطف الثمر فی موافقات عمر رض فی كتاب الحاوی

(۵۸) باب حک البزاق كتب الشيخ فی اللامع لما كان فيه من الكراهة الطبعية ما يوهم ان ذلک لا يجوز ورد عليه باثباته عن النبی صلی الله عليه وسلم اهـ وفی هامشه شرع الامام البخاری من ههنا ابواب المساجد قال العينی من ههنا الی قوله باب سترة الامام خمسة وخمسون باباً كلها فيما يتعلق باحكام المساجد فلا يحتاج الی ذكر وجه المناسبة بينها علی الخصوص اهـ وفی تراجم شيخ المشائخ من ههنا شرع المؤلف فی بيان احكام المساجد وتعلق بها فضائل استقبال القبلة واحكامها اهـ واختلفوا فی غرض المصنف بهذه الترجمة والمغايرة بينها وبين الترجمة الآتية قال الحافظ قوله باليد ای سواء كان بآلة ام لا ونازع الاسمعيلی فی ذلک فقال ای تولی ذلک بنفسه لا انه باشر بيده النخامة اهـ قلت والاوجه عندی ان الامام البخاری نبه بالترجمتين علی الفرق بين البزاق والمخاط ولذا اكتفی علی الاول باليد وقيد الثانی بالحصی واليه اشار الحافظ اذ قال وجه المغايرة بين هذه الترجمة والتی قبلها من طريق الغالب وذلک ان المخاط غالباً يكون له جرم لزج فيحتاج فی نزعه الی معالجة والبصاق لا يكون له ذلک فيمكن نزعه بغير آلة الا ان خالطه بلغم فيلتحق بالمخاط اهـ قلت وهذا هو الظاهر من مغايرة الترجمتين

(۵۹) باب حک المخاط بالحصی الخ وفی تراجم شيخ المشائخ غرض المؤلف من عقد هذا الباب ابطال ما ذهب اليه بعض العلماء من ان المخاط نجس وتمسكوا بهذا الحديث حيث قالوا ان حكه عليه السلام كان للتطهير لا للتنظيف محتمل الحديث ويحتمل ان يكون غرضه ابطال ذلک المذهب ومثل ذلک يفعل المؤلف فی كتابه كثيراً وايراد تعليق الباب لاجل هذه المناسبة وههنا توجيه آخر مطرد فی اكثر المواضع وهو اجود التوجيهات عندی وهو انه من دأب المصنف ان يورد حديثاً واحداً متعدد الطرق مراراً متعددة ويعقد كل ترجمة بلفظ آخر واقع فی ذلک الحديث ومقصوده ليس الا اكثار طرق الحديث كما وقع فی هذا المقام اهـ قلت وهذا هو الاصل السابع عشر من اصول التراجم قلت وما افاده شيخ المشائخ ويحتمل ان يكون غرضه ابطال ذلک لمذهب هو مذهب جماعة من التابعين قال ابن رسلان قال ابن بطال لا اعلم خلافاً لاحد فی ان البزاق طاهر الا ما روی عن سلمان الفارسی فانه جعله غير طاهر والحسن البصری كرهه فی الثوب تنزهاً اهـ وحكی ابن العربی عن النخعی نجاسة الريق كذا فی هامش علی البذل ثم يشكل علی الروايات الواردة فی الترجمتين قال الكرمانی فی حديث ابن عمر رض فی الباب الاول هذا يدل علی بعض الترجمة اذ لا يعلم منه ان حكه كان بيده ومن المسجد قلت المتبادر الی الفهم من اسناد الحک اليه صلی الله عليه وسلم انه كان بيده الشريفة والمعهود من جدار القبلة جدار قبلة مسجد رسول الله صلی الله عليه وسلم اهـ قال الحافظ قوله فی جدار القبلة وفی رواية فی جدار المسجد وللمصنف فی آخر الصلوة من طريق ايوب عن نافع فی قبلة المسجد وهو مطابق للترجمة اهـ وقال الكرمانی فی اول حديث للباب الثانی فان قلت عقد الباب علی حک المخاط والحديث يدل علی حک النخامة قلت لما كانا فضلتين طاهرتين لم يفرق بينهما اشعاراً بان حكمهما واحد اهـ وقال العينی والاوجه ان يقال وان كان بينهما فرق وهو ان المخاط يكون من الانف والنخامة من الصدر لكنه ذكر المخاط فی الترجمة والنخامة فی الحديث اشعاراً بان بينهما التحاداً فی اللزوجة وان حكمهما واحد من هذه الحيثية ايضاً اهـ قلت وهذا هو الاوجه مما ذكره الكرمانی اهـ من هامش اللامع

مع زيادة من حواشی البذل قوله وقال ابن عباس الخ لا تعلق لهذا الاثر بالترجمة علی الظاهر ولذا اختلفوا فی توجيهه وكتب الشيخ فی اللامع اشار بنقل الاثر ان الوجه فی كراهة البصاق ليس هو التقذر اذ لو كان وجهه هو التقذر لفرق بين رطبه ويابسه كما فرق ابن عباس بينهما فی النعل لذلک اهـ وحاصل ما افاده الشيخ ان كراهة البصاق ليست لمجرد التقذر بل لاحترام المسجد ولذا يحک عن المسجد مطلقاً وبلفظ تقرير مولانا محمد حسن المكی رحمه الله تعالی اما المسجد فيحک عنه اليابس ايضاً وبه حصلت المناسبة بترجمة الباب اهـ وفی تقرير مولانا حسين علی البنجابی رحمه الله تعالی القذر اعم من النجس اذ معناه ما يقذره الطبيعة والمخاط والبزاق من القذر فلا حاجة الی بيان المناسبة اهـ وذكر فی هامش اللامع عدة توجيهات من الشروح وفی آخره والاوجه عندی ان الامام البخاری نبه بالترجمتين وبذكر التعليق علی ازالة البزاق وغيره من المسجد مطلقاً احتراماً للمسجد كما تقدم فی كلام الشيخ ويكفی للبزاق اليد وللمخاط وغيره ينبغی الحصی ونحوه لشدة اللزوجة وهذا كله فی اليابس ولا بد من غسل الرطب لانه لا يزول بالحک وعلی هذا فذكر التعليق تنبيهاً علی ازالة الرطب بالغسل فتامل

(۵۹) باب لا يبصق عن يمينه اعلم ان الامام البخاری ترجم ههنا بخمسة تراجم متقاربة ينبغی للناظر ان يخرج لها وجوهاً تناسب شان تراجم البخاری ولعل الشيخ سكت عنها تبعاً للشراح تشحيذاً لاذهان الطالبين فانهم اذا راوها خمسة متقاربة فلا بد ان يتدبروا فيها وما يظهر لهذا العبد الفقير الی رحمة تعالی شانه ان الامام البخاری اشار فيها الی ابحاث لطيفة فالاول منها هذا الباب ونبه بذلک علی مسئلة خلافية شهيرة وهی النهی عن البزاق الی اليمين هل يختص بالصلوة او يعم خارجها ايضاً وتبويبه يشير الی انه مال الی الاول قال الحافظ ليس فی حديثی الباب التقييد بحال الصلوة وسيأتی التقييد به فی الرواية الآتية فی الباب الذی يليه فجری المصنف علی عادته فی التمسک بما ورد فی بعض طرق الحديث وكانه جنح الی ان المطلق فی الروايتين محمول علی المقيد فيهما وهو ساكت عن حكم ذلک خارج الصلوة وقد جزم النووی بالمنع مطلقاً فی الصلوة وخارجها وفی المسجد وغيره وقد نقل عن مالک انه لا بأس به خارج الصلوة اهـ قلت ما قال الحافظ ان البخاری ساكت عن حكم ذلک خارج الصلوة عجيب فانه قد جزم بنفسه ان البخاری جنح الی ان المطلق فی الروايتين محمول علی المقيد فكان الامام البخاری مال فی ذلک عندی الی قول الامام مالک ولذا قيد الترجمة بالصلوة والثانی من التراجم باب ليبصق عن يساره او تحت قدمه اليسری وحمل الشيخ فی اللامع لفظ او علی التنويع حيث قال قوله ولكن عن يساره او تحت قدمه اذا كان فی غير المسجد ولم يكن الی يساره احد وتحت قدمه اليسری اذا كان فی المسجد او كان عن يساره احد اهـ ويحتمل عندی التخيير والاوجه عندی ان هذا الباب والباب الآتی اشار بهما الامام البخاری الی مسئلة خلافية شهيرة بين النووی والقاضی عياض وذكر فی الابواب مستدل الفريقين قال الحافظ وحاصل النزاع ان ههنا عمومين تعارضا وهما قوله البزاق فی المسجد خطيئة وقوله صلی الله عليه وسلم ليبصق عن يساره او تحت قدمه فالنووی يجعل الاول عاماً ويخص الثانی بما اذا لم يكن فی المسجد والقاضی بخلافه يجعل الثانی عاماً ويخص الاول بمن لم يرد دفنها الی آخر ما بسطه الحافظ فالظاهر عندی ان الامام البخاری اشار بهذه الترجمة الی مسلک من سلک مسلک القاضی عياض ولذا ترجم بالعموم واشار بالباب الثالث وهو باب كفارة البزاق فی المسجد الی مسلک من سلک مسلک النووی لان لفظ الكفارة يشعر الی السيئة وايضاً ذكر المصنف فيه حديث البزاق فی المسجد خطيئة وهو نص فی كونه خطيئة وسيئة ثم ترجم رابعاً باب دفن النخامة فی المسجد واشار عندی به ايضاً الی مسئلة خلافية وهی جواز دفنها فی المسجد فان بعضهم لم يقولوا بذلک والاحاديث صريحة فی ذلک ولذا ترجم به اثباتاً لجوازه قال الحافظ قال الجمهور يدفنها فی تراب المسجد وحكی الرويانی ان المراد بدفنها اخراجها من المسجد اصلاً اهـ ثم ترجم خامساً بباب اذا بدره البزاق فليأخذ بطرف ثوبه واشار به الی ان لفظ او فی حديث الباب للتنويع لا للتخيير وهو محمول علی ما اذا بدره فكانه اشار بالترجمة الی انه لا يبصق فی الثوب بدون الحاجة للتقذر قال الحافظ ليس فی الحديث التقييد بالمبادرة فكانه اشار الی ما فی بعض طرق الحديث ذكرها الحافظ كما ذكر فی هامش اللامع وقال السندی اشار بهذه الترجمة الی ان الحديث المطلق المذكور فی الباب محمول علی التقييد بشهادة روايات لم يذكرها المصنف لكونها ليست علی شرطه اهـ قلت وهذا اصل مطرد وهو الاصل الحادی عشر من اصول التراجم

(۵۹) باب ليبصق عن يساره الخ لا يبعد ان المصنف اراد الاشارة بذكر الحديث الخالی عن الامر الی ان الامر فيما تقدم ليس للوجوب لخلو اكثر الروايات عنه والاوجه انه اراد جواز البصاق فی المسجد كما قال به عياض كما تقدم قريباً قال الكرمانی هذه الترجمة مطلقة والحديث فيها مقيد بالصلوة عكس الترجمة السابقة فانها مقيدة بالصلوة والحديث فيها مطلق والجواب ان المطلق فيه محمول علی المقيد فان قلت لفظ الترجمة مقيد بالقدم اليسری ولفظ القدم فی الحديث لا تقييد فيه قلت تقييده به عملاً بالقاعدة المقررة من تقييد المطلق فان قيل كان ينبغی ان يذكر هذا الحديث فی الباب الاول وبالعكس قلت لعل غرضه بعد معرفة نفس الاحكام بيان استخراج الاحكام ومعرفة طريق استنباطها تكثيراً للفائدة اهـ

(۵۹) باب كفارة البزاق فی المسجد لعل المؤلف اشار الی ان العمومات فی الباب السابق مقيدة بالدفن وان لم يذكر فی بعض الروايات فكان هذه الترجمة قيد للسابق فالظاهر عندی ان الامام البخاری اشار بالترجمة السابقة الی مسلک القاضی وبهذه الی مسلک النووی كما تقدم مفصلاً

(۵۹) باب دفن النخامة فی المسجد سكتوا عن غرض المصنف ولا يبعد عندی انه اشار الی ان حكم الدفن يختص بالمسجد لا كما ذهب اليه البعض الاصلی خارج المسجد فكانه تقييد لعموم الحديث والاوجه انه استدل به الی مسئلة خلافية بين الجمهور والرويانی كما تقدم ولا يذهب عليك ان ما فی حديث الباب

فان عن یمینہ ملکاً لیس المراد منہ کاتب الحسنات فلا اشکال لکون الکاتب علی الیسار ایضاً بل المراد بہ الملک الموکل بہ وعلی الیسار قرینہ کما ورد فی حدیث ابی امامۃ علی ما رواہ الطبرانی فانہ یقوم بین یدی اللہ و ملکہ عن یمینہ وقرینہ عن یسارہ فلعل المصلی اذا تفل عن یسارہ یقع علی قرینہ وہو الشیطان ولا یصیب الملک کذا فی ہامش الہندیۃ عن الخیر الجاری والعینی

ص۵۹ باب اذا بدرہ البزاق الخ تقدم الکلام علیہ ایضاً فیما تقدم قال الحافظ واستشکل التقیید فی الترجمۃ بالمبادرۃ مع انہ لا ذکر لہا فی الحدیث فکانہ اشار الی ما فی بعض طرق الحدیث المذکور وہو ما رواہ مسلم عن جابر بلفظ ولیبصق عن یسارہ وتحت رجلہ الیسری فان عجلت بہ بادرۃ فلیقل بثوبہ ہکذا الحدیث فاشار الیہ بالترجمۃ وقید العموم بہ اہ وقال السندی اشار بہذہ الترجمۃ الی ان الحدیث المطلق فی الباب محمول علی التقیید بشہادۃ روایات لم یذکرہا المصنف لکونہا لیست علی شرطہ اہ

ص۵۹ باب عظۃ الامام الناس الخ کتب الشیخ فی اللامع قولہ وذکر القبلۃ ای ہذا باب یذکر فیہ القبلۃ الی ای جہۃ ہی اہ وفی ہامشہ اعلم اولاً ان الامام البخاری ترجم فی الباب ترجمتین الاولی عظۃ الامام والثانیۃ ذکر القبلۃ والاولی ہی المقصود الاصلی من عقد الباب عندی خلافاً لما علیہ الشراح فقد قال الحافظ قولہ وذکر القبلۃ بالجر عطفاً علی عظۃ واوردہ للاشعار بمناسبۃ ہذا الباب لما قبلہ اہ والبعد منہ ما قال العینی من ان الابواب السابقۃ کان فیہا امر ونہی وتشدید فیہا وہی کلہا وعظ وہذا الباب ایضاً فی الوعظ اہ والاوجہ عندی انہ نبہ بذلک علی اہم المصالح من حکم المسجد والجماعۃ ولذا ذکرہ فی ابواب المساجد کانہ نبہ بذلک علی انہ ینبغی للامام ان یلاحظ احوال المصلین وینبہہم علی تقاصیرہم فی الصلوۃ لبسط شیخ المشائخ فی حجۃ اللہ البالغۃ فی مصالح الجماعۃ ذکرت فی ہامش اللامع واما الجزء الثانی من الترجمۃ وہو قولہ وذکر القبلۃ فذکرہ استطراداً لینبہ بذلک قاری الصحیح علی ان لا یمر علی ما فی حدیث الباب من ذکر القبلۃ نائماً فانہ جدیر بغایۃ التدبر لان ظاہر سیاق الحدیث بلفظ ہل ترون قبلتی ہہنا بالاستفہام الانکاری یشعر ان قبلتہ صلی اللہ علیہ وسلم لیست علی الجہۃ التی توجہ الیہا وہذا المعنی ظاہر البطلان فنبہ بلفظ ذکر القبلۃ فی الترجمۃ علی ان یتدبر طالب الحدیث فی معناہ وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم انی لاراکم من ورائی قال الحافظ قد اختلف فی معناہ فقیل المراد بہ العلم اما بالوحی او بالالہام او انہ یری من عن یمینہ ویسارہ بالتفات یسیر او کانت لہ عین خلف ظہرہ او کان بین کتفیہ عینان مثل سم الخیاط او ان ہذا الابصار ادراک حقیقی خاص بہ صلی اللہ علیہ وسلم انخرقت لہ فیہ العادۃ وہو الصواب المختار قلت وہو الاوجہ عندی وعلی ہذا فلا حاجۃ الی انہا ازاۃ معجزۃ لہ صلی اللہ علیہ وسلم کما یکون فی القیمۃ فی رویۃ الباری وقیل کانت صورہم تنطبع فی حائط قبلتہ کما تنطبع فی المرآۃ فیری امثلتہم فیہا اہ ملخصاً من ہامش اللامع وعلی ہذا المعنی الاخیر یناسب ہذا الجزء من الترجمۃ بابواب المساجد

ص۵۹ باب ہل یقال مسجد بنی فلان کتب الشیخ فی اللامع لما کان المسجد بیت اللہ تعالیٰ ودار عبادتہ اوہم ذلک ان نسبتہ الی غیرہ لعلہ یکون اشراکاً بہ ولا اقل من کراہۃ ذلک واساءۃ الادب فیہ دفعہ بایراد الروایۃ فکان امراً لیس فیہ بأس اہ وفی ہامشہ وبذلک جزم شیخ المشائخ فی التراجم اذ قال لما اہتم المصنف باثبات ذلک لان کون المساجد مملوکۃ للہ تعالیٰ غیر مملوکۃ لاحد یوہم انہ لا یجوز اضافتہا الی احد فلدفع ہذا الوہم اثبت انہ یجوز الاضافۃ لعلاقۃ ما من البناء او التولیۃ او التقرب اہ قلت او ترجم بذلک رداً لما روی عن بعض السلف کراہۃ ذلک قال الحافظ الجمہور علی الجواز والمخالف فی ذلک ابراہیم النخعی لانہ کان یکرہ ان یقال مسجد بنی فلان ومصلی بنی فلان لقولہ تعالیٰ وان المساجد للہ والجواب ان ہذا اضافۃ تمییز لا ملک وانما اورد المصنف بلفظ الاستفہام لینبہ علی ان فیہ احتمالاً اذ یحتمل ان یکون ذلک قد علمہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بان تکون ہذہ الاضافۃ وقعت فی زمنہ ویحتمل ان یکون ذلک مما حدث بعدہ والاول اظہر اہ قلت ویقوی الاحتمال الثانی ما قالوا فی حدیث ابن عباس الآتی فی ابواب العید بلفظ حتی اتی العلم الذی عند دار کثیر بن الصلت قال الحافظ ان تعریفہ بکونہ عند دار کثیر بن الصلت علی سبیل التقریب للسامع والا فدار کثیر بن الصلت محدثۃ بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم اہ فیحتمل مثل ذلک فی حدیث الباب ایضاً

ص۶۰ باب القسمۃ وتعلیق القنو الخ کتب الشیخ فی اللامع لما کان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان ہذہ المساجد لا یصلح فیہ شئی من امور الناس او کما قال ظاہرہ یمنع کل امر من امورہم بین بذلک ان المراد بالامور غیر ما ہو مفتقر الیہ ثم ان حکم تعلیق القنو ثابت للشرکۃ فی العلۃ او لما فیہ من القسمۃ ایضاً اہ وفی ہامشہ ہذا اجود مما قالہ الحافظ من ان الغرض ان مثل ذلک من الامور المباحۃ لیس من اللغو الذی یمنع فی المساجد اہ لان کون الامور مفتقرۃ الیہا الیق بشان المسجد نظراً علی الروایات المتقدمۃ من کونہا مباحۃ فقط وما افاد الشیخ من ان حکم تعلیق القنو ثابت للشرکۃ الخ قال الحافظ لم یذکر البخاری فی الباب حدیثاً فی تعلیق القنو فقال ابن بطال اغفلہ وقال ابن التین انسیہ ولیس کما قالا بل اخذہ من جواز وضع المال فی المسجد بجامع ان کلا منہما وضع لاخذ المحتاجین منہ واشار بذلک الی ما رواہ النسائی من حدیث عوف الاشجعی قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وبیدہ عصاً وقد علق رجل قنا حشف الحدیث ولیس ہو علی شرطہ وان کان اسنادہ قویاً فکیف یقال انہ اغفلہ اہ قلت حدیث عوف ہذا اخرجہ ابو داؤد ایضاً واخرج الترمذی من حدیث البراء کان الرجل یاتی بالقنو والقنوین فیعلقہ فی المسجد الحدیث واستنبط منہ الشیخ فی الکوکب الدری تعلیق المراوح فی المساجد والاوجہ عندی فی ترجمۃ الامام البخاری انہ استنبط ذلک بنثر الدراہم فی المسجد فان الدرہم قریب من التمر فی الکمیۃ ولا فرق بین نظمہا فی القنو ونثرہا علی الفراش کما استدلوا علی جواز السبحۃ المعروفۃ باحادیث عد التسبیح والتحمید بالحصی وغیرہا قولہ فادیت نفسی کتب الشیخ فی اللامع ہذا بیان لما حملہ من النائبۃ المجاحۃ

للکثیر من مالہ لانہ بین بذلک افلاسہ واعدامہ لانہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کان ذا مال بعد اہ وبسط الکلام علیہ فی ہامشہ وفیہ رد لما توہم بعض الشراح انہ صار فقیراً اذ جعلہ مصرفاً للزکوۃ الی آخر ما فیہ

ص۶۰ باب من دعی لطعام فی المسجد الخ فی تراجم شیخ المشائخ غرضہ من عقد ہذا الباب جواز الکلام المباح فی المسجد وذلک لدفع ما عسی ان یتوہم من عدم جوازہ لانہ مبنی للطاعۃ ولما ورد فی الحدیث من النہی عن کلام الدنیا فی المسجد اہ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ قلت نعم ہذہ ہی الدعوۃ ووجہ عقد الباب ما تقدم منا قریباً اہ وفی ہامشہ دفع الشیخ بذلک ما یرد علی ترجمۃ الامام من ان انساً لم یدع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی یثبت بالحدیث الدعوۃ لطعام لان ابا طلحۃ ارسل مع انس اقراصاً من شعیر لیوصلہا الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما سیاتی فی الروایۃ المفصلۃ فی علامات النبوۃ فکیف یستدل بذلک الدعوۃ وحاصل توجیہ الشیخ ان قول انس نعم ارسلنی لطعام داخل فی الدعوۃ للطعام قلت او استدلال بطریق دلالۃ النص فانہ اذا جاز اخذ الطعام فیہ فالدعاء الیہ اولی بالجواز وہذا غیر الایراد الذی ذکرہ الحافظ اذ قال اورد فیہ الامام البخاری حدیث انس مختصراً واورد علیہ انہ مناسب لاحد شقی الترجمۃ وہو الثانی ویجاب بان قولہ فی المسجد متعلق بقولہ دعی لا بقولہ طعام فالمناسبۃ ظاہرۃ اہ قلت ان کان تعلقہ بطعام کانت المناسبۃ اظہر لان الطعام کان اذ ذاک موجوداً فی المسجد مع انس رضی اللہ عنہ اہ

ص۶۰ باب القضاء واللعان فی المسجد الخ فی ہامش اللامع اعلم ان الشراح قاطبۃ اوردوا علی الامام البخاری فی قولہ بین الرجال والنساء وجعلوہ کلہم حشواً زائداً ولیس بحشو عندی بل ہو متعلق بلفظ القضاء واذا ثبت الجواز بین الرجال والنساء فیثبت بالاولی بین النوع الواحد من الرجال والنساء وغایۃ ما فیہ ان الامام البخاری ذکر بین الظرف ومتعلقہ لفظ اللعان معترضاً ولا ضیر فیہ ثم غرض الامام البخاری بالترجمۃ الاشارۃ الی اختلافہم فی جواز القضاء فی المسجد ولذا یعید الترجمۃ فی کتاب الاحکام فی باب من قضی ولاعن فی المسجد وبسط فیہ الحافظ الاختلاف فی ذلک ونقل عن ابن بطال القضاء مستحب فی المسجد عند طائفۃ وقال مالک ہو الامر القدیم وبہ قال احمد واسحق وکرہت طائفۃ ذلک الی آخر ما بسط وحکی القسطلانی عن امامنا الشافعی کراہتہ اذا اعدہ لذلک دون ما اذا اتفقت لہ فیہ حکومۃ اہ وفی موضع آخر قال امامنا الشافعی احب الی ان یقضی فی غیر المسجد اہ وفی الدر المختار ویقضی فی المسجد ویختار مسجداً فی وسط البلد تیسیراً للناس قال ابن عابدین قولہ ویقضی فی المسجد بہ قال احمد ومالک فی الصحیح عنہ خلافاً للشافعی لہ ان القضاء یحضرہ المشرک وہو نجس بالنص اہ

ص۶۰ باب اذا دخل بیتاً الخ اختلفوا فی غرض الترجمۃ ففی تراجم شیخ المشائخ ای ہو مخیر یصلی فی ای موضع شاء بعد الاستیذان للدخول وحصول الاذن او یصلی حیث امر لکن ینبغی ان لا یکون ذلک مقروناً بالتجسس المنہی عنہ اہ وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی قولہ حیث شاء ان خیرہ اہل البیت او حیث امر ای ان امرہ بمکان معین ولا یجسس بعد امرہم او بعد ما اذا تقرر مشیتہ بمکان اہ قلت ویؤیدہ ما تقدم من کلام شیخ المشائخ قال الحافظ قیل مراد الترجمۃ الاستفہام لکن حذفت اداتہ ای ہل یتوقف علی اذن صاحب المنزل او یکفیہ الاذن العام فی الدخول فاو علی ہذا لیست للشک اہ وقال العینی ہمزۃ الاستفہام مقدرۃ تقدیرہ ایصلی حیث شاء او حیث امر وفی بعض النسخ ہکذا بہمزۃ الاستفہام والمعنی علی ہذا والا لا یطابق الحدیث الترجمۃ جمیعاً ولا یطابق الا الجزء الثانی وعن ہذا قال ابن بطال لا یقتضی لفظ الحدیث ان یصلی حیث شاء وانما یقتضی ان یصلی حیث امر لقولہ این تحب ان اصلی فکانہ قال باب اذا دخل بیتاً ہل یصلی حیث شاء او حیث امر لانہ صلی اللہ علیہ وسلم استاذن فی موضع الصلوۃ ولم یصل حیث شاء فیبطل حکم حیث شاء ویؤیدہ قولہ ولا یجسس ای لا یتفحص موضعاً یصلی فیہ وہو بالجیم او الحاء والمعنی متقارب والاول اظہر اہ قال الحافظ قال المہلب دل الحدیث علی الغاء الشق الاول باستیذانہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال ابن المنیر انما اراد البخاری ان المسئلۃ موضع نظر فہل یصلی حیث شاء لان الاذن بالدخول عام فی اجزاء المکان فاینما صلی او جلس تناولہ الاذن او یحتاج الی ان یستاذن فی تعیین المکان لانہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک لظاہر الاول وانما استاذن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لانہ دعی للصلوۃ لیتبرک صاحب البیت بمکانہ اما من صلی لنفسہ فہو علی عموم الاذن اہ فی تراجم شیخ المشائخ فان قیل الحدیث لا یقتضی ان یصلی حیث شاء وانما یقتضی ان یصلی حیث امر قلت فی بعض طرقہ اشارۃ الی ان عتبان فوض الامر الیہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تخصیص المکان فلو صلی حیث شاء جاز لکن رد الامر الیہ تبرعاً اہ

ص۶۰ باب المساجد فی البیوت لعلہ اشارۃ الی تقویۃ ما فی ابی داؤد وغیرہ من اتخاذ المساجد فی الدور علی احد القولین فی معنی الحدیث فقد ترجم الامام ابو داؤد باب اتخاذ المساجد فی الدور وذکر فیہ حدیث عائشۃ قالت امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ببناء المساجد فی الدور ای المحلات او البیوت کما فی البذل وکتب الشیخ فی اللامع قولہ وانا اصلی لقومی ذکر لما ان الامام اشد اہتماماً من غیرہ فکان علیہ ان یحضر المسجد لا محالۃ فاحب ان یجعل لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم موضعاً یصلی فیہ فی مثل تلک الایام ویقول لہم ان لا ینتظروہ فی یوم کذلک اہ

ص۶۱ باب التیمن فی دخول المسجد وغیرہ فی تراجم شیخ المشائخ ای ہو مستحب قال الحافظ قولہ وغیرہ بالخفض عطفاً علی الدخول ویجوز ان یعطف علی المسجد لکن الاول افید اہ والاوجہ عندی الثانی ای غیر المسجد من المواضع المتبرکۃ والغرض ان دخول المسجد ایضاً داخل فی عموم شانہ کلہ

ص۶۱ باب ہل ینبش قبور مشرکی الجاہلیۃ الخ کتب الشیخ فی اللامع وجہ الاستدلال علیہ بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن اللہ الیہود الخ انہم لعنوا لارتکابہم ذلک لما فیہ من التشبہ بعبدۃ الاوثان فوجب

تسوية القبر بجواز الصلوة فی ہذا المکان لارتفاع وجہ المشابہۃ غیر ان التسویۃ تحصل بوجہین اما بنبش القبر واخراج عظام المیت من ہذا الموضع او بتسویۃ القبر حیث لا یبید وللناظر فیلزم الشبہ واذا کا ن کذلک وجب فی قبور المشرکین نبشہا اصلاً لکونہم محل الغضب فلا یناسب ابقاءہم فی المساجد و لا کذلک فی المسلمین فلا یضر ابقاء عظامہم تحت اقدام المسلمین و وجہ الکراہۃ ہو الشبہ منتف فالاستدلال بالروایۃ یعم الکافر والمؤمن فی ان الصلوۃ تکرہ علی القبور والتخصیص بالنبش للکفار حاصل بالروایۃ الآتیۃ فافہم فانہ مفتقر الی فضل تفکر وحاصل الاحتجاج بذلک الآثار الموردۃ ہہنا ان الصلوۃ فی مثل تلک الامکنۃ جائزۃ مع الکراہۃ التحریمیۃ فان عمر رضی اللہ عنہ لم یامر بالاعادۃ وانما امر بالاتقاء عن القبر فعلم ان الصلوۃ فی المقبرۃ جائزۃ اذا لم یسجد الی القبر وان لم تخل عن کراہۃ اھ وفی ہامشہ اعلم اولاً ان ہذہ الترجمۃ واثباتہا من مشکلات التراجم والیہ اشار الشیخ بقولہ فافہم فانہ مفتقر الی فضل تفکر وقال العینی لم ار شارحاً ہہنا شفی العلیل ولا اروی الغلیل اھ وثانیاً ان لفظ ہل ہہنا لیس للاستفہام عند جمیع الشراح والمشائخ بل ہو بمعنی قد وعلیہ بنی الشیخ قدس سرہ تقریرہ والاوجہ عندی انہ علی معناہ الاصلی ای الاستفہام فانہ اصل مطرد من اصول التراجم وہو الاصل الثانی والثلاثون تقدم فیہ ان الامام البخاری طالما یترجم بہذا اللفظ تنبیہاً علی ان للناظرین ہناک مجالاً للنظر والفکر وہو کذلک ہہنا عندی فان ظاہر ما فی الباب جواز نبش القبور واتخاذ محلہا مسجداً ذ ہو نص حدیث الباب فی بناء مسجدہ صلی اللہ علیہ وسلم ومع ذلک فیہ خلاف الاوزاعی فلعل الامام البخاری اشار الی خلافہ واولی منہ ای مستدلہ بلفظ ہل وہو ان قبورہم موضع عذاب فانہ صلی اللہ علیہ وسلم لما مر بالحجر قال لا تدخلوا بیوت الذین ظلموا الا ان تکونوا باکین فنہی ان یدخل علیہم بیوتہم فکیف قبورہم اھ وسیاتی قریبا وبوب علیہ الامام البخاری باب الصلوۃ فی موضع الخسف والعذاب فالاوجہ عندی ان الامام البخاری نبہ بلفظ ہل علی ہذہ الامور وثالثاً ان قولہ فی الترجمۃ ومایکرہ معطوف علی قولہ ہل ینبش عند الشراح کلہم وجعلوہ جزءاً مستقلاً من الترجمۃ ولما رأوا ان ہذا الجزء من الترجمۃ لا یثبت بالحدیث اثبتوہ باثر عمر رضی اللہ عنہ والظاہر عند ہذا العبد الفقیر الی رحمۃ تعالیٰ ان ہذا لیس بترجمۃ حتی یحتاج لاثباتہ لانہ سیاتی قریبا باب کراہیۃ الصلوۃ فی المقابر فان کانت ہذہ ترجمۃ یلزم التکرار وایضا لا یثبت ہذا بالحدیث واثباتہ بمجرد الاثر خلاف الاصل فالظاہر عندی انہ معطوف علی لفظ قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم داخل تحت اللام فکانہ بمنزلۃ الدلیل ومثبتۃ بکسر الموحدۃ للترجمۃ السابقۃ کما بسط فی الاصل الستین من اصول التراجم المتقدمۃ فی الجزء الاول فکانہ اثبت جواز نبش القبور بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم وبکراہۃ الصلوۃ فی المقابر فکانہ قال یجوز نبش قبور المشرکین لان الصلوۃ فی المقابر مکروہۃ ولا حرمۃ لقبور المشرکین فلا بأس بنبشہا اھ مختصراً قولہ اربعاً وعشرین لیلۃ کتب الشیخ فی اللامع فیہ دلالۃ علی ان الجمعۃ لا تجوز فی القری لان اول جمعۃ صلاہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی بنی سالم کما ہو مسلم الفریقین وکان وجب جمعۃ بمکۃ فلولا ان الجمعۃ لا تجوز فی القری لما ترک صلی اللہ علیہ وسلم اھ قلت ما افادہ الشیخ لا مریۃ فیہ کما بسط فی ہامش اللامع لکن فی الحدیث اشکال آخر قوی وہو ان الوارد فی حدیث الباب اربع وعشرون لیلۃ وسیاتی بہذا السند فی باب مقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی المدینۃ بلفظ فاقام فیہم اربع عشرۃ لیلۃ وبسط الکلام علی ہذا الاختلاف فی الجزء الثانی من اللامع فی کتاب الجمعۃ وفیہ وما قال الشیخ ابن القیم من قیامہ صلی اللہ علیہ وسلم فی قباء اربعۃ ایام فقط تأبی عنہ روایات البخاری فان فیہا روایتین احداہما روایۃ اربع وعشرین والثانیۃ اربعۃ عشر وصوبہ الحافظ قلت والاوفق بالروایات روایۃ اربع وعشرین لان اکثر الروایات علی انہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل قباء یوم الاثنین وخرج عنہا یوم الجمعۃ وہذان لا یتفقان الا علی اربع وعشرین بعدم عد یومی الدخول والخروج ولا یتفقان علی روایۃ اربع عشرۃ بوجہ من الوجوہ الی آخر ما بسط فیہ

ص ٦٢ **باب الصلوۃ فی مرابض الغنم** لعل الغرض کما یشیر الیہ کلام الحافظ ایضاً ان محبتہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوۃ فی المرابض کما تدل علیہ روایۃ ابی داؤد عن البراء ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن الصلوۃ فی مبارک الابل فقال لا تصلوا فی مبارک الابل فانہا من الشیاطین وسئل عن الصلوۃ فی مرابض الغنم فقال صلوا فیہا فانہا برکۃ کانت قبل بناء المساجد

ص ٦٢ **باب الصلوۃ فی مواضع الابل** کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الذی ورد من النہی عن الصلوۃ فی مبارک الابل لیس علی عمومہ ولا مبنیاً علی علۃ فی نفس ذات الابل الوجہ فی ذلک ما یلزم من تشویش القلب وتفرق البال فلا ضیر لو اطمأن بنوع من اسباب الطمانینۃ کما فی الرواحل المدربۃ فانہا لا تکاد تقوم بعد اقتعادہا ولا تنفر علی صاحبہا بعد اناختہا ویستوی فی جواز الصلوۃ بعد تحصیل الطمانینۃ وکراہتہا عند عدم الطمینان الواحد والکثیر فصح الاحتجاج بفعل ابن عمر براحلۃ علی جواز ذلک الامر فی رواحل واجزاء الصلوۃ فی مبارک الابل اذا اطمأن منہا کما اطمأن منہا اھ وفی ہامشہ غرض الامام البخاری بالترجمۃ واضح وہو الرد علی مسلک الامام احمد اذ قال بفساد الصلوۃ فی مبارک الابل لروایۃ البراء المتقدم فی الباب السابق اھ قال الحافظ کان المصنف اشار الی ان الاحادیث الواردۃ فی التفرقۃ بین الابل والغنم لیست علی شرطہ لکونہا من الشیاطین لو کان ذلک مانعاً من صحۃ الصلوۃ لامتنع مثلہ فی جعلہا امام المصلی وکذلک صلوۃ راکبہا وقد ثبت انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی النافلۃ وہو علی بعیرہ اھ مختصراً وقال السندی غرض الترجمۃ ان النہی عن الصلوۃ فی المعاطن وہی مواضع اقامتہا عند شرب الماء خاص بالمعاطن فلا یقاس علیہا غیرہا من مواضع الابل اھ قلت وفیہ ان النہی لم یرد بلفظ المعاطن فقط بل فی حدیث جابر بن سمرۃ عند مسلم وحدیث البراء عند ابی داؤد بلفظ مبارک الابل وفی حدیث اسید عند الطبرانی مناخ الابل وفی حدیث عبد اللہ ابن عمرو عند احمد مرابد الابل قال الحافظ ولذا بوب الامام البخاری بلفظ المواضع لانہا اشمل والمعاطن اخص وقد ذہب بعضہم الی ان النہی خاص بالمعاطن دون غیرہا من الاماکن التی تکون فیہا الابل وقیل ہو بالاوامر مطلقاً نقلہ صاحب المغنی عن احمد اھ

ص ٦٢ **باب من صلی وقدامہ تنور** الخ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان المصلی اذا لم ینو بصلوتہ الا اللہ فان صلوتہ جائزۃ الا انہ اذا کان فیہ شبہ بعبدۃ الاصنام فانہا حینئذ لا تخلوا عن کراہۃ وان سقطت عن ذمتہ اھ قال الحافظ اشار بہ الی ما ورد عن ابن سیرین انہ کرہ الصلوۃ الی التنور اھ والمعروف علی السنۃ المشائخ ان الامام البخاری اراد بالترجمۃ الرد علی الحنفیۃ حیث کرہوا الصلوۃ الیہا قال القسطلانی کرہہ الحنفیۃ لما فیہ من التشبہ بعبادۃ المذکورات اھ وفی الشرح الکبیر یکرہ ان یصلی الی نار قال احمد اذا کان التنور فی قبلتہ لا یصلی الیہ الی آخر ما فی ہامش اللامع وفی تراجم شیخ المشائخ غرض المؤلف من عقد ہذا الباب دفع توہم من توہم انہ لا تجوز صلوۃ الرجل وقدامہ تنور للتشبیہ بالمجوس وفی استدلال المصنف بالروایۃ نوع خفاء لا یخفی وتوجیہہ ان کون النار قدام المصلی لو کان غیر مرضی عند اللہ و مفسداً لصلوتہ لما ساغ ذلک فی حق حبیبہ ونبیہ ولما احضرہا قدام نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ وکتب الشیخ فی اللامع ثم ان استدلالہ بالروایۃ لا یخلو عن لطافۃ ما فانہ اظہر بذلک ان وجہ الشبہ اذا کان خفیاً لا یدرک فانہ لا یکون مورثاً للکراہۃ ووجہہ ارتفاع سبب الکراہۃ فان الذی امامہ ناراً وصورۃ او قبر فستر ہا لم یبق بعد الستر شبہ بعبدۃ الاصنام فکذلک النار الغائبۃ عن الاعین کما رؤیہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فانہا لم تصر سبباً للشبہ لاستتارہا ومن ہہنا یعلم حال التنور الذی ذکرہ فی الترجمۃ فان من صلی وقدامہ تنور فان صلوتہ خالیۃ عن الکراہۃ لارتفاع العلۃ وعلی ہذا حکم النار وغیرہ وعلی ہذا فلم یکن صلوۃ صلی اللہ علیہ وسلم مما نحن فیہ ای من الصلوات المکروہۃ واما ما اجاب بعضہم بعد تسلیم سبب الکراہۃ ان ذلک کان اضطراراً منہ صلی اللہ علیہ وسلم لا اختیاراً فبعید لان النار لو لم تکن فی اختیارہ فان صلوتہ کانت فی اختیارہ فلو کانت فیہ کراہۃ لا سیما التحریمیۃ لا فسدہا فافہم اھ وبسط فی ہامشہ کلام الشراح فی وجہ الاستدلال ثم یشکل علی البخاری ما تقدم من باب الصلوۃ فی المصلب والمصور وما سیاتی من باب الصلوۃ فی البیعۃ قال الکرمانی فی باب الصلوۃ فی البیعۃ ان قلت ما وجہ الجمع بینہ وبین ما تقدم من باب من صلی وقدامہ نار الخ من جواز الصلوۃ وعدم کراہتہا قلت حکم التماثیل غیر حکم سائر المعبودات لانہا بانفسہا منکرات اذ الصور محرمۃ سواء تعبدہا ام لا بخلاف النار مثلاً فان عبادتہا محرمۃ اولان التماثیل شاغلۃ عن الحضور فی الصلوۃ کما سبق فی باب من صلی فی ثوب لہ اعلام من حدیث خمیصۃ ابی جہم وقال ابن بطال لا تعارض بین البابین لان الاول کان بغیر الاختیار وما فی ہذا الباب کقول عمر انا لا ندخل کنائسکم فانما ذلک علی الاختیار والاستحسان دون ضرورۃ تدعوا الیہ اھ قلت وبہذا الاخیر جمع بینہما جمع من الشراح والعجب من الحافظ اذ تعقب علی ابن التین بقولہ ان الاختیار وعدمہ فی ذلک سواء وتقدم تعقب الشیخ قدس سرہ ایضاً علی ہذا الجواب وایضاً لو کان ہہناک بدون الاختیار فکیف استدل بہ الامام البخاری علی جواز صلوۃ من صلی وقدامہ تنور فالاوجہ عندی فی الجواب ما بدأ بہ الکرمانی کلامہ وہو التفرقۃ بین التماثیل وغیرہا اھ مختصراً من ہامش اللامع فی باب الصلوۃ فی البیعۃ

ص ٦٢ **باب کراہیۃ الصلوۃ فی المقابر** قال الحافظ کان المصنف اشار الی ان ما رواہ ابو داؤد و الترمذی فی ذلک لیس علی شرطہ وہو حدیث ابی سعید الخدری مرفوعاً الارض کلہا مسجد الا المقبرۃ والحمام واستنبط من قولہ فی الحدیث ولا تتخذوہا قبوراً ان القبور لیست بمحل للعبادۃ فتکون الصلوۃ فیہا مکروہۃ اھ قلت واختلفوا فی جواز الصلوۃ فی المقبرۃ فذہب احمد الی تحریم الصلوۃ فی المقبرۃ ولم یفرق بین المنبوشۃ وغیرہا ولا بین ان یفرش علیہا شیئ ام لا ولا بین ان تکون بین القبور او فی مکان منفرد عنہا وذہب ابو حنیفۃ الی کراہۃ الصلوۃ فی المقبرۃ وفرق الشافعی بین المنبوشۃ وغیرہا ولم یر مالک بالصلوۃ فی المقبرۃ بأساً وحکی عنہ کراہۃ الصلوۃ فی المقبرۃ کقول الجمہور وذہب اہل الظاہر الی تحریم الصلوۃ فی المقبرۃ الی آخر ما بسط فی الاوجز

ص ٦٢ **باب الصلوۃ فی مواضع الخسف** کتب الشیخ فی اللامع ای انہا جائزۃ مع کراہۃ وذلک لما فیہا من الاستقرار والتمکن فی تلک الامکنۃ وقد امرنا ان لا نقر فیہا اھ قلت ولعلہ تقویۃ لما فی ابی داؤد عن علی رضی اللہ عنہ نہانی ان اصلی فی ارض بابل قال السندی ما حاصلہ وجہ الاستدلال بان دخولہم فیہا مقید بالبکاء والصلوۃ علی ہذہ الصفۃ متعسرۃ عادۃ بل ربما یخل بالقراءۃ وغیرہا وایضاً البکاء ربما التفکر فی حال المعذبین یمنع التفکر فی امور الصلوۃ فینبغی ان تکرہ الصلوۃ فی ہذا المکان اھ قال الموفق قال احمد اکرہ الصلوۃ فی ارض الخسف لانہا موضع مسخوط علیہ اھ وفی الطحطاوی علی المراقی ومنہا کل محل حل بہ غضب کارض ثمود وبابل ودیار قوم لوط اھ وبسط الکلام فی ہامش اللامع علی شرح ہذا الباب

ص ٦٢ **باب الصلوۃ فی البیعۃ** کتب الشیخ فی اللامع لعل المراد بذلک انہا جائزۃ فیہا بدون کراہۃ اذا لم تکن فیہا معصیۃ کالاشراک باللہ والتصاویر والقبور وغیر ذلک وجائزۃ مع کراہۃ ان کان فیہا شیئ من ہذہ الامور ومطابقۃ الآثار والروایات بہذا المعنی واضحۃ فان وجود التصاویر ووضعہا فیہ صار سبباً للعن اولئک ثم یصیر سبباً لمن شارکہم فی العبادۃ ثمۃ وان کانت اللعنۃ الواردۃ علی الصانعین اوفر منہا علی العابدین ہناک من المسلمین اھ واختلفوا فی الصلوۃ فی البیع والکنائس قال الطحطاوی تکرہ الصلوۃ فی سائر محال الشیاطین الی ان قال وبہذا یعلم کراہۃ الصلوۃ فی البیع والکنائس لما فیہما من التماثیل فتکون مأوی الشیاطین اھ وظاہر کلام الشامی ان الکراہۃ عامۃ وان لم تکن فیہا تماثیل وقال الموفق ولا بأس بالصلوۃ فی الکنیسۃ النظیفۃ رخص فیہا الحسن وعمر بن عبد العزیز وغیرہما وکرہ ابن عباس ومالک الکنائس

من اجل الصور اھ ملخصاً من ہامش اللامع وذکر فیہ تحت ہذا الباب عدۃ ابحاث فارجع الیہ لو شئت

ص ٦٢ باب (بلا ترجمۃ) قال الحافظ کذا فی اکثر الروایات بغیر ترجمۃ وقد سقط من بعض الروایات ووجد قرنا ان ذلک کالفصل من الباب فلہ تعلق بالباب الذی قبلہ والجامع بینہما الزجر عن اتخاذ القبور مساجد وکانہ اراد ان یبین ان فعل ذلک مذموم سواء کان مع تصویر ام لا اھ وبہذا جزم العینی وعلی ہذا فکان غرض الترجمۃ السابقۃ الکراہۃ لاجل الصور خاصۃ واشار بہذا الی التعمیم والاوجہ عندی ان الباب السابق لما کان مختصا بالبیعۃ وہی معبد النصاری اراد بذلک ادخال معبد الیہود فیما سبق کما یشیر الیہ الروایتان الواردتان فی الباب ولعل وجہ حذف الترجمۃ عدم کون الروایتین نصاً فیہ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم ورقم فی تراجم شیخ الہند قدس سرہ علی ہذا الباب النقطتین وہو اشارۃ الی ان الحدیث الذی فیہ یتعلق بالباب السابق کما تقدم فی الجزء الاول

ص ٦٢ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعلت لی الارض الخ قال الحافظ وایرادہ ہہنا یحتمل ان یکون اراد ان الکراہۃ فی الابواب المتقدمۃ لیست للتحریم لعموم قولہ جعلت لی الارض مسجداً ای کل جزء منہا یصلح ان یکون مکانا للسجود او یصلح ان یبنی فیہ مکان للصلوۃ ویحتمل ان یکون اراد ان الکراہۃ فیہا للتحریم وعموم حدیث جابر مخصوص بہا والاول اولی اھ

ص ٦٢ باب نوم المرأۃ فی المسجد فی تراجم شیخ المشائخ ای ہو جائز وان کان احتمال ورود الطمث لکن المذہب ان المرأۃ اذا حاضت فی المسجد خرجت ولا یحرم علیہا النوم ابتداء اھ قلت الاوجہ عندی انہ رضی اللہ تعالی عنہ مال الی جواز النوم فی المسجد وافرد ذکر المرأۃ وقدمہ لما فیہا من احتمال کشف العورۃ والطمث فکان ابعد عن الجواز فاثبت جوازہ بالحدیث قال القسطلانی بعد ذکر الحدیث وفیہ بیت من لا مسکن لہ فی المسجد سواء کان رجلاً او امرأۃ عند امن الفتنۃ وفی الشرح الکبیر للدردیر وجاز بمسجد سکنی لرجل لا المرأۃ فیحرم علیہا او یکرہ ولو تجردت للعبادۃ لانہا قد تحیض وقد یلتذ بہا احد من اہل المسجد فتنقلب العبادۃ معصیۃ وظاہرہ الحرمۃ ولو کانت عجوزاً لا ارب للرجال فیہا لان کل ساقطۃ لہا لاقطۃ اھ

ص ٦٣ باب نوم الرجال فی المسجد فی تراجم شیخ المشائخ ای ہو جائز مع احتمال الاحتلام اھ قلت وقد ورد فی کنز العمال بروایۃ عب عن جابر قوموا لا ترقدوا فی المسجد وفی اخری ضربنا بالعسیب کان فی یدہ وقال قوموا لا ترقدوا فی المسجد فلعل البخاری اشار الی الجواز بروایات الباب والمسئلۃ خلافیۃ ففی ہامش الہندیۃ والجواز قول الجمہور وروی عن ابن عباس کراہیتہ الا من یرید الصلوۃ وعن ابن مسعود مطلقاً وعن مالک التفصیل بین من لہ مسکن فیکرہ وبین من لا مسکن فیباح کذا فی الفتح اھ وفی العینی ویقول مالک قال احمد قلت قد بوب الامام الترمذی ایضا بہذہ الترجمۃ قال الشیخ فی الکوکب ہذا ما استدل بہ من جواز النوم فی المسجد والاولی التحرز عنہ الا اذا اضطر الیہ الی آخر ما بسطہ وفی ہامشہ فقد عد صاحب الدر المختار فیما یکرہ فی المسجد النوم لغیر المعتکف اھ

ص ٦٣ باب الصلوۃ اذا قدم من سفر غرضہ ظاہر وہو التنبیہ علی ہذا الادب الذی کان معروفا من عادتہ الشریفۃ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم لیزورہ الناس الذین یسمعون قدومہ صلی اللہ علیہ وسلم ویسرعون الی زیارتہ صلی اللہ علیہ وسلم کما یشیر الیہ لفظ البخاری فی غزوۃ تبوک ولفظہ کان اذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فیرکع فیہ رکعتین ثم جلس للناس الحدیث وتعلقہ بالمسجد ظاہر قال العینی وغالب الابواب فی ہذا الموضع فیما یتعلق بالمساجد فلا یحتاج الی زیادۃ طلب وجوہ المناسبات فیہا اھ وقد اعاد المصنف ہذا الباب فی کتاب الجہاد لمناسبۃ السفر

ص ٦٣ باب اذا دخل احدکم المسجد الخ فیہ خمسۃ ابحاث الاول فی حکم ہذہ الصلوۃ فہی سنۃ او مستحبۃ عند الائمۃ الاربعۃ خلافاً للظاہریۃ اذا وجبوہا الثانی ہل تختص بمن اراد الجلوس او تعم الکل سواء یرید الجلوس او یدخل مجتازاً بالاول قال مالک وبالثانی قالت الجمہور والثالث ہل تفوت بالجلوس ام لا فیفوت بالجلوس عمداً وبالجلوس الطویل ساہیاً عند الشافعی واحمد ولا تفوت مطلقاً عندنا الحنفیۃ والمالکیۃ الرابع اقلہا رکعتان عند الائمۃ الاربعۃ لا تجزئ بالاقل منہما مع صحۃ التطوع برکعۃ واحدۃ عند الشافعی واحمد الخامس ہل تجوز فی الاوقات المکروہۃ ام لا فبالاول قال الشافعی وبالثانی قالت الائمۃ الثلاثۃ الا ان الامام احمد خص من ذلک الداخل عند الخطبۃ ففی ذلک خاصۃ ہو مع الامام الشافعی کما بسطت ہذہ المباحث کلہا فی الاوجز اھ من ہامش اللامع فکان الامام البخاری اشار الی الکل بلفظ الترجمۃ

ص ٦٣ باب الحدث فی المسجد قال الحافظ اشار البخاری الی الرد علی من منع للمحدث دخول المسجد وجعلہ کالجنب اھ قلت لو کان ذاک الغرض لبوب بالمحدث فی المسجد ویمکن ان یکون المقصود جواز الحدث وہو ثابت بالحدیث او کراہتہ للحرمان عن دعاء الملئکۃ وہذان الوجہان اظہر عندی وہل یجوز اخراج الریح فی المسجد اختلفوا فیہ ففی الاوجز قال النووی فی شرح المہذب لا یحرم للانسان ان یخرج الریح من دبرہ فیہ وقال السروجی وہذا عندنا مکروہ اھ قال الدردیر منع اخراج ریح فی المسجد لحرمتہ وان لم یکن بہ احد اھ وقال ابن عابدین لا یخرج فیہ الریح واختلف فیہ السلف فقیل لا بأس بہ وقیل یخرج اذا احتاج الیہ وہو الاصح اھ

ص ٦٤ باب بنیان المسجد کتب الشیخ فی اللامع اشار بایراد الآثار والروایۃ المخالفۃ لہا بحسب الظاہر الی ان تنقیش المسجد وتجصیصہا یکرہ اذا کان فخراً وریاءً وسبباً للہو المصلین واشتغال بالہم کما ہو مقتضی الآثار ولا کراہۃ فیہ اذا لم تکن لاجل ذلک کما ہو محمل صنیع سیدنا عثمان رضی اللہ تعالی عنہ

وبسط فی ہامشہ الکلام علی شرح کلام الشیخ قدس سرہ والایرادات والاجوبۃ عنہا فی تشیید المساجد وعدمہ فارجع الیہ لو شئت التفصیل والظاہر عند ہذا العبد الضعیف ان غرض الترجمۃ امران الاول الاہتمام لبنائہ حتی انہ علیہ الصلوۃ والسلام قدم تعمیرہ فی اول دخولہ المدینۃ علی کل الابنیۃ وقد ورد الامر ببنائہ فی الدور عند ابی داؤد کما تقدم فی باب المساجد فی البیوت والامر الثانی التوقی عن التزخرف فی بنائہ وعلی ہذا لا تکرار بما سیاتی من باب من بنی مسجداً الخ وحمل الحافظ ہذا الباب علی بناء المسجد النبوی خاصۃ والباب الآتی علی الفضل فی بنائہ وعلی ہذا یشکل اثر انس وابن عباس فی ہذا الباب اللہم الا ان یقال ذکرہما استطراداً وتنبیہا علی الاحتراز والتوقی عن التزخرف ووافق الحافظ العلامۃ العینی فی غرض الترجمۃ وسکت عن وجہ مطابقۃ ہذین الاثرین وقال فی غیرہما مناسبتہ بالترجمۃ ظاہرۃ

ص ٦٤ باب التعاون فی بناء المسجد کتب الشیخ فی اللامع اشار بذکر الآیۃ فی الترجمۃ الی ان تعمیر المشرکین غیر مقبول اذا کان مبنیا علی صفۃ الاشراک وہو کونہ تعظیما لآلہتہم او فخراً ورياءً وسمعۃ فکذلک من فعل من المسلمین مثل فعلہم بان طلب فی تعمیر المسجد ومعاونتہ صیتاً ومباہاۃ کان غیر مقبول منہ فاما اذا عاون فی تعمیرہ للہ تعالی فانہ لا ضیر فیہ ولو کان المعمر مشرکا ویدل علیہ تقریر النبی صلی اللہ علیہ وسلم سلمی امتہ علی الصلوۃ فی الحرم وکان من بناء المشرکین فافہم اھ وفی ہامشہ سکتوا عن غرض المصنف بالترجمۃ الا ما قال العینی اشار بہذا الی ان فی ذلک اجراً ومن زاد فی عملہ فی ذلک زاد فی اجرہ اھ وہذا ظاہر لکنہ لیس فیہ شیٔ یلیق بشان تراجم البخاری ولا یبعد عندی ان الامام البخاری اشار بالترجمۃ الی امرین الاول انہ ینبغی التعاون فی بنائہ للمصلین فیہ کلہم لان بنائہ حق مشترک علیہم اجمعین لا علی المتولی فقط والثانی دفع ما یتوہم من قصۃ بنائہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجدہ الشریف اذ ساوم بنی النجار ارض المسجد قالوا لا نطلب ثمنہ فابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یقبلہ الا بالثمن وہذا یوہم عدم جواز التعاون فی بنائہ فدفعہ المصنف بہذہ الترجمۃ اھ واما ذکر الآیۃ فلعلہ اشارۃ الی الاحتراز عن اموالہم وقد ورد فی ابی داؤد مرفوعاً نہیت عن زبد المشرکین. قولہ یدعونہ الی النار اجاد الشیخ فی اللامع توجیہہ وحاصلہ ان فعلہم موجب وان ارتفع لاجل الاجتہاد کقولہ تعالی لولا کتاب من اللہ سبق لمسکم الآیۃ. وبسط فی ہامشہ الکلام اشد البسط قلت وقولہ تقتلہ الفئۃ الباغیۃ قال صاحب تاریخ الخمیس عن خلاصۃ الوفاء ان عمرو بن العاص رض کان وزیر معاویۃ رض فلما قتل عمار رض امسک عن القتال وتابعہ علی ذلک خلق کثیر فقال لہ معاویۃ لم لا تقاتل قال قتلنا ہذا الرجل وقد سمعت رسول اللہ تعالی علیہ وسلم یقول تقتلہ الفئۃ الباغیۃ قال لہ معاویۃ اسکت انحن قتلناہ وانما قتلہ علی واصحابہ وفی روایۃ قال قتلہ من ارسلہ الینا یقاتلنا فبلغ ذلک علیا فقال ان کنت انا قتلتہ فالنبی صلی اللہ علیہ وسلم قتل حمزۃ رض حین ارسلہ الی قتال الکفار اھ مختصراً

ص ٦٤ باب الاستعانۃ بالنجار والصناع الخ قال الحافظ الصناع بضم المہملۃ جمع صانع وذکرہ بعد النجار من العام بعد الخاص وحدیث الباب یتعلق بالنجار فقط ومنہ تؤخذ مشروعیۃ الاستعانۃ بغیرہ من الصناع لعدم الفرق وکانہ اشار بذلک الی حدیث طلق بن علی قال بنیت المسجد مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان یقول قربوا الیمامی من الطین فانہ احسنکم لہ مساً واشدکم لہ سکباً رواہ احمد اھ ویحتمل ان یکون اشارۃ الی رد ما ورد فی کنز العمال جنبوا صناعکم مساجدکم.

ص ٦٤ باب من بنی مسجداً قال الحافظ ای ما لہ من الفضل اھ وتقدم ما یتعلق بہذا الباب فی باب بنیان المسجد ویورد علی حدیث الباب من قولہ بنی اللہ لہ مثلہ الحسنۃ بعشر امثالہا واجیب بوجوہ الاول انہ قبل نزول الآیۃ والثانی انہ لا ینفی الزیادۃ والثالث ان المقصود منہ بیان المماثلۃ فقط الرابع بان المثلیۃ باعتبار الکمیۃ والعشرۃ من حیث الکیفیۃ والخامس بانہ محمول علی العدل والآیۃ من قبیل الفضل وغیر ذلک من الاقاویل کما بسط فی ہامش اللامع ص ٦٤ باب یاخذ بنصول النبل الخ غرض الترجمۃ ظاہر وہو الادب والتنبیہ علی الاخذ بالنصول لئلا یجرح احداً ییسہ کما نبہ علیہ الشیخ قدس سرہ فی الترجمۃ الآتیۃ فعلی رأی الشیخ ہذہ الترجمۃ توطئۃ للترجمۃ الآتیۃ وہو الاوجہ عندی

ص ٦٤ باب المرور فی المسجد کتب الشیخ فی اللامع لعل المراد بذلک ان المرور فی المسجد جائز اذا لم یکن منجراً الی مفسدۃ کالاضرار بالمسلمین وتلویث المسجد اذا اعتاد الناس ذلک ویمکن ان یکون ذلک اثباتاً لما ذہب الیہ الشافعی من جواز دخول الجنب فی المسجد علی جہۃ المرور ووجہ الاستدلال اطلاق اللفظ وہو یعم الجنب وغیرہ والجواب انہ لم یقیدہ ہہنا لکونہ معلوماً اذ من المعلوم ان المتغوط باکل الثوم او الذی یسیل دمہ لا یجوز لہما دخولہ لما فیہ من تلویث المسجد مع ان اللفظ باطلاقہ شامل لہما فالحق ان الحکم علی الشیء بالجواز وعدمہ کثیراً ما یبتنی علی النظر الیہ فی نفسہ ولا ینظر الی ما یعتریہ من عارض مثبت خلاف ہذا الحکم کما فی کثیر من المباحات المحرمۃ لاجل عارض اھ وفی ہامشہ اختلف فی غرض المصنف بالترجمۃ وما افادہ الشیخ قدس سرہ لا سیما اول الاحتمالین من کلامہ اوجہ عندی مما قالہ الشراح فی غرض الترجمۃ قال العینی ای ہذا باب فی بیان جواز المرور بالنبل فی المسجد اذا امسک نصالہ وفی ہذہ الترجمۃ نوع قصور علی ما لا یخفی اھ وتبعہ القسطلانی ولم یذکر الایراد بنوع قصور والمراد بالقصور انہ لم یذکر فی الترجمۃ امساک النصل والایراد عندی ساقط نشأ بالغرض الذی اختار العلامۃ العینی وعلی ہذا یلزم تکرار الترجمۃ بما سبق فالوجہ عندی فی غرض الترجمۃ ما تقدم فی کلام الشیخ من اول الاحتمالین فان الحدیث السابق لما کان یثبت منہ جواز المرور اثبتہ الامام البخاری مستقلا لکون المسئلۃ خلافیۃ فانہ یکرہ عندنا الحنفیۃ ان یتخذ المسجد طریقاً قال صاحب الدر المختار ویکرہ تحریماً اتخاذہ طریقاً لغیر عذر وصرح فی القنیۃ بفسقہ باعتیادہ قال ابن عابدین وفی التعبیر بالاتخاذ ایماء الی انہ لا یفسق بمرۃ او مرتین اھ من ہامش اللامع. ثم لا یشکل علیک

وبتكرار بما سيأتي من باب الخوخة والممر في المسجد فان للتوجيه مساغا كما سيأتي هناك ان شاء الله تعالى

ص۶۵ **باب الشعر في المسجد** وقد ورد النهي عنه في عدة احاديث كما في رواية ابي داؤد والترمذي ولعل الغرض انه جائز عند الضرورة قال العيني مراد البخاري الاشارة الى جواز الشعر المقبول في المسجد وذكره الحافظ بقوله يحتمل وحديث الباب سيأتي في كتاب بدء الخلق وفيه التصريح انه كان في المسجد وبه تحصل المطابقة

ص۶۵ **باب اصحاب الحراب في المسجد** الحراب بكسر الحاء المهملة جمع حربة بفتحها قاله القسطلاني كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان امثال هذه المباحات التي تجري فيها نية العبادة لا ضير في اتيان شيء منها في المساجد بعد ما لم تكن عادة للعامة ولا مضرا بالمسلمين او متضمنا لمفسدة اخرى اه وفي هامشه عن تقرير المكي هذا كان بقصد الجهاد ولم يكن في المسجد غيرهم واما الامر بامساك النصال فذلك حين اجتماع الناس والمصلين مخافة الاذية اليهم وللاشارة الى هذا فصل البابين اه ويظهر من كلام الحافظ غرض الترجمة انهم لا يؤمرون باخذ النصول كما تقدم لانهم حينئذ في شغل والجرح في المرور اقرب من ههنا لانه قد يقع الجرح في المرور بغتة اه

ص۶۵ **باب ذكر البيع والشراء** في تراجم شيخ المشائخ غرضه اثبات جواز التكلم بالايجاب والقبول للبيع في المسجد بلا احضار المبيع فيه لكونه مثل التكلم كسائر الكلمات المباحة في المسجد لكن في دلالة الحديث المخرج في الباب على ذلك نوع خفاء لانه صلى الله تعالى عليه وسلم ذكر البيع والشراء في المسجد لافادة حكم شرعي فهي افادة علمية ليست مما نحن فيه لكن خص المؤلف نظرا الى مجرد ذكر البيع والشراء جار منه صلى الله عليه وسلم والايجاب القبول بلا احضار المبيع ليس الا ذكر البيع والشراء فيجوز وان كان هذا من وجه وهذا من وجه آخر ومثل هذه الاستدلات كثير في البخاري اه قلت وهذا هو الاستدلال بالعموم وهو الاصل الخمسون من اصول التراجم قال الحافظ مطابقة الحديث للترجمة بقوله ما بال اقوام يشترطون فان فيه اشارة الى القصة المذكورة وقد اشتملت على بيع وشراء وعتق وولاء ووهم بعض من تكلم على هذا الكتاب فقال ليس فيه ان البيع والشراء وقعا في المسجد ظنا منه ان الترجمة معقودة لبيان جواز ذلك وليس كما ظن للفرق بين جريان ذكر الشيء والاخبار عن حكمه فان ذلك حق وخير وبين مباشرة العقد فان ذلك يفضي الى اللغط المنهي عنه اه فقد ورد النهي عن مباشرة العقد في كثير من الروايات ففي رواية عند ابي داؤد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الشراء والبيع في المسجد الحديث قال السندي قوله باب ذكر البيع اي ذكر مسائله نبه على ان ما ورد النهي عنه هو فعل البيع والشراء في المسجد واما ذكرهما وذكر ما يتعلق بهما من العلم فليس منهي عنه اه قوله ذكرته ذلك قال السندي المشهور على الالسنة بالتشديد كانه بناء على ما زعموا من كونه متعديا الى مفعولين والمخفف لا يتعدى اليهما فجعلوه مشددا لكن مقتضى المشدد وانه صلى الله عليه وسلم كان عالما بالامر قبل الا انه نسيه او غفل عنه فذكرته عائشة الامر وهذا المعنى لا يهنا فالوجه ان يقرأ مخففا والحمل على الحذف والايصال اي ذكرت له ذلك او على ان ذلك بدل من الضمير والجار والمجرور محذوف اي له وهذا هو الموافق للروايات اه وهو الاوجه عندي وبسطوا في الكلام عليه لاسيما القسطلاني اذ جمع كلام الحافظ والعيني وغيرهما.

ص۶۵ **باب التقاضي والملازمة في المسجد** قال العيني وجه مطابقة الحديث بالترجمة في التقاضي ظاهرة واما في الملازمة فبوجهين احدهما ان كعبا لما طالب بدينه في المسجد لازم ابن ابي حدرد الى ان خرج النبي صلى الله عليه وسلم وفصل بينهما وثانيهما ان هذا الحديث يأتي في باب الصلح وفي باب الملازمة وفيه تصريح الملازمة اه مختصرا قلت قد ورد كما في الكنز جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشرائكم وبيعكم وخصوماتكم ورفع اصواتكم الحديث فلعل الامام البخاري اشار بالترجمة الى جواز شيء من ذلك اذا لم يتفاحش والله تعالى اعلم وسيأتي في كتاب الخصومات باب في الملازمة وباب التقاضي ولا يشكل التكرار فان المؤلف ذكرهما ههنا من حيث احكام المساجد وفيما يأتي لكونهما من باب الخصومة

ص۶۵ **باب كنس المسجد** الخ اشار الامام البخاري بذلك كله الى ما ورد في بعض طرق الحديث صريحا عند البيهقي وابن خزيمة فثبت كل اجزاء الترجمة كما ذكره الحافظ والعيني ولعل الغرض ان ما في ابي داؤد مرفوعا ان الحصاة لتناشد الذي يخرجها من المسجد مقيد بعدم الضرورة ولا يدخل فيه الكناسة وكتب الشيخ في اللامع تحت لفظ الحديث فاتى قبره فصلى الخ فيه فضيلة هذا الفعل الذي اوجب له هذا الاعتناء من النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا التنبيه عقد الباب اه يعني غرض الترجمة التنبيه على فضل كنس المسجد حتى لا يعد فعلا حقيرا لحقارة هذا الفعل في اعين الناس وبه جزم ابن بطال والبسط في هامش اللامع

ص۶۵ **باب تحريم تجارة الخمر في المسجد** كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان تسمية مثل هذه الاشياء المستقذرة المحرمة كالخمر والخنزير في المسجد لا بأس بها اذا كان مبنيا على غرض صحيح من بيان المسئلة وغيره اه وهذا ظاهر وبه جزم عامة الشراح وقوله ثم حرم تجارة الخمر وفي تراجم شيخ المشائخ لما كان حرمة الربا لكونه عقدا متضمنا لمفسدة وحد النبي صلى الله عليه وسلم تجارة الخمر مشاركة للربا فيه عقب ذلك قراءة الآيات المذكورة. تحريم تجارة الخمر اه مختصرا قال عياض كان تحريم الخمر قبل نزول آية الربا بمدة طويلة فيحتمل انه صلى الله عليه وسلم اخبر بتحريمها مرة بعد اخرى تاكيدا ولعله حضر المجلس من لم يكن بلغه تحريم تجارة الخمر فيها قبل ذلك كذا في هامش اللامع عن الكرماني قال الحافظ ويحتمل ان يكون تحريم التجارة فيها تأخر عن وقت تحريم عينها اه قلت وظاهر لفظ الترجمة يشير اليه

ص۶۵ **باب الخدم للمسجد** كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان للمتولي وغيره ان يجعل للمسجد خادما يقوم عليه سواء كان بشرائه من مال المسجد اذا افتقر اليه او من مال نفسه او بالاستيجار وان يخدم المسجد احتسابا على الله تبارك وتعالى فان كل ذلك جائز لا ضير فيه اه وفي هامشه اجاد الشيخ في استنباط المسئلة الجديرة بشان تراجم البخاري وهذا اجود مما ذهبت اليه الشراح في غرض الترجمة قال الحافظ كان غرض البخاري بايراد اثر ابن عباس رض اشارة الى ان تعظيم المسجد بالخدمة كان مشروعا عند الامم السابقة حتى ان بعضهم وقع منه نذر ولده لخدمته ومناسبة الحديث بالباب من جهة صحة تبرع تلك المرأة باقامة نفسها لخدمة المسجد لتقرير النبي صلى الله عليه وسلم اه وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله محررا اي خادما ثم الولد لا يجب عليه الخدمة بما قال ابوه بل هو مختار فيه في شريعتنا وكان وجوبها عليه في شريعة من قبلنا وجعل الرجل نفسه او ابنه او عبده او اجيره خادم المسجد جائز مستحسن لكن الاجير لا يثاب بخدمة المسجد بل ينتقل ثوابه الى المستاجر والعبادة اذا كانت فرض عين او فرض كفاية كالامامة او تعليم القرآن لا يجوز اخذ الاجرة به بل يحرم لكن المتاخرين افتوا الآن على جوازه واذا كانت مستحبة يجوز اخذ الاجرة بها لكنه ينتقل ثوابه الى المستاجر اه

ص۶۶ **باب الاسير او الغريم** الخ في تراجم شيخ المشائخ دلالة حديث الباب على جواز ذلك ظاهر والحديث الذي في الباب الثاني لهذا الباب ظهر في ذلك ولهذا ينبغي ان يقال انه باب في باب وبهذا ينحل ما يشكل في عقد المؤلف ذلك الباب بباب الاغتسال اذا اسلم انه يناسب ايراده في كتاب الغسل لا ههنا فتامل اه وقال العيني الاسير ظاهر واما الغريم فبالقياس لانه كالاسير في يد صاحب الدين اه

ص۶۶ **باب الاغتسال اذا اسلم** الخ كتب الشيخ في اللامع هذا من الابواب التي زادها تنبيها على ان الحديث الآتي من الباب المتقدم يتضمن مسئلة اخرى وراء ما ذكر في الترجمة السابقة الا انه نبه ايضا على الترجمة المتقدمة باعادتها ونبه بكلمة ايضا على ان الحكم وان كان يثبت بالحديث السابق ايضا قياسا على الغريم الا انا نذكرها يمكن الاستدلال صراحة على ربط الاسير في المسجد وانما كان الاغتسال للاسلام من ابواب المسجد حيث اورده في ابوابه بناء على ان دخوله الآن فيه انما كان لقبول الاسلام فاستحب الغسل لدخول المسجد للاسلام اه فهذا الباب من الاصل السادس من اصول التراجم كما تقدم في كلام شيخ المشائخ وهذا على النسخ التي بايدينا قال الحافظ كذا في اكثر الروايات وسقط للاصيلي وكريمة قوله وربط الاسير الى آخره وعند بعضهم باب بلا ترجمة وكانه فصل من الباب الذي قبله ويحتمل ان يكون بيض للترجمة فسد بعضهم البياض الى آخرها قال والاوجه عندي نسخة باب الاغتسال اذا اسلم لانها مسئلة مهمة مختلفة بين الائمة فكانت جديرة ان ينبه عليها الامام البخاري ولا يورد ان حقها كان كتاب الطهارة لا تعلق له بابواب المساجد اما لما ذكره الشيخ من وجه المناسبة اولان الامام البخاري لم يذكرها اصالة حتى يحتاج الى المناسبة بل ذكرها بابا في باب للتنبيه على فائدة جليلة تبعا لكون المسئلة خلافية شهيرة وحاصل مذاهب الائمة ان الغسل يجب على الكافر اذا اسلم مطلقا عند الامام احمد خلافا للائمة الثلاثة اذ لا يجب عليه الغسل بعد اسلامه حين ما وجد منه في زمن كفره ما يوجب الغسل فان وجد شيء منه ثم اغتسل حال كفره يكفي عند الحنفية لان النية ليست بشرط عندهم ولا يكفي عند الشافعي مطلقا واما عند مالك فيكفي الغسل اذا اغتسل بعد الاجماع بقلبه وان لم يسلم بلسانه فاذا وضح ذلك فالظاهر عندي ان الامام البخاري اشار بالترجمة الى هذا الاختلاف ولقوة الخلاف لم يحكم في الترجمة بشيء كما هو معروف من دأبه وهو الاصل الخامس والثلاثون من اصول التراجم اه من هامش اللامع

ص۶۶ **باب الخيمة في المسجد للمرضى وغيرهم** قال الحافظ اي جوازه قوله فاذا سعد يغذو كتب الشيخ في اللامع لم يكن دمه سائلا حين ضربت له خيمة والا لما خيموا له في المسجد لتلويثه بل كان دمه منقطعا فسال مرة ولا يبعد ان يكون المسجد المذكور ههنا الموضع المعد للصلوة عند حفر الخندق لا المسجد النبوي ولا المسجد الاصطلاحي اه

ص۶۶ **باب ادخال البعير في المسجد** في تراجم شيخ المشائخ اي هو جائز اذا وجد سبب داع اليه وركوبه صلى الله عليه وسلم في الطواف كان في عمرة القضاء وسبب ذلك خوفه عليه السلام من المشركين ان يكيدوا كيدا ولم يتمكنوا منه بسبب ركوبه عليه الصلوة والسلام اه وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انهم ينهون عنه لما فيه من احتمال تلويث المسجد فاذا احتيج الى ادخال شيء من الدواب فيه او حصل الامن من بوله وروثه لكونه مدربا فلا باس اه واشار الشيخ بذلك الى ان لفظ العلة في الترجمة معناه الحاجة قال الحافظ قوله للعلة اي للحاجة ووهم منه بعضهم ان المراد بالعلة الضعف فقال هو ظاهر في حديث ام سلمة دون ابن عباس ويحتمل ان يكون المصنف اشار بالتعليق المذكور الى ما اخرجه ابوداؤد من حديثه ان النبي صلى الله عليه وسلم قدم مكة وهو يشتكي الحديث اه قال العيني بعد ذكر ما ذكره الحافظ ومع هذا كله تقييد العلة بالضعف لا وجه له لانا قلنا انها اعم فتتناول الضعف وان يكون طوافه على بعيره ليراه الناس كما جاء عن جابر انه انما طاف على بعيره ليراه الناس وليسألوه فان الناس غشوه اه من هامش اللامع

ص۶۶ **باب** (بغير ترجمة) في تراجم شيخ المشائخ هذا الباب وقع بلا ترجمة ومناسبة حديثه مع الابواب السابق باعتبار ان خروج الرجلين من الصحابة كان بعد تحدثهما عن النبي صلى الله عليه وسلم ليلا في المسجد فيستنبط منه جواز التكلم والتحدث في المسجد اه وكتب الشيخ في اللامع ربما يخفى مناسبة الباب والجواب ان اه وفي هامشه اراد الشيخ بيان غرض الباب لم يتفق له لعارض فترك البياض بعد قوله والجواب ان وافاد والدي المرحوم عند الدرس ان رأس عصا كل واحد منهما كان شبيها برأس البعير فلذلك الحقه الامام البخاري بباب ادخال البعير وهذا توجيه لطيف لكني لم يعد في شيء من الكتب انهما كانا شبيهين برأس البعير وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قد خلق بقدرة الله تعالى في رأس عصا احدهما نور مثل المصباح يمشيان بضوئه فلما افترقا خلق في رأس عصا الآخر ايضا مصباح فثبت منه

جاز اخراج المصباح من المسجد للظلمة كادخال البعير فيه وفي تقريره الآخر وجه المناسبة ان الطواف في المسجد عبادة فاعطى بيركة البعير لعذر المرض ليسهل له المرور في المسجد فكذلك الخروج من المسجد بعد انتظار الصلوة والتاخر عنده عليه الصلوة والسلام عبادة ومرور في المسجد فاعطى بركة النور لعذر الظلمة فكما اعطى في الاول بركة العبادة البعير اعطى في الثاني النور اه وبسط الكلام على وجوه المناسبة في هامش اللامع وفي آخره وعلم من هذا كله كما يظهر من اقوالهم انهم اختلفوا في وجه المناسبة على احد عشرة قولا الاول توجيه الوالد قدس سره والثاني والثالث ما تقدم آنفا عن تقرير المكي والرابع ان لا مناسبة بالباب السابق بل بابواب المساجد مطلقا وكانه اشار الى قوله عز اسمه ومن لم يجعل الله له نورا الآية الخامس الاشارة الى ان من سبح الله تعالى في المسجد جعل الله له نورا من بين يديه السادس اشار الى حديث ابي داؤد وغيره بشر المشائين في الظلم الى المساجد بالنور التام يوم القيمة وهو مختار الحافظ السابع اشارة الى قوله عز اسمه يسعى نورهم بين ايديهم الآية الثامن بيان لفضيلة الانتظار لصلوة العشاء التاسع بياض في الاصل كان البخاري اراد وضع ترجمة فلم يتفق له العاشر بيان الفضيلة لمجرد القعود في المسجد الحادي عشر جواز التحدث في المسجد اه ورقم على هذا الباب شيخ الهند (رح) نقطة واحدة وهو اشارة الى ان المصنف ترك الترجمة لقصد التمرين لتشحيذ الاذهان

ص ٦٦ **باب الخوخة والممر في المسجد** كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك جواز المرور فيه عند عدم مانع من الجنابة وغيرها وجه الاستدلال كانت عليه اصحاب الخوخات من المرور فيه ولم يكن الامر بسد الخوخات نسخا لجواز المرور والا لما خصص عنه ابوبكر لكونه احدا من افراد الامة بل يعلم بذلك مزيد اختصاص له بالامامة الصغرى فيكون اشارة الى الامامة الكبرى مع ما يظهر له في ذلك من زيادة شرف ومنقبة اه والظاهر عندي ان الممر اسم ظرف عطف تفسير للخوخة فانها قد تكون صغيرة جدا تكفي للوضوء وقد تكون كبيرة يمر الناس منها وعلى هذا فكان الامام البخاري اشار عندي بلفظ الممر الى ان المراد بالخوخة المعنى الثاني اي الباب الصغير وعلى هذا فلا يشكل على الامام تكرار الترجمة فانه تقدم قريبا باب المرور في المسجد فلو جعل الممر مصدرا ميميا كما عليه عامة الشراح وعليه بني الشيخ تقريره يلزم تكرار الترجمة فالظاهر عندي ههنا جواز فتح الباب في المسجد عند الحاجة اليه كما يدل عليه الاستثناء لابي بكر دفعا لما يتوهم من نسخه قوله حدثنا محمد بن سنان الحديث من منتقدات الدارقطني والانتقاد عليه انما هو بحذف الواو عن قوله عن بسر وينظر من كلام الحافظ ان البخاري صرح بتغليط حذف الواو ولهذا اورد الحافظ على الدارقطني انتقاده على البخاري لكن التصحيح ههنا حذف الواو وان كان صحيحا في نفس الامر اذ مراد ان محمد بن سنان رواه بحذف الواو وليست الواو في نسخ الشروح والمصرية

ص ٦٧ **باب الابواب والغلق للكعبة الخ** كتب الشيخ في اللامع افاد بذلك دفع ما عسى ان يتوهم من كراهة غلق باب المسجد لكونه عائدا على موضوعه بالنقض اذ المسجد حق مشترك فيه فلا يستبد به احد منهم فيغلقه ويسده على غيره فرد هذا التوهم بان ذلك جائز اذا كان متضمنا لفائدة من صون متاع المسجد وحفظ ما فيه من الاثاث ودلالة الرواية والاثر على هذا المعنى ظاهرة وكان مسجد ابن عباس هذا في الطائف بناه حين انتقل اليها اه وفي هامشه قوله الغلق بالمعجمة واللام المفتوحتين المغلاق وهو ما يغلق به الباب وفسره شيخ الاسلام بالقفل وفي فيض الباري الغلق ترجمة رد ك يعني قفل يا بلائي يا چٹخنی اه قال العيني اي هذا باب في بيان اتخاذ الابواب للكعبة ولغيرها من المساجد لاجل صونها عما لا يصلح فيها ولاجل حفظ ما فيها من الايدي العادية ولهذا قال ابن بطال اتخاذ الابواب للمساجد واجب وعلل الوجوب بما ذكرنا اه قلت ولا يبعد عندي ان الامام البخاري اشار بالترجمة الى ان ذلك لا يدخل في قوله عز اسمه ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها الآية الى آخر ما بسط في هامش اللامع

ص ٦٧ **باب دخول المشرك في المسجد** قال العيني اي هذا باب في بيان جوازه وفيه خلاف فعندنا يجوز مطلقا وعند المالكية المنع مطلقا وعند الشافعية التفصيل بين المسجد الحرام وغيره اه قلت وفيه خلاف الامام محمد كما بسطه الشامي وعن احمد فيه روايتان لا يجوز مطلقا ويجوز باذن الامام واما الحرم فلا يجوز له الدخول بحال كما في المغني

ص ٦٧ **باب رفع الصوت في المسجد** قال السندي يحتمل انه بذكره الحديثين اشار الى تفصيل بانه ان كان بلا ضرورة فلا يجوز وان كان بضرورة يجوز او الى انه ممنوع بضرورة او بلا ضرورة فلذلك بادر صلى الله عليه وسلم الى قطع الاختصام بينهما الموجب لرفع الصوت في المسجد قطعا لرفع الصوت فيه وصارت هذه المبادرة بمنزلة الانكار على رفع الصوت والله تعالى اعلم وفي تراجم شيخ المشائخ اي هو مكروه ولا ينبغي ان يقع من المتقي وفي الدر المختار كراهة رفع الصوت بذكر الا للمتفقهة اه وفي البذل في باب كراهية انشاد الضالة الخ حتى كره مالك البحث العلمي وجوزه ابوحنيفة وغيره ويستثنى من ذلك عقد النكاح فيه اه وفي تراجم شيخ المشائخ والحديث الاول من الباب بحسب الظاهر حديث موقوف ومثل هذا عند المؤلف له حكم المرفوع ولما ذكر فيه لفظ مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد خالف مسلم في امثال هذا الحديث قريبا من ثلاثمائة حديث ولم يحكم برفع تلك الاحاديث اه وقال الحافظ قوله لاوجعتكما زاد الاسماعيلي جلدا ومن هذه الجهة يتبين كون هذا الحديث له حكم الرفع لان عمر لا يتوعدهما بالجلد الا على مخالفة امر توقيفي اه

ص ٦٧ **باب الحلق والجلوس في المسجد**. كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان ما ورد من النهي عن التحلق فانما هو حيث يخل بامر الصلوة ويشغلهم عنها فاما ان كان الاجتماع لغيرها من استماع خطبة او وعظ فلا ضير فيه كما تثبته الروايات واثبات الروايات اياه مبني على ان جلوسهم للوعظ انما كان حلقا لا صفوفا وذلك لما فيه من التوجه التام والاقبال البالغ الى الواعظ فيكون ابلغ في العظة مع ان فيه تقربا اليه وفي الاصطفاف يتسنى تقرب لبعض دون بعض وقد وقع التصريح ايضا في الرواية الثالثة فكان كالقرينة في جلوسهم لاستماع الخطبة في الروايتين المتقدمتين اه قلت وقد ورد النهي عن التحلق في عدة روايات منها ما رواه مسلم عن جابر ابن سمرة قال دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد وهم حلق فقال ما لي اراكم عزين الحديث فلا معارضة لانه انما كره تحلقهم على ما لا فائدة فيه ولا منفعة بخلاف تحلقهم حوله كما افاده الشيخ الى آخر ما في هامش اللامع.

ص ٦٧ **باب الاستلقاء في المسجد الخ** في تراجم شيخ المشائخ ثبت في الباب جواز الامرين الاستلقاء ووضع الرجل على الرجل الذي نهي عنه في حديث آخر فاما ان يقال ان هذا ناسخ للنهي او يقال ان النهي محمول على ما اذا كان الازار ضيقا يخاف فيه انكشاف العورة اه وكتب الشيخ في اللامع قصد بذلك ان ما ورد من النهي عن الاستلقاء في المسجد فانما هو معلول بكشف الستر فاذا امن منه فلا ضير فيه اه قلت والاوجه عندي ان الامام البخاري اشار بقوله ومد الرجل في الترجمة كما في نسخة الى ما اختاره الشيخ في البذل ان وضع الرجل على الرجل وهو مستلق على نوعين اما ان يكون الرجلان ممدودتين ومبسوطتين على الارض فيضع احداهما على الاخرى ففي هذه الصورة مامون عن التكشف واما ان يكون احدى الرجلين مقبوضة ويضع الرجل الاخرى على ركبة الرجل المقبوضة فعلى هذا اذا كان لابسا الازار يحتمل ان تنكشف عورته فالنهي محمول على هذه الهيئة واما اذا كان عليه سراويل فلا يحتمل كشف العورة فيجوز اه فالحاصل ان الشراح ذهبوا في ذلك الى اقوال خمسة الاول انه منسوخ والثاني ان النهي اذا خشي كشف العورة والجواز عند الامن منه وهو مختار الحافظ والثالث ان النهي عند مجتمع الناس والجواز في الخلوة الرابع النهي عند ضيق الازار والاباحة عند سعتها وهو مختار شيخ المشائخ والخامس مختار شيخنا في البذل كما تقدم وهو مختار الامام البخاري عند هذا الفقير اه من هامش اللامع مختصرا

ص ٦٨ **باب المسجد يكون في الطريق الخ** كتب الشيخ في اللامع اراد بذلك اثبات ان المسجد حق العامة كالطريق فلكل منهم ان يجعل بعضه مسجدا اذا لم يضر العامة الا انه يمكن لكل واحد منهم ايضا ان يمنعه عن ذلك وان لم يكن له ضرر فيه والحاصل ان الطريق بعد ما لم يكن ضيقا فلكل من العامة احداث شئ فيه ما لم يضر بالعامة سواء كان ما يحدثه لنفسه خاصة او للناس عامة وايضا فكما ان لكل منهم حق الاحداث فكذلك لكل منهم منعه عنه لاشتراك الكل فيه اه قال الحافظ وبناء المسجد في ملك المرء جائز بالاجماع وفي غير ملكه ممتنع بالاجماع وفي المباحات حيث لا يضر باحد جائز خلافا لبعضهم كربيعة ونقله عبد الرزاق عن علي وابن عمر فاراد البخاري الرد عليه اه من هامش اللامع

ص ٦٩ **باب الصلوة في مسجد السوق** كتب الشيخ في اللامع اي المواضع المهيأت للصلوة التي ليس لها حكم المساجد وهي ما جعله الواقف لله تعالى خاصة وثبت له حكم المسجد بشرائطه المعروفة في الفقه والقرينة على ان المراد بالمسجد ههنا الاصطلاحي قوله على صلوته في سوقه اذ لو كان المراد فيه هو المسجد الاصطلاحي لما انتقص اجره من صلوة المسجد اه واليه يظهر ميل شيخ المشائخ في التراجم وفي هامش اللامع اختلف الشراح في غرض المصنف بالترجمة وحاصل ما افادوا في ذلك عدة اقوال الاول مختار الشيخ في اللامع من ان المراد بالمسجد في الترجمة غير الاصطلاحي وهو الذي اختاره الكرماني والثاني الرد على الحنفية حيث قالوا بامتناع المساجد في الدار المحجوبة عن الناس وتعقب عليه الحافظ بان الذي في كتب الحنفية الكراهة لا التحريم والثالث مختار ابن بطال ان المراد بالمسجد في الترجمة المسجد الاصطلاحي وروي ان الاسواق شر البقاع فخشي البخاري ان يتوهم انه لا تجوز الصلوة في الاسواق فاستدل بحديث الباب انه اذا جازت الصلوة في الاسواق فرادى كان اولى ان يتخذ فيه مسجد للجماعة - الرابع مختار الحافظ من ان حديث الاسواق شر البقاع الذي اخرجه البزار في مسنده لا يصح اسناده ولو صح لم يمنع وضع المسجد في السوق لان بقعة المسجد تكون بقعة خير اه ملخصا قوله وصلى ابن عون في مسجد قال القسطلاني لا ذكر فيه للسوق والله اعلم بوجه المناسبة وكذا انكرها العيني وقال الحافظ اشارة الى ان لا يتوهم احد ان احتجار السوق يمنع المسجد فيه فاثبت الجواز محتجا وعلى ما في اللامع من غرض الترجمة فالتطابق ظاهر وفي تراجم شيخ المشائخ ان المناسبة باعتبار انه يدل على ان ابن عون صلى في مسجد وراء المسجد وما اورد عليه انه صلى ابن عون في مبيته ليس بشئ لان صلوته كان من حيث كونه مسجدا ولهذا القدر من المناسبة اورد المؤلف تعليقات الابواب بل بادنى من ذلك اه

ص ٦٩ **باب تشبيك الاصابع الخ** كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان النهي عنه ليس بتحريم بل ادب معلل بما فيه من الاعراض والاشتغال عن التوجه الى الصلوة التي خرج من بيته لاجلها مع انه في صلوة منذ خرج منه فلا يشبك واما في غير هذا فلا ضير اه قال الكرماني لعل مراد البخاري جواز التشبيك مطلقا لانه اذا جاز فعله في المسجد ففي غيره اولى اه وبه جزم الحافظ واليه ميل شيخ المشائخ في التراجم وقال قال ابن بطال وجه ادخال هذه الترجمة معارضة ما ورد في النهي عن التشبيك في المسجد وقد ورد فيه مراسيل مسندة من طرق غير ثابتة وقال ابن المنير التحقيق انه ليس بين هذه الاحاديث تعارض اذ المنهي عنه فعله على وجه العبث والذي في الحديث انما هو لمقصود التمثيل وجمع الاسماعيلي بان النهي مقيد بما اذا كان في الصلوة او قاصدا لها واحاديث الباب الدالة على الجواز خالية عن ذلك وقال العيني اختلف العلماء في تشبيك الاصابع في المسجد في الصلوة وكره ابراهيم ذلك في الصلوة وهو قول مالك ورخص في ذلك ابن عمر وابنه سالم فكانا يشبكان في الصلوة وفي الدر المختار في مكروهات الصلوة فرقعة الاصابع وتشبيكها ولو منتظرا لصلوة ولا يكره خارجها لحاجة قال ابن عابدين ينبغي ان تكون الكراهة تحريمية وفي حاشيتي على البذل عن ابن رسلان ان ذلك على مراتب الاول في الصلوة وهو اشد كراهة لانه ينافي الصلوة والثاني لمنتظر الصلوة وهو اخف من الاولى لكن يكره لحديث الباب (يعني حديث كعب بن عجرة مرفوعا عند ابي داؤد اذا صلى احدكم فلا يشبكن بين اصابعه الحديث)

الثالث فی المسجد بعد الصلوۃ وہو مباح لحدیث ذی الیدین والرابع فی غیر المسجد وہو اولی بالاباحۃ وما ورد من مطلق المنع عنہ فی المساجد محمول علی ما قبل الصلوۃ اھ من ہامش اللامع وفی المغنی یکرہ التشبیک فی الصلوۃ

ص۶۹ باب المساجد التی علی طرق المدینۃ کتب الشیخ فی اللامع قصد بذلک ان یبین مواضع نزول النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ذہابہ الی مکۃ وایابہ عنہا لیتبرک بالصلوۃ والدعاء فیہا ومناسبتہ بابواب المساجد ظاہرۃ اھ والشراح سکتوا عن غرض الترجمۃ والاوجہ عندی انہ اثبت جواز الاستبراک بمشاہد الانبیاء والصالحین استدلالاً بفعل ابن عمر وتحریہ ودفعا لما یتوہم من قول عمر رض کما حکی العینی انہ رضی اللہ تعالی عنہ کان فی سفر فصلی الغداۃ ثم اتی علی مکان فجعل الناس یاتونہ ویقولون صلی فیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال عمر انما ہلک اہل الکتاب لانہم تتبعوا آثار انبیاءہم واتخذوہا کنائس وبیعا فمن عرضت لہ الصلوۃ فلیصل والا فلیمض اھ ووجہ الجمع بین قول عمر وفعل ابنہ بان عمر رضی اللہ تعالی عنہ خشی ان یلتزموہ ویجعلوہ واجباً وکلا الامرین مامون من ابنہ ودلیل جواز الاستبراک حدیث عتبان وسوالہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یصلی فی بیتہ لیتخذہ مصلی واجابۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لذلک فہو حجۃ للتبرک بآثار الصالحین وغیر ذلک من الاثار والروایات بسطت فی ہامش اللامع قولہ والمواضع الخ قال القسطلانی ای ولم تجعل مساجد اھ وذکرہ العینی نسخۃ ولیس فی نسخۃ وبسط الشیخ الکلام علی ہذہ المواضع فی اللامع فارجع الیہ لو شئت

ص۷۱ باب سترۃ الامام الخ فی تراجم شیخ المشائخ لما فرغ من احکام المسجد شرع فی احکام السترۃ وغرض المؤلف من عقد ہذا الباب ان سترۃ الامام کاف للقوم فمع سترۃ الامام لو مر المار بین یدی القوم لا یأثم بذلک ولاشارۃ الی ما قال الشافعی فی معنی قول ابن عباس یصلی بالناس بمنی الی غیر جدار ای الی غیر سترۃ لیس علی ما ینبغی بل معناہ الی غیر جدار یکون ہو سترۃ وان کانت العنزۃ سترۃ لہ لانہ ثبت من تتبع احوالہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوتہ فی الصحراء انہ ما صلی الا والعنزۃ تکون بین یدیہ ولذلک استشکل استدلال ابن عباس بذلک لان عدم انکار احد یجوز لکون صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی سترۃ وسترۃ القوم سترۃ الامام بل الظاہر ہو ہذا فافہم ویمکن توجیہ قول الشافعی الی غیر سترۃ ای الی غیر سترۃ جدار دون مطلق السترۃ فلا مخالفۃ بین قولہ وقول الآخرین اھ ومسئلۃ الباب خلافیۃ ففی ہامش علی البذل اجمعوا علی ان الماموم لا یحتاج الی سترۃ بعد سترۃ الامام واختلفوا فی ان الامام سترۃ لمن خلفہ او سترتہ سترۃ لمن خلفہ قولان للمالکیۃ کما قال الدردیر ومختار الحنفیۃ الثانی کما فی البحر الرائق ونص علیہ احمد وبہ قال الشافعی کما فی المغنی وثمرۃ الخلاف تظہر فی المرور امام الصف الاول فعلی الاول یحرم لانہ مرور بینہ وبین سترتہ وعلی الثانی یجوز لان الامام حائل بینہ وبین سترتہ کذا قال الدردیر اھ وفی الفتاوی الرشیدیۃ یستثنی منہ الصلوۃ فی المقابر فان فیہا لا بد من السترۃ لکل واحد من الامام والماموم اھ مرباقولہ یصلی الی غیر جدار لہ الی غیر سترۃ او الی سترۃ غیر جدار قولان کما سبق فی کلام شیخ المشائخ وبوب البیہقی علیہ الصلوۃ الی غیر السترۃ خلافا لما اثبتہ المؤلف قال الحافظ ووقع عند مسلم بعرفۃ قال النووی یحمل ذلک علی انہما قضیتان وتعقب بان الاصل عدم التعدد ولا سیما مع اتحاد المخرج فالحق انہ شاذ اھ ولا یخفی علیک ان الترجمۃ لفظ حدیث للطبرانی کما تقدم فی الاصول

ص۷۲ باب قدر کم ینبغی الخ وفی تراجم شیخ المشائخ غرضہ من اثبات ذلک ان لا یتجاوز المصلی عن ہذا القدر لئلا یفضی الی تضییق الطریق علی الناس والموضع الذی یکون من القدم الی موضع الجبہۃ وثبت انہ کان بین موضع قیامہ صلی اللہ علیہ وسلم وبین الجدار ثلاثۃ اذرع فاذا کان کذلک فتقریبا یبقی بین مصلاہ آہ موضع سجودہ وبین الجدار ممر الشاۃ اھ وکتب الشیخ فی اللامع الظاہر ان المصلی علی زنۃ الفاعل والمراد بالمسافۃ الواقعۃ بینہما ہی المسافۃ بین موضع سجودہ والجدار ولا مانع عن حملہ علی المفعول درایۃ ولعل الروایۃ لا تساعد علیہ والمراد بالمصلی جملۃ ما یکون من مقام المصلی الی موضع سجودہ فالمقصود علی الوجہین جمیعا بیان ما بین الجدار وموضع الجبہۃ من الارض والمراد بقولہ ممر الشاۃ ای یمکن لہا المرور علی عسرۃ ودقۃ وفی الروایۃ الآتیۃ لا تکاد تمر بسہولۃ وسعۃ او المراد انہ کان بحیث یمکن فیہ مرور الہزیلۃ والصغیرۃ ولا یمکن مر الکبیرۃ والسمینۃ فالنفی راجع الی غیر ما رجع الیہ الاثبات وان بنی الامر علی انہ تخمین من الکل حسب ظنہ او انہ تقریب فقط فالامر اسہل من ان یجاب اھ قال الحافظ لفظ المصلی بکسر اللام ویحتمل الفتح وتعقب علیہ العینی بقولہ ہذا احتمال اخذہ من کلام الکرمانی ثم رد علیہ واقتصر القسطلانی علی کسر اللام وہذا کلہ فی الترجمۃ واما فی الحدیث فبالفتح لا غیر والاوجہ عندی ان الامام البخاری اشار فی الترجمۃ حیث بوب المصلی بکسر اللام الی اختلاف بین العلماء فی ان ہذا المقدار بین السترۃ وبین موضع السجود او بینہا وبین موضع القیام وبالاول قالت الجمہور وبالثانی قال بعض المالکیۃ ولذا قال ینبغی ان یکون الشبر بینہ وبین السترۃ وہو قائم فاذا رکع تاخر بثلاثۃ اذرع قال والیتاخر وان کان عمداً لکنہ لمصلحۃ الجمع بین الحدیثین لکن قال السندی ہذا بعید والوجہ ان یحمل المصلی علی موضع السجود وما فی بعض الروایات من لفظ موضع القیام تصرف من الرواۃ اھ قلت ومسئلۃ حریم المصلی مختلفۃ ففی الاوجز اختلفوا فی قدر کم ینبغی ان یکون بین المصلی والسترۃ ومحصولہ ان مالکا لم یحد فی ذلک حدا الا ان ذلک بقدر ما یرکع فیہ ویسجد ویتمکن من دفع من یمر بین یدیہ وقدرہ فی فروع الائمۃ الثلثۃ بقدر ثلاثۃ اذرع اھ من ہامش اللامع

ص۷۲ باب الصلوۃ الی الحربۃ کتب الشیخ فی اللامع لما کان النہی عن السجدۃ الی ما یلزم فیہ تشبہ بعبدۃ الاصنام یقتضی ان لا تجوز الصلوۃ الی الحربۃ والعنزۃ وغیرہا من السلاح لتعظیم بعض الفرق ایاہا رد ذلک بان المؤثر فی النہی عنہ ما اتفقت علیہ طائفۃ ممن یعتد بہا واشتہر امر عظمتہ ولا یبالی بفعل من لا یبالی بہ من الجہلۃ واورد لذلک عدۃ ابواب دفعا للفرق بین افرادہا وکبیرہا وصغیرہا فعلی ہذا لو صلی الی البقرۃ لا تکون کراہتہ مثل کراہۃ المصلی الی النار لاشتہار عبادتہا فوق اشتہار عبادۃ البقر وتعظیم النار فی قلوب اہلہا فوق عظمۃ البقر اھ

وفی ہامشہ ہذا اقصی ما یوجہ بہ ترجمۃ المصنف بحیث یناسب شانہ والا فالشراح قاطبۃ سکتوا عن غرضہ ثم بسط فی شرح کلام الشیخ وتائیدہ وفیہ ولا یبعد عندی ان الامام البخاری اشار بذلک الی مقدار السترۃ طولا وترجم بالحربۃ والعنزۃ اشارۃ الی انہ لا تحدید فی ذلک قصراً وطولاً فلو ترجم باحدہما لاوہم تحدیدہ بذلک المقدار الی آخر ما بسط ثم لا یخفی علیک ان ہذہ الترجمۃ سیاتی فی کتاب العید بلفظ باب الصلوۃ الی الحربۃ یوم العید ولا یشکل التکرار کما سیاتی ہناک فان الغرض مختلف

ص۷۲ باب الصلوۃ الی العنزۃ تقدم ما یتعلق بہذا الباب من الغرض فی الباب السابق وقال الحافظ واعترض علیہ بان فیہا تکرارا فان العنزۃ ہی الحربۃ لکن قد قیل انما یقال لہا عنزۃ اذا کانت قصیرۃ ففی ذلک جہۃ مغایرۃ اھ قال القسطلانی العنزۃ بفتح العین المہملۃ والنون والزای وہی اقصر من الحربۃ او الحربۃ الرمح العریض النصل والعنزۃ مثل نصف الرمح اھ وفی ہامش الہندیۃ عن الخیر الجاری مطابقۃ الحدیث الثانی للترجمۃ باعتبار ان الترجمۃ شارحۃ للحدیث والا فالصلوۃ غیر مذکورۃ اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ ومعنا عکازۃ او عصا او عنزۃ لم یذکر تمام الحدیث وہو انہ کان یرکزہا اذا صلی وبہ تثبت المطابقۃ اھ قلت وہہنا اشکال آخر وہو ان الراوی شک فی العنزۃ والجواب ان من عادۃ المصنف الاستدلال بکل المحتمل وہو السادس العشر من اصول التراجم

ص۷۳ باب السترۃ بمکۃ کتب الشیخ فی اللامع لعل المراد بہ ان السترۃ لما کانت غیر مامور بہا لمن صلی فی المطاف والمسجد الحرام کان لمتوہم ان یتوہم ان السترۃ غیر مامورۃ بہا فی الحرم مطلقا دفع ذلک لوہم لانہا مندوبۃ فی الحل والحرم وبمکۃ وغیرہا غیر ان سقوط تاکدہا فی المسجد الحرام مبنی علی ضرورۃ الحرج اھ وبسط الکلام علیہ فی ہامشہ وفیہ قال الحافظ قال ابن المنیر انما خص البخاری مکۃ بالذکر دفعا لتوہم ان السترۃ قبلۃ ولا ینبغی ان یکون لمکۃ قبلۃ الا الکعبۃ فلا یحتاج فیہا الی سترۃ قال الحافظ والذی اظن انہ اراد ان ینکت علی ما ترجم بہ عبد الرزاق فی مصنفہ باب لا یقطع الصلوۃ بمکۃ شئ واخرج فیہ حدیث کثیر بن کثیر عن ابیہ عن جدہ قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی المسجد الحرام لیس بینہ وبینہم سترۃ اخرجہ اصحاب السنن ورجالہ موثوقون الا انہ معلول فاراد البخاری التنبیہ علی ضعف ہذا الحدیث وان لا فرق بین مکۃ وغیرہا ہذا ہو المعروف عند الشافعیۃ وعن بعض الحنابلۃ جواز ذلک فی جمیع مکۃ اھ قلت ہو المرجح عندہم بل جمیع الحرم کذلک کما فی المغنی اھ مختصرا وترجم علیہ ابن تیمیۃ فی المنتقی باب دفع المار وما علیہ من الاثم والرخصۃ فی ذلک للطائفین بالبیت وذکرہ الشامی عن بعض الحنفیۃ کما بسط فی ہامش اللامع

ص۷۳ باب الصلوۃ الی الاسطوانۃ کتب الشیخ فی اللامع لما کان النہی عن الصلوۃ بین السواری یوہم ان ذلک لعلۃ فی نفس الاسطوانۃ اورد بالدفع ذلک باثبات جواز الصلوۃ الیہا انہ لیس لنفسہا دخل فی النہی بل النہی عنہ مبنی علی ان فیہ تقطاعاً بین الصفوف او اضرارا بالمارۃ حتی انہ یجوز الصلوۃ بینہا اذا لم یکن شئ من ہذین فاثبت الجواز بالباب الآتی اھ قال ابن بطال لما تقدم انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی الی الحربۃ کانت الصلوۃ الی الاسطوانۃ اولی لانہا اشد سترۃ وحکی الحافظ عن الرافعی انہ اشار بذلک الی ان الاولی للمنفرد ان یصلی الی الساریۃ اھ ولا یبعد عندی انہ اشار بالترجمۃ الی استحباب السترۃ فی المساجد والبیوت ایضا خلافا لما یتوہم من کلام عامۃ الفقہاء تخصیص ذلک بالصحراء کما بسط فی ہامش اللامع۔

ص۷۳ باب الصلوۃ بین السواری الخ تقدم بعض ما یتعلق بہذا الباب من کلام الشیخ فی الباب السابق ولا یبعد عندی فی غرض الترجمۃ ان اثر ابن عمر المتقدم لما کان یوہم عدم جواز الصلوۃ بین الاسطوانتین حتی ادناہ الی ساریۃ دفعہ بذلک وقیدہ بغیر جماعۃ اشارۃ الی الاختلاف فی ذلک اختلف العلماء فی ہذہ المسئلۃ وعلۃ النہی بعد اتفاقہم انہ جائز عند الضیق ففی ہامش علی البذل قال صاحب المنہل کراہیتہ مطلقا للمنفرد والجماعۃ عند المالکیۃ وعن احمد کراہیۃ للماموین لا لغیرہم وعن الکوفیین الاباحۃ مطلقاً وعن الشافعی کراہتہ للمنفرد دون الجماعۃ اھ واما وجوہ النہی فقال ابن العربی وذلک اما لانقطاع الصفوف او لانہ موضع صلوۃ الجن المؤمنین او لانہ موضع جمع النعال اھ او لانہ محل الشیاطین کما قال الدردیر او الاضرار بالمارۃ کما تقدم فی کلام الشیخ او عدم استواء سواری مسجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما فی الکوکب اھ من ہامش اللامع

ص۷۴ باب (بغیر ترجمۃ) فی تراجم شیخ المشائخ ہذا الباب لا ترجمۃ لہ فہو کفصل الباب الاول من انہ شرع لمقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لانہ یفہم منہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی بین العمودین وکان بینہ وبین الجدار الذی قبل وجہہ قریبا من ثلاثۃ اذرع اھ قلت ہو الاصل العشرون من اصول التراجم وقال الحافظ کذا للاکثر بلا ترجمۃ وفصلہ عما قبلہ لانہ لیس فیہ ذکر السواری بل بیان المسافۃ بینہ وبین الجدار اھ وہو مختار العینی وقال الکرمانی فصل ہذا الحدیث لانہ لا یدل صریحاً علی الصلوۃ بین الساریتین لکن المراد منہ ذلک لما علم من سائر الاحادیث او لان الموضع المذکور من کونہ مقابلا للباب قریباً من الجدار یستلزم کونہا بین الاسطوانتین اھ ولا یبعد عندی انہ فصل للتنبیہ علی مسئلۃ جواز الصلوۃ فی کل البیت بقولہ ولیس علی احدنا بأس الخ وایضا فیہ الاستبراک ورقم علی الباب فی تراجم شیخ الہند قدس سرہ رمز (ف) نقطۃ واحدۃ وہو اشارۃ الی ان المصنف ترک الترجمۃ لقصد التمرین وتشحیذ الاذہان۔

ص۷۴ باب الصلوۃ الی الراحلۃ الخ قال الحافظ المذکور فی الحدیث الراحلۃ والرحل فکانہ الحق البعیر بالراحلۃ بالمعنی الجامع بینہما ویحتمل ان یکون اشارۃ الی ما ورد فی بعض طرقہ عند ابی داؤد کان یصلی الی بعیرہ والحق الشجر بالرحل بطریق الاولویۃ ویحتمل ان یکون اشارۃ الی حدیث علی رواہ النسائی قال رأیتنا یوم بدر وما فینا انسان الا نائم الا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانہ کان یصلی الی شجرۃ یدعو حتی اصبح اھ قلت اشار الامام البخاری بذلک الی خلافیۃ شہیرۃ بسطت فی الاوجز وفیہ وعلم ما سبق ان الصلوۃ الی البعیر والدابۃ لا یستحب عند

الشافعية والمالكية ولا باس به عند الحنابلة والحنفية اھ قوله اذا هبت الركاب الشراح كلهم على ان معناه هاجت وكتب الشيخ في اللامع قوله اذا هبت الخ اي ذهبت الى المرعى ولا ينطبق ما ذكره في الحاشية بين السطور ان المراد هاجت وتحركت لانه اذا كان امرهم كذلك لم تستقم الصلوة فيه ولا يفيد وضع الرحل امامه في دفع التشويش الناشئ بهيجانها اھ

باب الصلوة الى السرير قال الحافظ اورد عليه الاسماعيلي بان الحديث دال على الصلوة على السرير لا الى السرير ثم اشار الى ان رواية مسروق عن عائشة دالة على المراد لان لفظه كان يصلي والسرير بينه وبين القبلة كما سيأتي فكان ينبغي له ذكرها في هذا الباب اجاب الكرماني عن اصل الاعتراض بان حروف الجر تتناوب فمعنى قوله الى السرير اي على السرير ادعى قبل ذلك انه وقع في بعض الروايات على السرير قال الحافظ ولا حاجة الى الحمل المذكور فان قولها فيتوسط السرير يشمل ما اذا كان فوقه او اسفل منه وقد بان من رواية مسروق عنها ان المراد الثاني اھ وتعقبه العيني واختار مختار الكرماني وبه جزم السندي وبسطه لكنه اورد انه لا تعلق حينئذ بابواب السترة والاوجه عندي ما قال الحافظ لان الترجمة من ابواب السترة فلو صارت الترجمة الصلوة على السرير كما قالا لم تبق من ابواب السترة اھ من هامش اللامع

باب ليرد المصلي الخ فيه ثلاثة مذاهب رخصة عندنا الحنفية فتركه اولى ومندوب عند الجمهور حتى حكى ابن رسلان الاجماع عليه وواجب عند الظاهرية فلعل المصنف اراد الرد على الاول وذكر لفظ الحديث بلفظ الامر لاحتماله القولين الآخرين والظاهر ان ميلانه الى الوجوب وقال القسطلاني في قوله باب يرد المصلي اي ندبا اھ

باب اثم المار الخ سكت الشراح عن غرض الترجمة ولا يبعد عندي ان المصنف اراد شرح لفظ الحديث بان المراد ماذا عليه اي من الاثم والاوجه منه انه اراد ترجيح احد القولين من ان الامر بالدفع لمصلحة المصلي او لمصلحة المار قال الحافظ قال ابن بطال هل المقاتلة لخلل يقع في صلوة المصلي من المرور او لدفع الاثم عن المار الظاهر الثاني اھ وقال غيره بل الاول اظهر لان اقبال المصلي على صلوته اولى من اشتغاله بدفع الاثم عن غيره وقد روى ابن ابي شيبة عن ابن مسعود رض ان المرور بين يدي المصلي يقطع نصف صلوته وروى ابو نعيم عن عمر رض لو يعلم المصلي ما ينقص من صلوته بالمرور بين يديه ما صلى الا الى شيء يستره من الناس فهذان الاثران مقتضاهما ان الدفع لخلل يتعلق بصلوة المصلي ولا يختص بالمار اھ

باب استقبال الرجل الرجل الخ قال الحافظ اي هل يكره او لا او يفرق بين ما اذا الهاه اولا والى هذا التفصيل جنح المصنف وجمع بين ما ظاهره الاختلاف من الاثرين الذين ذكرهما عن عثمان وزيد بن ثابت ولم اره عن عثمان الى الآن وانما رأيته في مصنف عبد الرزاق وغيره من طريق هلال عن عمر رض انه زجر عن ذلك وفيه عن عثمان ما يدل على عدم كراهية ذلك فليتامل لاحتمال ان يكون فيما وقع في الاصل تصحيف اھ وتعقبه العيني اذ قال لا يلزم من عدم رؤيته ان لا يكون منقولا عنه فليس ببعيد زعم التصحيف بالاحتمال الناشئ عن غير دليل اھ وقال ايضا المخصص في الحديث استقبال الرجل المرأة فيقيس هما سواء وقيل لما لم يرها باسا فالرجل بالاولى ثم قال اكثر العلماء على كراهة الاستقبال بالوجه اھ وفي المغني يكره ان يصلي مستقبلا وجه انسان لان عمر رضي الله تعالى عنه ادب على ذلك اھ

باب الصلوة خلف النائم كتب الشيخ في اللامع اراد بالخلف معنى اعم من معناه المشهور كما يعلم من الرواية المورودة في هذا الباب اھ وفي هامشه قال الحافظ كانه اشار الى تضعيف ما ورد في ابي داؤد من النهي عن الصلوة الى النائم ذكره مالك الصلوة الى النائم وظاهر تصرف المصنف عدم الكراهية حيث يحصل الامن من الالهاء اھ ولا يكره عند الحنفية كما نقله ابن عابدين عن شرح المنية وعن احمد ثلاث روايات كما في المغني الكراهة مطلقا وعدم الكراهة مطلقا والكراهة في الفريضة خاصة دون التطوع ثم يشكل عندي ان الامام البخاري استدل بالحديث ههنا على الصلوة خلف النائم وظاهره انها كانت مستدبرة حتى يتم الاستدلال على الخلف وقد استدل به في الباب السابق وظاهره انها كانت مستقبلة حتى يتم الاستقبال ويزيد الاشكال ما يظهر من كلام الحافظ اتحاد الروايتين والاوجه عندي انهما قصتان مختلفتان فان ظاهر سياق الاول انها كانت تستيقظ كما يشير اليه قولها وانا مضطجعة على السرير فتكون لي الحاجة وظاهر ان اعتراء الحاجات يكون في اليقظة ونص الرواية الثانية انها كانت راقدة والنوم المندوب يكون متوجها الى القبلة فلا بد ان تكون مستدبرة عنه صلى الله عليه وسلم وهذا هو الاوجه عندي في مطابقة الروايتين بالترجمتين كما اشار اليه الحافظ عندي بقوله قد يفرق طرق بين كونها نائمة او يقظى واما على اتحاد الروايتين فيمكن ان يجاب بان من دأب المصنف المعروف الاستدلال بكل المحتمل كما تقدم في الاصول او يقال ان الاستدلال في الماضي بقولها اكره ان استقبله وههنا بفعلها من الرقود وامامه صلى الله عليه وسلم الى آخر ما بسط في هامش اللامع

باب التطوع خلف المرأة الخ كتب الشيخ في اللامع لعل المراد بذلك ان ما اشتهر من تفضل الصلوة بمحاذاة المرأة فانما هو حيث اشتركا تحريمة واداء فاما اذا كان الرجل يصلي صلوة لنفسه فلا باس بوقوعه في جنب المرأة او خلفها ويمكن ان يكون غرضه اثبات ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى من ان صلوة الرجل لا تفسد بوقوعه في جنب المرأة او خلفها حيث لم تفسد صلوته صلى الله عليه وسلم وايا ما كان فاستدلاله مبني على ان يكون الحكم في كونها مصلية عينه عند عدمه وهو في حيز الخفاء اھ مختصرا وفي هامشه وحاصل ما افاده الشيخ ان في الترجمة احتمالين الاول جواز كون المرأة امام المصلي بغير اشتراكهما في الصلوة والثاني انه اراد مسئلة المحاذاة المعروفة للحنفية واشار اليها بقوله ويمكن اي يكون الخ والاوجه عندي الاول لاتصاله بباب الصلوة خلف النائم وكونه داخلا في

ابواب السترة ولعله ترجم بذلك لما فيه شيء من الاختلاف قال الموفق ويكره ان يصلي والى امامه امرأة تصلي لقوله صلى الله عليه وسلم اخروهن من حيث اخرهن الله تعالى واما في غير الصلوة فلا يكره لخبر عائشة وان كانت عن يمينه او يساره لم يكره وان كانت في صلوة اھ ويمكن ايضا ان الامام البخاري ترجم بذلك دفعا لما يتوهم من روايات القطع بمرورها ان استقرارها امام المصلي اولى بالقطع فبهذه الوجوه ترجم الامام بذلك عندي واما مسئلة المحاذاة فلا تعرض لها في الترجمة ولا في ما اورده من حديث الباب ومحلها ما سيأتي من باب المرأة وحدها تكون صفا

باب من قال لا يقطع الصلوة شيء لا يخفى عليك انه قد سقط في بعض النسخ الهندية من سهو الكاتب لفظ قال ففيه باب من لا يقطع الخ وهو موجود في نسخ الشروح في تراجم شيخ المشائخ غرض المؤلف من عقد هذه الابواب الى آخر الكتاب الاشارة الى ان المرأة غير قاطعة للصلوة اھ ويشكل ان ظاهر حديث عائشة شبهتمونا بالحمر والكلاب انهما يقطعان فكيف الترجمة اللهم الا ان يقال ان الوارد في احاديث القطع العلة بانه شيطان وهذا يعم المرأة وغيرها فلما ثبت عدم القطع في احدها ثبت في الآخرين ولذا استدل به الزهري في الحديث الثاني ولذا عقبه البخاري وقال القسطلاني بعد حديث عائشة واذا كانت المرأة لا تقطع الصلوة مع ان النفوس جبلت على الاشتغال بها فغيرها من الكلب والحمار وغيرهما كذلك بل اولى اھ وبسط في الفيض في معنى القطع الوارد في الاحاديث واستحسنها وتاولها حيث قال لا اؤول في احاديث القطع واحملها على ظاهرها الى آخرها قال وحاصله ان المرور يقطع وصلة المناجاة بين العبد والرب تبارك وتعالى كما يتناجى اثنان فيحول الثالث بينهما فهو قاطع لمناجاتهما

باب اذا حمل جارية صغيرة الخ كتب الشيخ في اللامع اراد بذلك الرد على من زعم بانتقاض الطهارة بمس المرأة ولو صغيرة ولا يلزم بذلك تسليم الانتقاض بمس الكبيرة اھ وفي هامشه ما افاده الشيخ محتمل لكن فيه انه يكون اذا محله ابواب نواقض الوضوء من كتاب الطهارة وقال ابن بطال اراد البخاري ان حملها اذا كانت لا يضر فمرورها بين يديه لا يضر لان حملها اشد من مرورها كذا في الفتح وهو الاوجه عندي لان المصنف بصدد ان لا يقطع الصلوة شيء لا سيما المرأة ولذا ذكر عدة ابواب مختلفة كلها يؤيد عدم القطع وفي الفيض فيه مسئلتان الاولى مسئلة حمل الصبي والثانية مسئلة ثياب الصبي ثم بسطها قال القسطلاني فعله صلى الله عليه وسلم لبيان الجواز وهو جائز لنا وشرع مستمر الى يوم الدين وهذا مذهبنا ومذهب ابي حنيفة واحمد وادعى المالكية نسخه بتحريم العمل في الصلوة الى آخر ما بسطه ويقابله ما قال ابن عبد البر لا اعلم خلافا ان مثل هذا مكروه فيكون اما في النافلة او منسوخا الى آخر ما بسط في الاوجز وفيه ايضا عن الدر المختار يكره حمل الطفل وما ورد نسخ بحديث ان في الصلوة لشغلا وبسطه ابن عابدين وما ورد في الحديث من نسبة الرفع والوضع اليه صلى الله عليه وسلم مجاز وذلك لان الصبية لما لعنته صلى الله عليه وسلم والتصقت بقربه فاذا سجد جاءت وتعلقت باطرافه الى آخر ما بسط في هامش اللامع.

باب اذا صلى الى فراش الخ قال الحافظ اي هل يكره ام لا وحديث الباب يدل على ان لا كراهة قال العيني تحت الحديث الاول مطابقة الحديث بالترجمة ظاهرة عند التامل ولكن اعترض فيه انه كيف دل على الترجمة التي هي كون المصلي منتهيا الى الفراش لانه قال اذا صلى الى فراش وكلمة الى لانتهاء الغاية واجيب بان الترجمة ليست معقودة للاعتراض فان المتعلق بالاعتراض قد تقدم والذي قصده البخاري بيان صحة الصلوة ولو كانت الحائض بجنب المصلي ولو اصابتها ثيابه لا كون الحائض بين المصلي وبين القبلة اھ وتعبيره بقوله الى اعم من ان تكون بينه وبين القبلة فان الانتهاء يصدق على ما اذا كانت امامه او عن يمينه او عن شماله اھ بزيادة من الفتح وقال السندي كان المصنف حمل على ان الفراش كان في حذاء المصلي امامه لا في جانبه لكن الحديث الثاني وهو وانا الى جنبه لا يوافق الترجمة والله تعالى اعلم اھ

باب هل يغمز الرجل امرأته الخ قال الحافظ في الترجمة التي قبلها بيان صحة الصلوة ولو اصابت المرأة بعض ثياب المصلي وفي هذه الترجمة بيان صحتها ولو اصابها ببعض جسده اھ قال العيني يعني نعم اذا غمزها فلا شيء يترتب عليه من فساد الصلوة اھ ويشكل عليه زيادة لفظ هل في الترجمة والحديث نص في مطابقة الباب ولا يبعد ان يقال انه اشارة الى اشكال وهو ان المس ينقض الوضوء عندهم

باب المرأة تطرح عن المصلي الخ قال الحافظ قال ابن بطال هذه الترجمة قريبة من التراجم التي قبلها وذلك ان المرأة اذا تناولت ما على ظهر المصلي فانها تقصد الى اخذه من اي جهة امكنها تناوله فان لم يكن هذا المعنى اشد من مرورها بين يديه فليس بدونه اھ وفي هامش اللامع وقد تقدم باب اذا القي على ظهر المصلي قذر الخ ولا يتوهم التكرار لان المنظور هناك صحة الصلوة بمصاحبة النجاسة كما يدل عليه سياق التراجم هناك والمقصود ههنا اثبات عدم قطع الصلوة بمرور المرأة فاثبته المصنف بجهات مختلفة ودلائل عديدة اھ ثم براعة الاختتام عندي في قوله لقد رأيتهم صرعى يوم بدر ثم سحبوا الى القليب لم يذكر البراعة ههنا الحافظ قدس سره كما نبهت عليه في مقدمة اللامع

كتاب مواقيت الصلوة

قال الحافظ المواقيت جمع ميقات وهو مفعال من الوقت وهو القدر المحدد للفعل من الزمان او المكان اھ ومناسبته بما سبق وكذا الكلام على المناسبات بين ابواب كتاب الصلوة تقدم في اول كتاب الصلوة

باب مواقيت الصلوة وفضلها اختلفت نسخ البخاري في ذكر عنوان الكتاب والباب كما يظهر من نسخ الحاشية والاوجه عندي نسخة كتاب مواقيت الصلوة وفضلها. باب مواقيت الصلوة والضمير في فضلها راجع الى الصلوة فالكتاب مشتمل على بيان مواقيت الصلوة وعلى فضائل الصلوة وعلى هذا فلا يحتاج

الی توجیہات فی بیان المناسبۃ بین الابواب الکتاب ثم قولہ باب مواقیت الصلوۃ بعد ذکر کتاب المواقیت لاتکرار فیہ فان المقصود بالباب عندی بیان مبدأ المواقیت کما ہو دأب المصنف فانہ یشیر فی اوائل اکثر الکتب الی مبدء ہذا الحکم نصا او اشارۃ کما لایخفی علی من امعن النظر فی تراجم البخاری وعلی ہذا یکون باب المواقیت متضمنا لامرین بیان المبدء وبیان الفضل وہذا ہو الاوجہ عندی ویحتمل ان یکون الغرض منہ بیان الفضل فقط فیکون قولہ وفضلہا عطفا تفسیریا وبیان الفضل ظاہر من الحدیث فان جبریل علیہ السلام نزل لتعلیمہا عشر مرات فی یومین وہذا لغایۃ الاہتمام بذلک وقال شیخ المشائخ فی التراجم انما عقبہ بباب مواقیت الصلوۃ لان المراد بکتاب المواقیت کتابہا مطلقا وبباہا المواقیت من حیث انہا شرعت بالوحی ام بالاجتہاد وادرج المصنف فی کتاب مواقیت الصلوۃ ابوابا دالۃ علی فضائل الصلوۃ اھ فاشار شیخ المشائخ الی انہا ذکرت استطرادا وتبعا ثم یشکل علی تقسیم اوقات الصلوۃ عدم التوازن والتناسب فیہا فان الوقت فارغ من الصباح الی الظہر ثم تتوالی الصلوات الی ثلث اللیل ثم لاصلوۃ الی الصباح طول اللیل وتکلموا علی الحکم فی ذلک بوجوہ کثیرۃ ولاریب فی ان حکم اللہ تبارک وتعالی فی احکامہ وتنویعہا کثیرۃ لاتدرکہا القوۃ البشریۃ وانما تکلموا علیہا حسبما بلغت الیہا فراستہم وارتقت الیہا قوتہم الفکریۃ وتکلم علی حکم قسمۃ المواقیت مشائخ عدیدۃ منہم الرازی فی التفسیر الکبیر وشارح المنہاج والشیخ التھانوی قدس سرہ فی المصالح العقلیۃ" والاوجہ عند ذلک المبتلی بالسیأت المعترف بالتقصیرات ان اللہ عز وجل لم یخلقنا الا للعبادۃ فقط کما حصرہ فی قولہ عز اسمہ وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون وکان حق ذلک صرف الاوقات کلہا فی العبادات واہمہا الصلوۃ کالملائکۃ فان منہم القائمین والراکعین والساجدین الی یوم القیامۃ لاسیما اذ کان الاجر منہ عز اسمہ یصل الینا فی کل ساعۃ وتنفس فی صورۃ النفس والصحۃ والسماعۃ والرؤیۃ وقوۃ البطش والمشی وغیر ذلک من الایادی المتوالیۃ فی کل ساعۃ فقد صدق عز اسمہ وان تعدوا نعمۃ اللہ لاتحصوہا ولامراء فی ان عد منافع نعمۃ واحدۃ ایضا من نعمہ تعالی خارج عن الطاقۃ البشریۃ فکان حق ذلک ان نقوم فی الطاعۃ فی کل ساعۃ من لیل ونہار لکن ارحم الراحمین لما رای عجزنا واحتیاجنا الی المنام والمعاش وغیر ذلک من الحوائج من علینا بتقسیم الملوین فجعل من کل واحد منہما نصفا لحق العبادۃ ونصفا لنا لحوائجنا فان الحوائج تختلف فان بعضہا یختص باللیل وبعضہا یختص بالنہار ولذا لم یوجب فی النصف من کل منہما صلوۃ واوجب فی النصف الاخر من کل منہما صلوات وکان حق ذلک ان یصرف ہذا النصف بتمامہ فی الصلوات ولذا قال اہل الاصول ان العزیمۃ فی کل صلوۃ ان یؤدی فی تمام الوقت فکان ینبغی ان یؤدی کل صلوۃ من اول وقتہ الی آخر وقتہ لکن ارحم الراحمین من علینا مرۃ اخری اذ قبل من جمیع الاوقات عدۃ رکعات تؤدی فی وقت یسیر الا ان الطبائع لما کانت علی احوال مختلفۃ فبعضہا متقاصرۃ متکاسلۃ فی اداء ما یطلب منہم وبعضہا مستعدۃ مجتہدۃ یعدون صرف جمیع اوقاتہا فی اداء مارضی مالکہم غایۃ سعادتہم ومنتہی مامولہم فرض اللہ عز اسمہ رکعات عدیدۃ رعایۃ للاولین ومنا علیہم وشرع للاخرین النوافل المخصوصۃ فی اوقاتہم الخاصۃ تکمیلا لما انتقص من اوقاتہ عز اسمہ فشرع بمقابلۃ الظہر الضحی وبمقابلۃ العصر الاشراق کما یومی الیہ حدیث علی فی الشمائل اذ قال اذا کانت الشمس من ہہنا کہیئتہا من ہہنا عند العصر صلی رکعتین واذا کانت الشمس من ہہنا کہیئتہا من ہہنا عند الظہر صلی اربعا الحدیث وبمقابل العشائین التہجد فی اخر اللیل ومن رحمتہ الواسعۃ ان الصحیفۃ اذا کانت فی طرفیہا عبادۃ یکفر بفضلہا ما بینہما کما دلت علیہ النصوص الکثیرۃ من الآیات والاحادیث قال عز اسمہ اقم الصلوۃ طرفی النہار وزلفا من اللیل ان الحسنات یذہبن السیئات وفی الدر بروایۃ احمد عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما یذکر عن ربہ تبارک وتعالی اذکرنی بعد العصر وبعد الفجر ساعۃ اکفک فیما بینہما (فضائل ذکر) حتی ورد عن ابن عباس مرفوعا افتحوا علی صبیانکم اول کلمۃ بلا الہ الا اللہ ولقنوہم عند الموت لا الہ الا اللہ فانہ من کان اول کلامہ لا الہ الا اللہ واخر کلامہ لا الہ الا اللہ ثم عاش الف سنۃ لم یسئل عن ذنب واحد وذکر ابن الجوزی ایاہ فی الموضوعات متعقب کما فی رسالتی فضائل الذکر عن اللآلی وغیرہ. قال ابن عابدین فی بیان کراہۃ السمر بعد العشاء والمعنی فیہ ان یکون اختتام الصحیفۃ بالعبادۃ کما جعل ابتدائہا بہا لیمحی ما بینہما من الزلات ولذا کرہ الکلام قبل صلوۃ الفجر وتمامہ فی الامداد اھ ولذلک ندب عندی التعجیل فی الظہر والتاخیر فی العصر لیکونا فی طرفی الوقت الذی ہو حقہ تعالی وایضا منتظر الصلوۃ یکون فی حکم الصلوۃ فلانتظار الصلوۃ الاخری یعد مصلیا فی سائر وقتہ عز اسمہ ولاجل ذلک ندب عندی تعجیل المغرب وتاخیر العشاء ولولا ضعف الضعیف وسقم السقیم لاخرہ الی شطر اللیل لیحصی جمیع وقتہ تعالی ومن ہہنا یظہر معنی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اعتموا بہذہ الصلوۃ فانکم فضلتم بہا علی سائر الامم فان ظاہر کونہا صلوۃ لنا ان نبادر بہا ونؤدیہا بشاشۃ ونأتی بہا فی اول اوقاتہا اہتماما بہا لکن النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل کونہا صلوۃ لنا علۃ لتاخیرہا فہذا لایستقیم الا بالنظر الدقیق علی ما قلنا من ان الاصل فیہا کان اداءہا فی آخر وقتہا لتقع فی آخر النصف من حقہ عز اسمہ فمقتضی الاہتمام بہا ان تؤدی فی اصل وقتہا وہو آخر الوقت المباح ولہذہ الوجوہ العدیدۃ قلت اولا ان ہذہ الحکمۃ اولی عندی من الاقوال الآخر التی ذکرت فی ذلک لانہ یظہر من ذلک معنی الروایات الاخر ویطابقہ الاصول ویظہر منہ وجہ تعجیل الظہر والمغرب وتاخیر العصر والعشاء وغیر ذلک من المعانی اللطیفۃ التی تظہر عند التامل فی الروایات اھ من ہامش اللامع قولہ ان جبریل علیہ السلام نزل فصلی الخ کتب الشیخ فی اللامع جینہ مالک فی موطاہ بتفصیل الاوقات والصلوات واوردہ ہہنا مختصرا اھ وفی ہامشہ قولہ بینہ مالک ہذہ سبقۃ قلم لیس ذلک فی روایۃ مالک اصلا نعم ذکر التفصیل ابوداؤد واھ فلا یرد انہ لیس فی الحدیث الا ذکر الصلوات العدیدۃ لابیان المواقیت وقال العینی مناسبۃ الحدیث بانہ علم منہ ان الصلوۃ لہا

اوقات اذ صلاہا خمسا اھ

(ص۷۵) باب قول اللہ عز وجل منیبین الخ کتب الشیخ فی اللامع قصد بذلک ان اللہ تبارک وتعالی ذکر ترک الصلوۃ بلفظ الاشراک حیث قال اقیموا الصلوۃ ولا تکونوا من المشرکین فکان ترکہا اشراکا او فعل المشرکین ودلالۃ الروایۃ علی ہذا المعنی من حیث انہ جعل الصلوۃ جزء الایمان وانتفاء الجزء ہو انتفاء الکل من حیث کونہ کلا والجواب عنہ ما مر من انہ جزء الکامل من الایمان لامطلقہ والاشراک فی الآیۃ اتیان افعال المشرکین او ہو شرک دون شرک اھ ونحو ذلک قال السندی وفی ہامش اللامع فی ہذہ الترجمۃ عدۃ ابحاث الاول فی غرض الترجمۃ والاوجہ عندی ان الامام البخاری اشار بذلک الی روایات وردت فی کفر تارک الصلوۃ کما فی مسلم وغیرہ بین الرجل وبین الکفر ترک الصلوۃ وغیر ذلک من الروایات وہذا ہو الاصل الحادی والاربعون من اصول التراجم وہو اصل مطرد کثیر الوقوع فی البخاری وقال الحافظ وہذہ الآیۃ مما استدل بہ من یری تکفیر تارک الصلوۃ لما یقتضیہ مفہومہا اھ والثانی مناسبۃ ہذا الباب بالکتاب فان کان الکتاب کتاب مواقیت الصلوۃ وفضلہا کما اخترتہ فالمناسبۃ بالجزء الثانی من الترجمۃ واضحۃ وان کان الکتاب کتاب المواقیت فقط فتوجیہ المناسبۃ ان الوارد فی الباب واقیموا الصلوۃ وقال قتادۃ اقامۃ الصلوۃ المحافظۃ علی مواقیتہا ووضوئہا ورکوعہا وسجودہا کما فی الدر واما علی توجیہ شیخ المشائخ فذکر ہذا الباب وامثالہ استطراد والثالث مناسبۃ الحدیث بالترجمۃ وفیہا کلام الشیخ قدس سرہ اوضح واجود وقال الحافظ ومناسبۃ الحدیث ان فی الترجمۃ اقتران نفی الشرک باقامۃ الصلوۃ وفی الحدیث اثبات التوحید باقامتہا اھ ملخصا

(ص۷۵) باب البیعۃ علی اقام الصلوۃ مناسبتہا بفضلہا ظاہرۃ واما بالوقت فباعتبار ان الوقت داخل فی الاقامۃ کما تقدم فی قول قتادۃ

(ص۷۵) باب الصلوۃ کفارۃ مناسبۃ الحدیث بالباب ظاہرۃ واما بالکتاب فبفضلہا ایضا ظاہرۃ واما بالمواقیت فیحتمل ان یقال انہ اشارۃ الی ان کونہا مکفرۃ مقید باقامتہا فی اوقاتہا کما یشیر الیہ الحدیث الآتی لکن یشکل علیہ ان ہذا المعنی سیاتی قریبا فی ترجمۃ مستقلۃ باب الصلوات الخمس کفارۃ للخطایا اذا صلاہن لوقتہن الخ اللہم الا ان یقال ان الغرض فیما سیاتی عدم التقیید بالجماعۃ

(ص۷۶) باب فضل الصلوۃ لوقتہا قال العینی کان الاصل ان یقال فضل الصلوۃ فی وقتہا لان الوقت ظرف لہا ولذکرہ ہکذا وجہان الاول حروف الجر یقام بعضہا مقام البعض والثانی اللام ہہنا مثل اللام فی قولہ تعالی فطلقوہن لعدتہن ای مستقبلات لعدتہن اھ وقال القسطلانی قولہ باب فضل الصلوۃ لوقتہا ای فی وقتہا او علی وقتہا اھ قلت ولایبعد عندی ان الترجمۃ شارحۃ للحدیث بان علی فی الحدیث بمعنی اللام اذ لفظ علی یوہم تقدم الصلوۃ علی وقتہا اذ الشئ علی الشئ یکون خارجا عنہ.

(ص۷۶) باب الصلوات الخمس الخ ہہنا بحثان الاول الفرق بین ہذہ الترجمۃ وبین ما سبق من باب الصلوۃ کفارۃ قال الحافظ ہی اخص من الترجمۃ السابقۃ لان الاولی یتناول الخمس وغیرہا والاوجہ عندی ان قولہ اذا صلاہن لوقتہن لیس بفارق بین الترجمتین لان ہذا القید وان لم یذکر فیما سبق نصا لکنہ ملحوظ معنی لذکرہ ایاہا فی کتاب المواقیت والالم یبق لذکرہ وجہ ہہنا فالغرض عندی بہذہ الترجمۃ ان الصلوۃ مکفرۃ سواء صلیت بالجماعۃ او بغیرہا وعلی ہذا فالفرق واضح والبحث الثانی ان تمثیلہ صلی اللہ علیہ وسلم بالغسل فی النہر ظاہرہ غسل جمیع الخطایا سواء کانت صغیرۃ او کبیرۃ واتفقوا علی ان امثال ہذہ الاحادیث مقیدۃ بالصغائر للنصوص الاخر من القرآن والاحادیث خلافا للمرجئۃ فعندہم اعمال الخیر مکفرۃ للصغائر والکبائر واجاد الشیخ قدس سرہ فی الکوکب الکلام علیہ وحاصلہ ان مراتب الغسل متفاوتۃ جدا فمن غاسل لیس لہ غیر سقوط الفرض لوجہہا وغیر البرد او طاہرا ومن غاسل یہتم باغتسالہ بالصابون وغیرہ وآخر منہم یدخل الحمام فلا یخرج منہ فی اقل من نصف یوم اقتراہم فسا وادنی تحصیل النظافۃ لا واللہ اھ یعنی فکذلک بالوضوء تحصل الدرجۃ الاولی وبالصلوۃ معہ الدرجۃ الثانیۃ وبالتوبۃ الدرجۃ الثالثۃ واجاب عنہ السندی بجواب آخر وہو لطیف جدا وحاصلہ ان اثر الصغائر یکون علی ظاہر البدن کما یدل علیہ حدیث خروج المعاصی عن اعضاء الوضوء واثر الکبائر یکون علی الباطن کما فی حدیث ان المؤمن اذا ارتکب معصیۃ تحصل فی قلبہ نقطۃ سوداء فکما ان الغسل یذہب بدرن الظاہر دون الباطن فکذلک الصلوۃ تکفر ویمکن عندی ان یجاب عنہ ثالثا ان الدرن ولو کان علی ظاہر البدن تتفاوت مراتبہ جدا فان الدرن لو کان کمثل التراب والماء وغیر ذلک یزول بمجرد الغسل بداہۃ لکنہ ان کان قارا مثلا لایزول عن البدن اصلا لا بمجرد الغسل ولا بالصابون حتی یلطخ علیہ شئ آخر یزیلہ کالنفط فالصغائر بمنزلۃ الاول والکبائر بمنزلۃ القار لاتزول الا بمزیل خاص لذلک وہو التوبۃ والندم اھ من ہامش اللامع

(ص۷۶) باب فی تضییع الصلوۃ عن وقتہا لعلہ اشارۃ انہ داخل فی وعید قولہ تعالی فخلف من بعدہم خلف اضاعوا الصلوۃ ولذا بکی انس علی الفرق بین فعلہم وفعل السلف وتعلقہ بفضل الصلوۃ ظاہر وبالمواقیت بان التضییع ہو التاخیر عن الوقت ولایبعد ان یکون غرض المصنف بیان المراد بالاضاعۃ فی الآیۃ الا انہم اختلفوا فی ان المراد بالتضییع التاخیر عن وقت الجواز او عن الوقت المستحب وعلی ہذا فالاستدلال یتوقف علی فعل امراء بنی امیۃ والمشہور انہم یؤخرونہا عن الوقت المستحب ومال الحافظان ابن حجر والعینی وتبعہما القسطلانی انہم یؤخرونہا عن وقت الجواز وبسط فی ہامش اللامع الکلام علی حدیث الباب

(ص۷۶) باب المصلی یناجی ربہ قال الحافظ ومناجاۃ الرب جل جلالہ ارفع درجات فینبغی المحافظۃ علی الغراض فی وقتہا لتحصیل ہذہ المنزلۃ اھ وبہ تحصل المطابقۃ بالمواقیت والفضل معا وقال الکرمانی مناسبۃ بکتاب المواقیت ان اوقات الصلوۃ اوقات المناجاۃ مع اللہ سبحانہ وتعالی اھ وقال القسطلانی فی مناسبتہ

بفضل الصلوة بان المناجاة لاتتحقق الا اذا كان اللسان معبراً عما فى القلب ولذا قالوا الصلوة بالقلب اللاهى اقرب الى العقوبة اهـ

باب الابراد بالظهر الخ كتب الشيخ فى اللامع قصد بذلك الرد على الشافعى فى استحبابه تعجيل الظهر مطلقا ثم لما كان الشافعى رحمه الله تعالى علل التعجيل بانه الاصل والتاخير حيث ورد فانه لعارض الاغتياب من بعد عقد للرد على ذلك بابا على حدة وهو التعجيل فى السفر فان الناس فى السفر جميع ولا انتياب اهـ وفى هامشه لايبعد عندى ان الامام البخارى مع الاشارة الى ما افاده الشيخ اشار ايضا الى رد قيود قيدبها بعض العلماء احاديث الابراد اذ لم يقيد ترجمة بشئ من ذلك القيود فقد قال القسطلانى قوله ابردوا بالصلوة اى اخروا صلوة الظهر عند شدة الحر وعند ارادة صلوتها بمسجد الجماعة حيث لاظل لمتهاها فى بلد حار لافى بلد معتدل ولالمن يصلى فى بيته منفرداً ولالجماعة مسجد لاياتيهم غيرهم الى آخر ما قال فاطلاق الترجمة يرد على هذه القيود كلها ثم لايذهب عليك ان الامام البخارى قدمه على اول وقت الظهر قال العينى انما قدمه للاهتمام به وقال الحافظ قدمه لان لفظ الابراد يستلزم ان يكون بعد الزوال لا قبله كانه اشار الى اول وقت الظهر او اشار الى حديث جابر قال كان بلال رض يؤذن الظهر اذا دحضت الشمس اى مالت اهـ وانت خبير بان هذا ابعد من قول العينى لان الامام يترجم باول وقت الظهر قريبا نصا فاى ناقة فى الاشارات والاوجه عندى ان تقديمه للاشارة الى الباب السابق فان المصلى اذا كان يناجى ربه فالاولى ان لايناجيه فى شدة الحر لان المناجاة فى شدة الحر لاتورث لذة وخشوعا وتقدم قريبا باب الصلوة فى موضع العذاب فكما لاينبغى الصلوة فى موضع العذاب احدر ان لاينبغى فى وقت يظهر فيه اثر العذاب لان شدة الحر من فيح جهنم الى آخر ما بسط فى هامش اللامع

باب الابراد بالظهر فى السفر تقدم فى الباب السابق من كلام الشيخ ما يتعلق بهذه الترجمة وهو ان الابراد ليس لاجل صعوبة الناس فى الاجتماع لانه لوكان كذلك لايندب فى السفر لحصول الاجتماع فيه من قبل وقال بعض الطلبة فى الدرس ان غرض المصنف كما يظهر من دأبه ابطال استدلال الحنفية بحديث الباب على المثلين غير صحيح لانه كان فى السفر وفى السفر لما يجوز جمع التاخير فالتاخير الى فى التلول اولى بالجواز فتامل فانه محتمل فان الاستدلال بكل المحتمل مطرد عند البخارى

باب وقت الظهر عند الزوال كتب الشيخ فى اللامع اورد المؤلف من الظهر اول وقتها ومن العصر آخر وقتها ولم يبين اول وقت العصر ولا آخر وقت الظهر والظاهر انه لم يثبت له شئ من روايات المثل او المثلين على حسب شرطه ولايبعد ان يكون ذلك اشارة منه الى ما ذهب اليه المحدثون والشافعى رحمهم الله تعالى من جواز الجمع بين الظهر والعصر فى وقت احدهما وذلك لانه بين اولا ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولا وجه للتوقيت بعد جواز الجمع بينهما الا بان يجعل الوقت مشتركا بينهما فكان الوقت من الزوال الى المغرب كما هو للظهر فكذلك للعصر اهـ بسط الكلام عليه فى هامش اللامع اشد البسط وفيه قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى الرد على من زعم من الكوفيين ان الصلوة لاتجب باول الوقت اهـ قلت ماقال الحافظ ان ترجمة الامام اشارة الى هذه المسئلة بعيد جداً ولا ادرى كيف كتبه الحافظ مع جلالة قدره ولاتعلق للترجمة ولالشئ مما ورد فى الترجمة بتلك المسئلة اشارة ولادلالة والظاهر انه اشار بالترجمة الى رد الطائفتين الاخريين احداهما من جوز صلوة الظهر قبل الزوال كما هو منقول عن بعض السلف من الصحابة وعن احمد واسحق مثله فى صلوة الجمعة والطائفة الثانية من قال ان اول وقت الظهر اذا صار الفئ قدر الشراك بعد الزوال والجمهور على الزوال الى آخر ما فى الهامش ويحتمل ان الغرض ان الصلوة فى الابراد مندوب واصل الوقت يحصل بالزوال والله سبحانه وتعالى اعلم بمراد العباد

باب تاخير الظهر الى العصر اختلفوا فى غرض الامام بالترجمة قال الحافظ اشار البخارى الى اثبات القول باشتراك الوقتين والى انتفاء الفاصلة بين الوقتين اهـ الاول مذهب المالكية والقول بالفاصلة مذهب داؤد وبعض الشافعية قلت ماقال الحافظ فى غرض الترجمة الجزء الثانى منه صحيح والاول مشكل ولذا اشار الى رده العينى اذ قال والمراد انه لما فرغ من صلوة الظهر دخل وقت صلوة العصر وليس المراد انه جمع بينهما فى وقت واحد اهـ والاوجه عندى انه اشار الى ردكليهما من الاشتراك والفاصلة وقال السندى لايخفى انه لا دلالة فى لفظ الحديث على التاخير لجواز ان ما فعله يكون من باب التقديم فكانه اشار بهذه الترجمة الى توجيه الحديث بانه لايحمل على الجمع بين الصلوتين فى الوقت حتى يقال يمكن ان يكون من باب التقديم او من باب التاخير بل يحمل على تاخير الصلوة الاولى الى آخر وقتها وضمها الى الثانية فعلا وهذا التاويل فى الحديث هو الذى اعتمده كثير من المحققين وهو اقرب ما قيل فيه اهـ وهو الذى اختاره شيخ المشائخ فى التراجم

باب وقت العصر تقدم فى الباب السابق ان اول وقته آخر وقت الظهر قال الحافظ لما لم يكن حديث اول وقت العصر بالمثل على شرطه ذكر ما يستنبط منه ذلك بطريق الاستنباط اهـ واختلفوا فى ان حديث عائشة دليل لتعجيل العصر او لتاخيره قال الطحاوى لا دلالة فيه على التعجيل لاحتمال ان الحجرة كانت قصيرة الجدار فلم تكن تحتجب عنها الا بقرب غروبها فيدل على التاخير لا على التعجيل واورد عليه بان هذا يتصور مع اتساع العرصة وقد عرف انها لم تكن متسعة ورد بان الايراد يمكن ان يتوجه لو كانت الجدر طويلة وقد ثبت انها كانت صغيرة جدا وهذا كله ان حمل الضوء على ما يأتى من رؤس الجدر ولو اريد به الضوء الداخل من باب الحجرة فان بابه كان غربيا يدخل منه ضوء الشمس وكلما يكون اقرب الى الغروب يكثر الضوء فيه ولايخرج منه الا قريب الغروب كما هو ظاهر فحينئذ لايدل الحديث الا على غاية التاخير وقد بسط فى هامش اللامع الكلام على اتساع العرصات لان الحجرات كانت كلها جنب المسجد وابوابها كانت مفتوحة الى المسجد واكثرها كانت جهة الشرق من المسجد ومساحة المسجد كانت سبعين ذراعا فلا بد ان يكون اتساع الحجرات شرقاً وغرباً والا فلا يمكن بناء عدة الحجرات فى جهة الشرق فضلا عن اكثرها اهـ

باب اثم من فاتته العصر ههنا عدة ابحاث الاول ان الامام ترجم بترجمتين الاولى هذه والثانية اثم من ترك العصر واورد عليه بالتكرار ومؤدى ما قال الحافظان ابن حجر والعينى ان المراد بالفوات تاخيرها عن وقت الجواز بغير عذر وهذا لايكفى لدفع ايراد التكرار لان الثانية اصرح فى العمد وقال شيخ الاسلام الفرق بينهما ان الترك نص فى العمد دون الفوات ويحتمل ان الامام فرق فى العنوان والتعبير فقط دون المراد رعاية لالفاظ الروايتين اهـ والاوجه عندى ان المراد فى الترجمة الاولى الفوات بدون العمد للتقابل بالترجمة الثانية وهو الذى اراد الامام الترمذى اذ ترجم على الحديث الاول باب ما جاء فى السهو عن وقت صلوة العصر والى ما اخترته مال السندى اذ قال المتبادر من الفوات ان لايكون باختيار من العبد فعلى هذا قوله فكانما وتر اهله وماله اشارة الى ما فاته من الخير وهو المناسب بجعل المصنف الفوت فى مقابلة الترك لكن على هذا يشكل اضافة الاثم على الفوات الا ان يراد بالاثم ما يلحقه من الضرر وهو بفوات الفضل او يقال ان لفظ الاثم مجاز عن الاسف وغيره بلفظ الاثم اشارة الى ان هذا الاسف يكون فى الآخرة والبحث الثانى فى معنى الفوات واختلفوا فيه على اقوال من التاخير او ترك الجماعة او الترك نسيانا وغير ذلك بسطت فى هامش اللامع والثالث فى تخصيص العصر بذلك قال الحافظ ظاهر الحديث التغليظ على من تفوته العصر وان ذلك مختص بها وذكر العينى وجوه تخصيص العصر وقال ابن عبدالبر يحتمل ان يكون الحديث خرج جوابا لسائل عن صلوة العصر فلايمنع ذلك الحاق غيرها من الصلوات والبحث الرابع فى اعراب لفظ اهله وماله فى الحديث الاول والبحث الخامس احتجاج الخوارج من الحديث الثانى كما بسط فى هامش اللامع .

باب اثم من ترك العصر تقدم الكلام عليه فى الباب السابق

باب فضل صلوة العصر قال الحافظ اى على جميع الصلوات الا الصبح كما يظهر من حديثى الباب ويحتمل ان المراد ان العصر ذات فضيلة لا ذات افضلية وتعقبه العينى وقال لو قال باب فضل صلوة الفجر والعصر لكان اولى وانما خصص العصر للاكتفاء كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر اى والبرد ايضا اهـ قلت لكن فضل الفجر سيأتى قريبا فالاوجه عندى انه اراد الاشارة الى خلافية شهيرة وهى ان الوعيد المذكور فى البابين السابقين مخصوص بالعصر او خرج مخرج السؤال كما تقدم فاشار بهذا الباب الى القول الاول من التخصيص

باب من ادرك ركعة من العصر يشكل على الامام البخارى انه ترجم بادراك الركعة وذكر الحديث بادراك السجدة قال الحافظ كانه اراد تفسير الحديث وان المراد بالسجدة الركعة اهـ والاوجه عندى ان الامام البخارى اشار الى مسئلة خلافية وهى ما قال الموفق ان مدرك الركعة فى آخر الوقت مدرك للصلوة وهل يدركها بادراك ما دون الركعة فيه روايتان احداهما لايدركها باقل من ذلك وهو مذهب مالك والثانية يدركها بادراك جزء منها اى جزء كان وهو مذهب ابى حنيفة وللشافعى قولان كالمذهبين اهـ فالظاهر عندى ان الامام البخارى اشار بذكر هذه الرواية فى هذا الباب الى ان ما ورد فى الروايات من لفظ الركعة ليس باحتراز ثم مطابقة حديث التمثيل بالباب بان مدرك آخر الجزء كمدرك الكل ولذا اتم لهم الاجور فكذلك مدرك الركعة الاخيرة بسطه فى فيض البارى وكتب الشيخ فى اللامع المناسبة بالترجمة من حيث ان الاستيجار شامل للوقت الى الغروب فمن اتى قبيل الغروب بحيث يمكن له ان يعد اسمه فى العاملين كان داخلا فيهم وذلك لان العادة فى المستاجرين لاسيما فى الكرماء ان ينظروا الى العملة وقت فراغهم من العمل فمن وجدوه منهم ثمة اذ ذاك وجب اجر عمله وان كان قد اتى بعد الآخرين بكثير والله تعالى اعلم اهـ وبسط الكلام عليه فى هامشه

باب وقت المغرب وفى تراجم شيخ المشائخ تحت قوله فى الترجمة قال عطاء الخ مناسبة التعليق بترجمة الباب باعتبار انه يدل على ان آخر وقت المغرب متصل باول وقت العشاء لان الجمع فى الحضر محمول عند المؤلف على الجمع فى الصورة ولو كان بعذر المرض اهـ وجزم الحافظ اذ قال اشار بهذا الاثر الى ان وقت المغرب يمتد الى العشاء اهـ قلت فعلى هذا يكون رداً على من قال بعدم امتداد وقت المغرب كما هو مشهور مذهب الشافعى ومالك ففى الاوجز واول المغرب مجمع على انه من الغروب وآخره عند ائمتنا الثلاثة وبه قالت الحنابلة الى غروب الشفق وهو احد قولى الشافعى ومالك وقالا فى قولهما الثانى لا وقت له الا وقت واحد وهو ان يتطهر ويصلى ثلاث ركعات اهـ قوله كانوا او كان النبى صلى الله عليه وسلم الخ خلط كلام الشراح فى شرحه وما ظهر لى من كلامهم ان فيه احتمالات منها ما قال الكرمانى شك من الراوى اى قال كانوا يصلونها بغلس او كان يصليها بغلس وهما متلازمان فانه عليه الصلوة والسلام كان معهم وهم كانوا معه ورجح الحافظان ابن حجر والعينى هذا المعنى ومنها ما قال ابن بطال ان فيه حذفين احدهما خبر كانوا وثانيهما الجملة باسرها بعده اى كانوا مجتمعين او لم يكونوا مجتمعين كان عليه السلام يصليها بغلس ومنها ما قال ابن التين ان كان تامة بمعنى حضر وفيه حذف واحد بعدا واى حضروا او لم يحضروا كان النبى صلى الله عليه وسلم يصليها بالغلس ومنها ما قال ابن المنير الصبح يصليها بالغلس كانوا مجتمعين او كان عليه السلام وحده فحذف مجتمعين من الاول ووحده من الثانى

باب من كره ان يقال للمغرب العشاء قال الحافظ لم يجزم به على دأبه لان الحديث عنده

لایدل علی المنع مطلقا بل یدل علی منع الغلبة وعلة النہی ان العشاء لغة اول ظلام اللیل و مبدء من غروب الشفق فیوہم ان وقت المغرب من غروب الشفق وایضا فیہ الالتباس من صلوة العشاء وایضا لفظ صلوة المغرب لفظ شرعی نبوی والعشاء اعرابی اھ ملخصا قلت وایضا فی اطلاق لفظ العشاء علی المغرب محظور شرعی قوی ہو الالتباس للاحکام فان الاحکام التی وردت فی المنصوص للعشاء یوہم اجراءہا فی المغرب للالتباس فی الاسم بخلاف اطلاق العتمة علی العشاء کما سیاتی فی الباب الآتی اذ لیس لفظ العتمة اسم لصلوة اخری غیر العشاء فلا التباس فیہ

باب ذکر العشاء والعتمة الخ کتب الشیخ فی اللامع قصد بذلک ان النہی تنزیہ والا فقد ثبت جواز اطلاق اللفظین معاً فی الاخبار والآثار اھ وفی ہامشہ قال الحافظ غایر المصنف بین ہذہ الترجمة والتی قبلہا مع ان سیاق الحدیثین الواردین فیہما واحد وہو النہی عن غلبة الاعراب علی التسمیتین وذلک لانہ لم یثبت عنہ صلی اللہ علیہ وسلم اطلاق اسم العشاء علی المغرب وثبت عنہ اطلاق اسم العتمة علی العشاء فتصرف فی الترجمتین بحسب ذلک اھ قلت وایضا اطلاق العتمة علی العشاء لیس بمحظور شرعی کما تقدم قولہ ویذکر عن ابی موسی فیہ دلیل علی ان ذکر المصنف بصیغة التمریض لایکون للضعف فقط بل لوجوہ فانہ سیخرج المصنف حدیث ابی موسی ہذا قریباً فی باب فضل العشاء وقد تقدم فی مقدمة اللامع فی خصائص الکتاب البسط فی ذلک

باب وقت العشاء الخ قال الحافظ رد علی من قال یسمی بالعشاء اذا عجلت وبالعتمة اذا اخرت اھ وانکرہ العینی بان الترجمة لاتدل علی ذلک وقال بل الغرض بیان الوقت المستحب فی الاجتماع وغیرہ وبہ جزم السندی اذ قال قولہ باب وقت العشاء الخ ای بیان المختار من وقت العشاء ولیفہم من الحدیث ان المختار عند اجتماعہم اول الوقت ہو اول الوقت وعند تاخرہم المختار آخر الوقت واوسطہ بل وقت اجتماعہم فوافق الترجمة الحدیث واندفع انہ لایفہم من الحدیث وقت العشاء اصلا اھ

باب فضل العشاء قال الحافظ لم ار من تکلم علی ہذہ الترجمة فانہ لیس فی الحدیثین مایقتضی اختصاص العشاء بفضیلة ظاہرة وکانہ ماخوذ من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ماینتظرہا احد من اہل الارض غیرکم فعلی ہذا فی الترجمة حذف ای باب فضل انتظار العشاء اھ قلت عندی فضل انتظار العشاء ہو فضل العشاء وتعقب العینی کلام الحافظ اذ قال ان کلامہ آل ان الفضل لانتظار العشاء لا للعشاء فنقول مطابقتہ للترجمة من حیث ان العشاء عبادة قد اختصت بالانتظار لہا من بین الصلوات وبہذا ظہر فضلہا اھ وقال السندی الفضل ہو ماورد فی الحدیثین من مدح اہل العشاء والثناء علیہم وتبشیرہم عند انتظارہم اھ وفی تراجم شیخ المشائخ تحت قولہ ماینتظرہا احد من اہل الارض الخ الظاہر ان مرادہ علیہ السلام ان الصلوة فی ہذا الوقت مخصوص بہذہ الامة ویحتمل ان یکون معناہ انکم مخصوصون بہذا الانتظار لانہ کان فی اول الاسلام ولم یکن یصلی الصلوة الا فی مواضع عدیدة والانسب بترجمة الباب ہو الاول اھ قلت وعلی ماافادہ شیخ المشائخ من الاحتمال الاول لاتکرار لہذا الباب بما سیاتی من باب من جلس فی المسجد ینتظر الصلوة

قولہ قبل ان یفشو الاسلام فیہ دلیل علی ان ہذہ القصة غیر الآتیة فی حدیث ابی موسی الآتی فانہ کان فی آخر الاسلام حین قدم من الحبشة فی السنة السابعة اھ من الفیض ثم قال فی باب النوم قبل العشاء فی حدیث ابن عباس ان ہذہ الواقعة متاخرة جداً فان ابن عباس جاء فی السنة الثامنة الی آخر ماقال

باب مایکرہ من النوم الخ قال الحافظ قال الترمذی کرہ اکثر اہل العلم النوم قبل صلوة العشاء ورخص بعضہم فیہ فی رمضان خاصة قال الحافظ فلعلہ رد علی من خصہ برمضان اھ

باب النوم قبل العشاء لمن غلب کتب الشیخ فی اللامع یعنی ان النہی لمن لم یغلب علیہ النوم ومن غلب علیہ فلہ رخصة فی النوم ثم ان غیر المغلوب انما یکرہ النوم لہ اذا خاف فوات الجماعة بالنوم والا فلایکرہ لہ ایضا اھ قال الحافظ فی الترجمة اشارة الی ان الکراہة مختصة بمن تعاطی فی ذلک مختارا وقیل ذلک مستفاد من ترک انکارہ صلی اللہ علیہ وسلم علی من رقد ولو قیل بالفرق بین من غلبہ النوم فی مثل ہذہ الحالة وبین من غلبہ وہو فی منزلہ مثلاً لکان متجہا اھ والاوجہ عندی ان الامام البخاری اشار بالترجمتین الی الجمع بین مختلف ماروی فی النوم قبل العشاء والنہی عنہ وجمع بینہما بوجوہ منہا مااشار الیہ الامام البخاری ومنہا ماقال الحافظ ناقلا عن الترمذی من الرخصة فی رمضان خاصة کما تقدم ومنہا ماقال الحافظ ومن نقلت عنہ الرخصة قیدت عنہ بما اذا کان من یوقظہ او عرف من عادتہ انہ لایستغرق وقت الاختیار بالنوم وہذا جید ومنہا ماقال الطحاوی الرخصة علی ماقبل دخول وقت العشاء والکراہة علی مابعد دخولہ اھ من اللامع

باب وقت العشاء الی نصف اللیل کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک وقتہا المستحب ثم اختلاف الروایتین بالنصف والثلث مبنی علی اختلاف التخمین وتقریب الامر او علی اختلاف ارادة الشروع والفراغ اھ وبہذا جزم الشراح من ان المراد الوقت المختار واما وقت الجواز فہو الی الصبح وقال الاصطخری من الشافعیة وقت الجواز الی نصف اللیل وبعدہ قضاء لا اداء فالاوجہ عندی ان مسلک الامام البخاری ہو مسلک الاصطخری وہو قول للشافعی ومالک کما فی الاوجز ویدل علیہ ظاہر الترجمة کما جزم بہ الکرمانی اذ قال ان ظاہرہا مشعر لذلک ولذلک لم یأت بشیٔ من الاثر والحدیث یدل علی الامتداد الی طلوع الفجر وقال الحافظ لم ار فی امتداد وقت العشاء الی طلوع الفجر حدیثا صریحا یثبت اھ وعلی ہذا فلا حاجة عندی لتوجیہ الترجمة ولو سلم صرفہا الی مذہب الجمہور فیمکن توجیہہا بما یستنبط من کلام العلامة السندی وہو ان الغایة فی الترجمة داخلة فی المغیا وکانہ اثبت بالترجمة جوازہا الی مابعد النصف وثبت ذلک فی حدیث الباب بلفظ اخر العشاء الی نصف اللیل ثم صلی فلفظ ثم صریح فی الاداء بعد النصف فاذا ثبت الاداء بعد النصف امتد الی طلوع الفجر لعدم القائل بالفصل فان المذاہب فی آخر وقت العشاء ثلاثة الی الثلث والی النصف والی طلوع الفجر کما فی الاوجز وترجم بلفظ الی نصف اللیل رعایة للفظ الحدیث الوارد فیہ فتامل فانہ لطیف اھ من ہامش اللامع

باب فضل صلوة الفجر والحدیث ہذہ الترجمة من التراجم المشکلة وہی عدیدة فی البخاری تقدم لبعضہا منہا باب من بدأ بالحلاب والطیب ویاتی البعض الاخر وفی ہذا الباب یشکل لفظ الحدیث ولایظہر لہ وجہ وجیہ ولیس ہذا اللفظ فی نسخة الکرمانی فقال وفی بعضہا باب صلوة الفجر والحدیث ولم تظہر مناسبة لفظ الحدیث وقد یقال الغرض منہ باب کذا وباب الحدیث الوارد فی فضل صلوة الفجر اھ قال الحافظ ولایخفی بعدہ فالظاہر انہ وہم یدل علیہ انہ ترجم لحدیث جریر ایضاً باب فضل صلوة العصر بغیر زیادة ویحتمل انہ کان فیہ باب فضل صلوة الفجر والعصر فتحرفت الکلمة الاخیرة اھ وتعقب علیہ العینی وقال کلام الکرمانی اوجہ من ادعاء الوہم واحتمال التحریف بعید جداً فان قلت ماوجہ خصوصیة ہذا الباب بہذہ اللفظة دون سائر الابواب الذی یذکر فیہا فضائل الاعمال قلت یحتمل ان یکون وجہ ذلک ان صلوة الفجر انما ہی عقیب النوم والنوم اخو الموت فینبغی ان یجتہد المستیقظ علی اداء صلوة الفجر شکراً للہ تعالی علی حیاتہ اھ وفی حاشیة الہندیة عن الخیر الجاری اقرب الوجوہ ان یقال اراد البخاری بیان ان فضل صلوة الفجر معلوم من حدیث مشہور ولو عند البعض ذکرہ لمزید الاہتمام بشانہ اھ ومااداہ الشیخ فی اللامع باب فضل صلوة الفجر وباب الحدیث فیہ کررہ اشارة الی عظم منقبة الحدیث الوارد فی ہذا الباب اھ ہذا اقرب الوجوہ المذکورة عندی والمعنی بیان فضل ہذا الحدیث الوارد فی الباب لما فیہ من بشارة الرؤیة یوم القیمة وفی تقریر المکی قال قدس سرہ الاقرب عندی ان الحدیث عطف علی الفضل والمراد بہ کلام الناس یعنی باب الکلام فی ہذا الوقت ای بعد الفجر ہل یکرہ ام لا فثبت فسبح بحمد ربک الآیة انہ یکرہ لان ذلک الوقت وقت تسبیح وقد ورد فی الکراہة الاحادیث اھ وفی فیض الباری ہذا من عادات المصنف ان الحدیث اذا اشتمل علی فائدة ویرید ان ینبہ علیہا فیذکرہا فی الترجمة وان لم یناسب سلسلة التراجم واسمیہ انجازاً فقولہ والحدیث ای الحدیث بعد العشاء وان لم یناسب ذکرہ ہہنا لانہ عقد الترجمة لفضل صلوة الفجر ولامناسبة بینہ وبین الحدیث بعد العشاء الا انہ لما کان مذکوراً فی الحدیث ذکرہ انجازاً وقد اضطرب فی توجیہہ الشارحون ولم یاتوا بشیٔ اھ قلت وقد سنح فی خاطری ہذا التوجیہ منذ زمان وقد تتبعت لذلک طرق احادیث جریر فی سالف الزمان ولم اجد فیہا تصریحا بکون ہذا الکلام بعد العشاء فلو ثبت فہذا اقرب التوجیہات والا فیمکن ان یقال ان من دأب البخاری الاستدلال بکل المحتمل علی ان کونہ بعد العشاء اقرب لشدة ضوء البدر اذ ذاک وہو کان ملحوظا فی التشبیہ اھ من ہامش اللامع۔

باب وقت الفجر الظاہر ان الغرض منہ بیان اول الوقت ومن الباب الآتی بعدہ آخر وقتہ وحاصل ماقال الحافظ فی الحدیث الاول انہ اذا لم یکن بین الفراغ عن السحور وبین الصلوة الا قدر قراءة خمسین آیة علم منہ ان اول وقتہ طلوع الفجر وکتب الشیخ فی اللامع قولہ قدر خمسین الخ فیہ دلالة علی تغلیس النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالصلوة وہو المراد فی الباب من بیان الوقت او المراد فی الباب اعم من وقتہ الشرعی ومن الوقت الذی کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فیہا اھ

باب من ادرک من الفجر رکعة غرضہ بیان آخر وقت الفجر کما تقدم فی الباب السابق

باب من ادرک من الصلوة رکعة غرض الترجمة ظاہر من ان لفظ الفجر والعصر فی الروایات لیس للحصر وقال الکرمانی الفرق بین البابین ان الاول فیمن ادرک من الوقت رکعة وہذا فیمن ادرک من نفس الصلوة رکعة وقال الحافظ اشار المصنف فی الترجمة الی لفظ مستقل وقد وضح لنا بالاستقراء ان جمیع مایقع فی تراجم البخاری بلفظ الحدیث لایقع فیہ شیٔ مغایر للفظ الحدیث الذی یوردہ الا وقد ورد من وجہ آخر بذلک المغایر نصاً فللہ درہ اھ۔

باب الصلوة بعد الفجر الخ بیان للاوقات المنہیة والاوجہ عندی ان المصنف نبہ بلفظ ترتفع فی الترجمة انہ ہو المراد بالروایات الواردة بلفظ تطلع الشمس وتشرق فالترجمة شارحة

باب لاتتحری الصلوة قبل غروب الشمس کتب الشیخ فی اللامع کان بعضہم لما ذہب الی ان الحرام انما ہو التحری بصلوتہ للطلوع والغروب لامطلق وقوع صلوتہ فی ہذین الوقتین نبہ علی حجتہم فی ذلک وقد بین قبل ذلک حجة من ذہب الی عموم النہی عن التحری والوقوع اھ ماافادہ الشیخ قدس سرہ واضح انہم اختلفوا فی الصلوة فی الاوقات المنہیة علی اقوال بسطت فی الاوجز ولایذہب علیک ان الامام البخاری فرق بین الترجمتین اذ اطلق الترجمة الاولی ای الصلوة عند الطلوع وقید الثانیة ای الصلوة عند الغروب بالتحری ولم یتعرض لذلک احد من الشراح ولا المشائخ سوی العلامة السندی مع ان الاحادیث الواردة فی الترجمتین علی نسق واحد من اطلاق النہی فی الصلوتین معاً وکذا التحری ورد فیہما معاً فکیف غایر الامام وتنبہ لذلک السندی لکنہ سعی باتحاد الترجمتین اذ قال اما التحری فنحمل المراد منہ مطلق القصد الی الوقتین لاجل ایقاع الصلوة فیہما بناءً علی ان الصلوة فعل اختیاری فمن یفعلہا فیہما یقصدہما لاجلہا فتوافقت الاحادیث علی الاطلاق النہی الی ان قال وعلی ہذا فذکر التحری فی احد البابین دون الآخر امالمجرد التفنن اوللدلالة علی ان التحری لادخل لہ فی الخصوص ویمکن ان یقال ذکر التحری فی العصر لان العصر ورد فیہا انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی بعدہا بخلاف الفجر لکن ہذا لایناسب الاحادیث فانہا فی البابین سواء اھ والظاہر لہذا المبتلی بالسیئات ان المصنف فرق بین الترجمتین عمداً وقصداً لدقة نظرہ وعموم اجتہادہ لان الصبح لم یرد فیہا علی شرط البخاری مایغایر النہی نصاً بخلاف النہی بعد العصر فانہ

صح عندالبخاری فیه ماینافی اطلاق النہی کما سیاتی قریبا فی باب مایصلی بعدالعصر فاطلق المؤلف فی الصبح وقید النہی بعدالعصر بالتحری جمعا بین الروایات واشارۃ الی ان الراجح عندہ فی الصبح مسلک الجمہور فی اطلاق النہی وترجح عندہ فی العصر مسلک بعض الظاہریۃ ان النہی مقید بالتحری قال الحافظ لا تکرہ الصلوۃ بعد الصبح والعصر الا لمن قصد بصلوتہ طلوع الشمس وغروبہا والی ذلک جنح بعض اہل الظاہر وقواہ ابن المنذر اھ ویرد علی المؤلف ایراد روایات التحری فی الباب الاول وایراد روایات الاطلاق فی الباب الثانی والجواب عندی واضح وہوانہ اشار بالترجمتین الی ان روایات التحری فی الصبح محمولۃ عندہ علی الاطلاق کما ان اطلاق الروایات فی العصر عندہ مقید بالتحری فتکون الترجمۃ شارحۃ کما ہو اصل مطرد للبخاری فتامل فان خاطری ابو عذرہ فان کان صوابا فمن اللہ وان کان خطأ فمنی ومن الشیطان والامام البخاری منہ بری اھ من ہامش اللامع

ص ۸۳ باب من لم یکرہ الصلوۃ الا بعد العصر والفجر الخ کتب الشیخ فی اللامع وکان ہؤلاء لم یبلغہم روایۃ النہی عن الصلوۃ عندالاستواء اھ قال العینی غرض البخاری بہذا الباب رد قول من منع الصلوۃ عند الاستواء اھ وفی تراجم شیخ المشایخ بہ قال مالک مطلقا والشافعی فی یوم الجمعۃ اھ وکذا حکی الحافظ عن مالک انہ لم یکرہ مع انہ روی حدیث الصنابحی لانہ لعلہ رآی عمل اہل المدینۃ علی الاباحۃ عندالاستواء اھ

ص ۸۳ باب ما یصلی بعد العصر من الفوائت ونحوھا الخ قال الحافظ قال الزین بن المنیر اشار بالی او خال مالہ سبب من النوافل اھ وانکرہ العینی وقال بل المراد من ذلک دخول مثل صلوۃ الجنازۃ اذا حضرت فی ذلک الوقت وسجدۃ التلاوۃ والنہی الوارد فی ہذا الباب عام یتناول النوافل التی لہا سبب والتی لیس لہا سبب اھ قلت لکل من الشارحین فسر مراد البخاری علی مسلکہ فان عند الشافعیۃ یجوز فی الاوقات المنہیۃ من النوافل ما کانت ذات سبب ولا یجوز عندالحنفیۃ کما بسط الاختلاف فی ذلک فی ہامش اللامع والاوجز وہامش الکوکب وفی تراجم شیخ المشایخ غرضہ من عقد ہذا الباب الاشارۃ الی توجیہ ما روی عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا من انہ لم یکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدع الرکعتین بعد العصر بانہ کان ذلک قضاء لراتبۃ الظہر ومعنی قولہا ما ترکہما ترک نسخ بل کان علیہ السلام اذا فاتتہ راتبۃ الظہر اوراتبۃ صلوۃ اخری صلاہا بعد العصر لکن ہذا التوجیہ لایمشی فی آخر احادیث الباب اھ قولہ شغلنی ناس الخ کتب الشیخ فی اللامع فیہ دلالۃ علی جواز القضاء فی ذلک الوقت غیر ان السنن لما لم تکن مقضیۃ لعدم الوجوب لیس لاحد قضاؤہا فی الاوقات سیما المکروہۃ ثم ان الرکعتین من خصوصیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن صلی من الصحابۃ فانما صلی لحملہ فعلہ علیہ السلام علی التشریع مع انہ لم یکن تشریعا وکان یصلیہما یوم عائشۃ لابتدائہما اولا فی یومہا اھ وفی ہامش اللامع اجاد الشیخ قدس سرہ فی ہذا الکلام المختصر الوجیز البدیع الاشارات الی ستۃ ابحاث طویلۃ الاذیال جدیرۃ بالباب الاول منہا اثبات الترجمۃ وہو جواز القضاء فی اوقات النہی الثانی ما یتوہم من احادیث الباب وجوب قضاء السنن والنوافل الثالث جواز قضاء السنن وغیرہا فی الاوقات المنہیۃ الرابع ان ہاتین الرکعتین من خصوصیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم فلا یقاس علیہ غیرہ الخامس الجواب عما ورد من الآثار فی جواز النفل بعد العصر السادس ان ہاتین الرکعتین الواردتین فی الباب اختلفت الروایات فی اثباتہما ونفیہما وبسط الکلام علی ہذہ المباحث فی ہامش اللامع

ص ۸۳ باب التبکیر بالصلوۃ فی یوم غیم اشکل علی الترجمۃ بوجہین الاول ان المطابقۃ لقول بریدۃ لا للحدیث والثانی ان فی الحدیث تبکیر العصر لا مطلق الصلوۃ والترجمۃ مطلقۃ والجواب ان القرینۃ دلت علی ان قول بریدۃ بکروا بالصلوۃ کان فی وقت دخول العصر فی یوم غیم فامر بالتبکیر حتی لا یفوتہم بخروج الوقت ولیفہم باشارتہ ان بقیۃ الصلوات کذلک اھ من العینی مختصرا وسلک السندی مسلکا آخر اذ قال لعلہ اراد بالصلوۃ ای فی الترجمۃ العصر فقط وقد استدل علی ذلک بالحدیث المرفوع بالنظر الی استنباط الصحابی وفہمہ فان بریدۃ قد استند قولہ بکروا الی الحدیث المرفوع واستدل بہ علیہ فلیست ہذہ الترجمۃ مبنیۃ علی قول بریدۃ کما زعمہ الاسماعیلی اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ بکروا بالصلوۃ ان کان المراد بالصلوۃ صلوۃ العصر فالمطابقۃ بالترجمۃ ثابتۃ بنوع مقایسۃ وعموم الحکم بعموم العلۃ وان لم یکن المراد بالصلوۃ الا المطلقۃ فالمطابقۃ بینہما واضحۃ غیر ان الاحتجاج علی دعوی التبکیر بالصلوۃ بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من ترک صلوۃ العصر مفتقر الی المقایسۃ وتعدیۃ الحکم بعموم العلۃ اھ

ص ۸۳ باب الاذان بعد ذھاب الوقت کتب الشیخ فی اللامع ای للقضاء والفوائت وہذا اذا فاتت صلوۃ جماعۃ واما القضاء المنفرد فالادب لہ اخفاء فعلہ لما فیہ من اساءۃ فان اظہار فوت الصلوۃ اجتراء وشناعۃ فلا یستحب لہ التاذین الاحیث لا یطلع علیہ احد اھ قال الحافظ وفی الحدیث ما ترجم لہ وہو الاذان للفائتۃ وبہ قال الشافعی فی القدیم واحمد وقال فی الجدید لا یؤذن وبہ قال مالک اھ وبالاول قالت الحنفیۃ کما فی العینی.

ص ۸۴ باب من صلی بالناس جماعۃ الخ قال الحافظ قال الزین بن المنیر انما قال البخاری بعد ذہاب الوقت ولم یقل مثلا لمن صلی صلوۃ فائتۃ للاشعار بان ایقاعہا کان قرب خروج وقتہا لا کالفوائت التی جہل یومہا او شہرہا اھ قال الحافظ وباستحباب قضاء الفوائت بالجماعۃ قال اکثر اہل العلم الا اللیث مع انہ اجاز صلوۃ الجمعۃ جماعۃ اذا فاتت الی آخر ما بسط فی ما یستفاد من الحدیث قولہ فصلی العصر قال الحافظ قال الکرمانی فان قلت کیف دل الحدیث علی الجماعۃ قلت اما انہ یحتمل ان فی السیاق اختصارا واما من اجراء الراوی الفائتۃ التی ہی العصر والحاضرۃ التی ہی المغرب مجری واحدا ولا شک ان المغرب کانت بالجماعۃ لما

معلوم من عادتہ قال الحافظ وبالاحتمال الاول جزم ابن المنیر وہو الواقع فی نفس الامر ویؤیدہ روایۃ الاسماعیلی بلفظ فصلی بنا العصر اھ مختصرا

ص ۸۴ باب من نسی صلوۃ الخ فی تراجم شیخ المشایخ مقصودہ عدم وجوب الترتیب بین الوقتیۃ والفوائت علی خلاف مذہب ابی حنیفۃ اھ قلت الظاہر عکسہ والمسئلۃ خلافیۃ فعند الشافعی لا یجب الترتیب مطلقا ویجب عند احمد مطلقا وعندنا الحنفیۃ ومالک یجب الی خمس صلوات لا بعدہا کتب الشیخ فی اللامع قولہ فلیصل اذا ذکرہ ولا یعید الا تلک الصلوۃ اوردہ اشارۃ الی ما ورد فی بعض الروایات ان من فاتتہ صلوۃ فان علیہ قضاؤہا ومثلہا بان ذلک منسوخ ولا یجب علیہ الا صلوۃ واحدۃ فقط ولیس ذلک اشارۃ الی دفع مذہب من ذہب الی وجوب الترتیب وذلک لان المذکور ہہنا الوجوب بفور الذکر والذکر یقتضی سابقیۃ النسیان ولا شک ان الترتیب ساقط بالنسیان فلیس فی ہذا الحدیث ما یدل علی مثبت وجوب الترتیب والحجۃ لہ ما اوردہ المؤلف بعد ذلک فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاتتہ الصلوات بمرات فلو لم یکن الترتیب واجبا لربما ترک فی بعضہا اھ وبسط الکلام علیہ فی ہامش اللامع اشد البسط قال الحافظ یحتمل ان یکون البخاری اشار بذلک الی تضعیف ما وقع فی بعض طرق حدیث ابی قتادۃ عند مسلم بلفظ فاذا کان الغد فلیصلہا عند وقتہا فان بعضہم زعم ان ظاہرہ اعادۃ المقضیۃ مرتین عند ذکرہا وعند حضور مثلہا من الوقت الآتی الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع ولا یبعد عندی انہ اشار الی رد قول الامام احمد اذ قال فیمن ترک صلوۃ سنۃ یصلیہا ویعید کل صلوۃ صلاہا وہو ذاکر لما ترک من الصلوۃ کما فی المغنی فہذا یردہ ... قول النخعی فی الترجمۃ واما عند الحنفیۃ والمالکیۃ فیسقط الترتیب بعد خمس صلوات ویسقط بالنسیان عندنا واحمد ولا یسقط عند المالکیۃ

ص ۸۴ باب قضاء الصلوات الاولی فالاولی قال السندی ای مراعاۃ الترتیب فی القضاء اذا تعدد وکانہ استدل علیہ بالحدیث لانہ اذا رعی الترتیب بین القضاء والاداء فبالاولی ان یراعی بین القضائین اھ قال الحافظ ہذہ الترجمۃ عبر عنہا بعضہم بقولہ باب ترتیب الفوائت وقد تقدم نقل الخلاف فی ہذہ المسئلۃ ولا ینہض الاستدلال بہ لمن یقول بوجوب ترتیب الفوائت الا اذا قلنا ان افعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم المجردۃ للوجوب اللہم الا ان یستدل لہ بعموم قولہ صلوا کما رأیتمونی اصلی وتقدم عن السندی ان اثبات الترجمۃ بالاولویۃ ومسئلۃ الترتیب بین الفوائت مختلف فیہا فیجب عند الائمۃ الثلاثۃ وقال الشافعی لا یجب

ص ۸۴ باب ما یکرہ من السمر الخ ذکر فیہ حدیث النہی عن الحدیث بعد العشاء فکانہ اشار بالترجمۃ الی ان المنہی عنہ السمر لا مطلق الکلام فکان الترجمۃ شارحۃ للفظ الحدیث ثم استثنی منہ التکلم فی الخیر فترجم بباب السمر فی الفقہ والخیر قال ابن المنیر الفقہ یدخل فی عموم الخیر لکنہ خصہ بالذکر تنویہا بذکرہ وتنبیہا علی قدرہ ثم استثنی منہ ثانیا بباب السمر مع الاہل والضیف قال ابن المنیر اقتطع البخاری ہذا الباب من باب السمر فی الفقہ والخیر لانحطاط رتبتہ عن مسمی الخیر لان الخیر متمحض للطاعۃ وہذا النوع من السمر خارج عن اصل الضیافۃ والصلۃ المامور بہا فقد یکون مستغنی عنہ فی حقہما فیلتحق بالسمر الجائز او المتردد بین الاباحۃ والندب اھ من ہامش اللامع.

ص ۸۴ باب السمر فی الفقہ والخیر الخ تقدم ما یتعلق بہذہ الترجمۃ فی الباب السابق ولا یشکل التکرار بما تقدم من باب السمر بالعلم لانہ کان تحریضا وتنویہا بشان العلم وہہنا للاستثناء عن النہی فلا تکرار

ص ۸۴ باب السمر مع الاہل والضیف کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان جواز السمر غیر متوقف علی کونہ وعظا وذکرا بل یجوز غیر ذلک ایضا والمکروہ ما کان سببا لفوت صلوۃ الفجر اھ وتقدم عن الحافظ فی الباب السابق ما یتعلق بہذہ الترجمۃ ص ۸۴ قولہ ولا ادری ہل قال وامرأتی وخادم قال الکرمانی قولہ وخادم یحتمل العطف علی ای وعلی امرأتی والثانی اقرب لفظا اھ وعلی ہذا یکون الخادم داخلا فی الشک وہو مختار مولانا الشیخ انور فی الفیض ولا یذہب علیک ما فی حاشیۃ النسخۃ الہندیۃ من نقل کلام الکرمانی بلفظ عطف علی امرأتی او ای والثانی اقرب لفظا فیہ تحریف من التقدیم والتاخیر فانقلب الامر وفی تقریر المکی قولہ وخادم عطف علی ای لان الشک فی مجرد قولہ وامرأتی لا غیر فعلی ہذا ہو لیس بمشکوک وہذا ہو الاوجہ عندی اھ وقال العینی قولہ خادم بالرفع عطف علی امرأتی علی تقدیر ان یکون لفظ امرأتی موجودا فیہ والا فہو عطف علی ای اھ قولہ وان ابابکر تعشی الخ وفی تراجم شیخ المشایخ فی ہذا الحدیث تقدیم وتاخیر لان اکلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ وحنثہ فی یمینہ ینبغی ان یذکر قبل قولہ فشبعوا وصارت اکثر مما وقع فی الحدیث من قولہ تعشی ابوبکر عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فتقریر الکلام ان یقال ان قول الراوی ثم لبث حتی صلیت العشاء تفصیل لما سبق من قولہ تعشی ابوبکر اھ وبسط الکلام علیہ فی اللامع وہامشہ فارجع الیہ لو شئت اھ قولہ وکان بیننا وبین قوم عقد ای عہد مہادنۃ فمضی الاجل فجاؤا الی المدینۃ ففرقنا اثنی عشر رجلا ای میزنا او جعلنا کل رجل من اثنی عشر رجلا فرقۃ مع کل رجل منہم اناس واللہ تعالیٰ اعلم کم مع رجل ہکذا شرحہ القسطلانی ونحوہ فی العینی والفتح ولم یتحصل بعد ما قالوا واجاد فیہ فی اللامع اذ قال لمضی الاجل وحان قتالہم فبعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اثنی عشر رجلا نقباء لہم مع کل منہم رجال فاکلوا اھ وہذا احسن واوجہ واوضح لکنی ما وجدتہ فی الشروح فتامل ثم سکت الحافظ عن بیان براعۃ الاختتام ہہنا والظاہر عندی ان البراعۃ فی قولہ ومضی الاجل واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم.

كتاب الأذان

الاذان لغة الاعلام قال الله تعالى واذان من الله ورسوله واشتقاقه من الاذن بفتحتين وهو الاستماع وشرعاً الاعلام بوقت الصلوة بالفاظ مخصوصة قال القرطبي الاذان على قلة الفاظه مشتمل على مسائل العقيدة لانه بدأ بالاكبرية وهي تتضمن وجود الله وكماله ثم ثنى بالتوحيد ثم باثبات الرسالة ثم دعى الى الطاعة المخصوصة عقب الشهادة بالرسالة لانها لا تعرف الا من جهة الرسول ثم دعى الى الفلاح وهو البقاء الدائم ثم اعاد ما اعاد توكيدا ويحصل من الاذان الاعلام بدخول الوقت والدعاء الى الجماعة واظهار شعائر الاسلام والحكمة في اختيار القول له دون الفعل سهولة القول وتيسره لكل احد في كل زمان ومكان اه

باب بدء الاذان وقوله تعالى اذا ناديتم الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع ولما ثبت الاذان بالآية كان له بدء ايضا وان لم يذكر فيها صراحة وكذلك في الآية الثانية مع ان مطلق ذكر الاذان في الآية من غير ذكر البدء كاف للمناسبة بين الآية والترجمة ولا يفتقر الى ايراد البدء في الآية اه وفي هامشه ويظهر من كلام الشراح ان الآيتين تشيران الى البدء ايضا قال الحافظ في الآية الاولى ليشير بذلك الى ان ابتداء الاذان كان بالمدينة وقد ذكر بعض اهل التفسير ان اليهود لما سمعوا الاذان قالوا لقد ابدعت يا محمد شيئا لم يكن فيما مضى فنزلت هذه الآية وقال ايضا في الآية الثانية يشير بذلك ايضا الى الابتداء لان ابتداء الجمعة كان بالمدينة واختلف في السنة التي فرض فيها فالراجح ان ذلك كان في السنة الاولى وقيل بل كان في الثانية وروي عن ابن عباس ان فرض الاذان نزل مع هذه الآية اه وعلى هذا فيكون غرض الامام بذكر الترجمة وايراد الآيتين المدنيتين الاشارة الى ترجيح شرعيته بالمدينة ردا على ما روي في بعض الروايات من شرعيته ليلة الاسراء بسطها الحافظ مع الكلام عليها اه مختصرا قلت ويشكل على آية الجمعة ان الترجمة عامة ولا يبعد عندي ان يكون اشارة الى ما روي عن ابن عباس ان فرض الاذان نزل مع هذه الآية كما تقدم عن الحافظ

باب الاذان مثنى مثنى يحتمل ان يكون الغرض من هذا الباب تفسير لفظ الشفع الوارد في الحديث فانه ابهم فتكون الترجمة شارحة ويمكن ان يقال ان الغرض الرد على من قال بالترجيع من الشافعية والمالكية خلافا للحنفية والحنابلة قال العيني لفظ مثنى معدول من اثنين اثنين ولا اشكال في النسخة التي لم يكرر فيها هذا اللفظ واما في النسخ المشهورة فالتكرار للتوكيد رعاية لرواية الطيالسي او يقال ان الاول لافادة التثنية لكل الفاظ الاذان والثاني لكل افراد الاذان اه

باب الاقامة واحدة الخ لعل المصنف اشار به الى تفسير الوتر الوارد في الحديث لان الوتر اعم من الواحد اه من الفتح او رد على من قال ان الاقامة كالاذان كما قال به الحنفية او رد على المالكية في قولهم بافراد الاقامة حتى في لفظ قد قامت الصلوة

باب فضل التاذين قال الحافظ راعى المصنف لفظ التاذين لوروده في حديث الباب قال ابن المنير التاذين يتناول جميع ما يصدر من المؤذن من قول وفعل وهيئة والظاهر ان التاذين ههنا اطلق بمعنى الاذان اه والاوجه عندي ان الباب الآتي باب في باب فلا يشكل اذاً انه لا يثبت فضل التاذين بحديث الباب نصا بل اشارة فانه يثبت بهذا اشارة وبالآتي نصا وكذلك يناسب اذاً اثر عمر بن عبد العزيز في الباب الآتي بهذا الباب نصا

باب رفع الصوت بالنداء الخ تقدم انه عندي باب في باب وكتب الشيخ في اللامع قوله وقول عمر بن عبد العزيز اذن اذانا سمحا الخ اشار به الى ان المراد بالرفع في الرواية والترجمة هو الذي لا يورث البحة والخشونة في الصوت وهو الرفع البالغ الى حد يتعب صاحبه بل المراد الرفع الغير المتعب اه وقال الحافظ الظاهر انه خاف عليه من التطريب الخروج عن الخشوع لا انه نهاه عن رفع الصوت وقال العيني قال الداؤدي لعل هذا المؤذن لم يكن يحسن مد الصوت اذا رفع بالاذان فعلمه وليس انه نهاه عن رفع الصوت اه قال العيني كانه يطرب في صوته ويتنغم ولا ينظر الى مد الصوت فامره بالسماحة والسهولة بترك التطريب ومد صوته اه والاوجه عندي ان التطريب يكون مانعا عن رفع الصوت فامره بتركه ليكون اعون في رفع الصوت وما افاده الشيخ قدس سره اجود واوفق بالترجمة والرواية الا ان تمام اثره المذكور في ابن ابي شيبة يدل على ان نكيره كان على التطريب اه من هامش اللامع.

باب ما يحقن بالاذان من الدماء قال الحافظ قال ابن المنير قصد البخاري بهذه الترجمة والتي قبلها استيفاء ثمرات الاذان فالاولى فيها فضل التاذين والثانية فيها الشهادة له والثالثة حقن الدماء اه ملخصا

باب ما يقول اذا سمع المنادي قال الحافظ لم يجزم المصنف بالجواب لقوة الخلاف في ذلك كما سيأتي كتب الشيخ في اللامع تحت قوله فقولوا مثل ما يقول المؤذن فيه تغليب والا ففي الحيعلتين ليس الجواب مثل قوله اه وفي هامشه وهذا هو المرجح عند الائمة الاربعة قال الزرقاني تبعا للحافظ وهو المشهور عند الجمهور وقيل يجمع بينهما نقله ابن عابدين عن البعض وهو وجه لبعض الحنابلة ولبعض المالكية كما في الاوجز قال الحافظ قال ابن المنذر يحتمل ان يكون ذلك من الاختلاف المباح فتارة يقول كذا وتارة يقول كذا اه قال العيني احتج بالحديث اصحابنا على ان اجابة المؤذن واجبة وبه قال ابن وهب من المالكية وهو مذهب الظاهرية وقال الائمة الثلاثة مستحبة وهو اختيار الطحاوي اه وفي الدر المختار يجيب وجوبا وقال الحلواني ندبا اه

باب الدعاء عند النداء قال الحافظ اي عند تمام النداء لرواية مسلم بلفظ قولوا مثل ما يقول ثم صلوا علي ثم سلوا الله لي الوسيلة وكان المصنف لم يقيده بذلك اتباعا لاطلاق الحديث واستدل بحديث الباب الطحاوي على ان الاجابة المعروفة ليس بواجب اه قلت ولعل اليه ميل المصنف واجاد في ذكر هذا الباب بعد الباب السابق

باب الاستهام في الاذان الخ الشراح سكتوا عن غرض الامام ويحتمل عندي في غرض الترجمة انه اراد بيان جواز الاستهام لذلك خاصة او مطلقا خلافا لمن قال ان القرعة منسوخة او يقال انه رد على من قال بجواز الاكثر من مؤذن واحد قوله ويذكر الخ لعله رضي الله عنه ذكره لتعيين معنى الاستهام لان الشراح اختلفوا في معناه هل هو الاقتراع او الترامي بالسهام قوله فاقرع بينهم سعد كتب الشيخ في اللامع القرعة منسوخة عندنا لاثبات الحكم واما لاطابة القلب ودفع تهمة الجور عن نفسه فلا اه وترجم الامام البخاري لهذه المسئلة في مواضع من صحيحه منها ههنا ومنها ما سيأتي من باب هل يقرع في القسمة ومن باب القرعة في المشكلات ومن باب القرعة بين النساء وغير ذلك وانت خبير بان هذه المواضع كلها من القرعة التي لم ينكرها الحنفية ولم يترجم الامام البخاري بقرعة قالت الحنفية بنسخها في موضع ما من كتابه فهل هذا مصير منه ايضا الى ان القرعة في المشكلات لتطييب القلب لا لاثبات الحكم فتامل اه من هامش اللامع

باب الكلام في الاذان وفي تراجم شيخ المشائخ يعني ان الكلام لا يقطع الاذان كما يقطع الصلوة فان اتفق الكلام في خلاله لا يعاد اه وكتب الشيخ في اللامع لا باس به عندنا ايضا ما لم يخل بالمقصود وهو الاعلام بان يوقع بكلامه بينه فصلا يخرجه عن افادته ودلالة الرواية عليه في قوله فعل هذا من هو خير منه فانه لما فعله صلى الله عليه وسلم وامر به كان حجة بجواز الكلام في اثنائه فانه لا شك في كونه كلاما اه وفي هامشه ليس مراد الشيخ بقوله لا باس الا باحة كما يوهمه ظاهر اللفظ لان المعروف في كتب الفقه الكراهة قال النووي التكلم في الاذان مختلف بين الائمة فكرهه الائمة الثلاثة ورخص فيه الامام احمد الى آخر ما في الاوجز اه.

قوله وقال الحسن لا باس ان يضحك الخ قال العيني هذا غير مطابق للترجمة لان الضحك ليس بكلام اه وقال الحافظ قيل مطابقته للترجمة من جهة ان الضحك اذا كان بصوت قد يظهر منه حرف مفهم او اكثر فتفسد الصلوة ومن منع الكلام في الاذان اراد ان يساويه بالصلوة اه وفي هامش الهندية واذا كان الضحك صحيحا فالكلام بالطريق الاولى اه ثم انه اورد في تيسير القاري ان قوله في الحديث الصلوة في الرحال صار جزء الاذان اذ ذاك فكيف يصح الاستدلال منه على الترجمة ويتخلص منه بحمل الكلام في الترجمة على العموم من كلام المؤذن او السامع فحديث ابن عباس يدل على كلام السامع وقول سليمان وحسن على كلام المؤذن اه

باب اذان الاعمى اذا كان له من يخبره كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انه لا ضير في اذانه اذا لم يفت المقصود وهو الاعلام في الوقت فانه مع كونه اعمى لما اخبره الثقة بالوقت كان بمنزلة غيره اه وفي هامشه ونقل النووي عن ابي حنيفة وداؤد ان اذان الاعمى لا يصح وما نقل عن الحنفية غير صحيح بل صرح ابن عابدين بعدم كراهة كما في الاوجز اه

باب الاذان بعد الفجر قال الحافظ قال ابن المنير قدم المصنف ترجمة الاذان بعد الفجر على ترجمة الاذان قبل الفجر مع ان مقتضى الترتيب عكسه لان الاصل ان لا يؤذن بعد الفجر فكان هذا الباب على الاصل واشار ابن بطال الى الاعتراض على الترجمة بانه لا خلاف فيه بين الائمة وانما الخلاف في جوازه قبل الفجر والذي يظهر لي ان مراد المصنف بالترجمتين ان يبين ان المعنى الذي كان يؤذن لاجله قبل الفجر غير المعنى الذي كان يؤذن لاجله بعد الفجر وان الاذان قبل الفجر لا يكتفى به عن الاذان بعده وان اذان ابن ام مكتوم لا يقع قبل الفجر اه

باب الاذان قبل الفجر قال الحافظ اي ما حكمه هل هو مشروع ام لا واذا شرع هل يكتفى به عن اعادة الاذان بعد الفجر اولا والحديث الاول يدل على الاول والثاني على خلافه ولذا اعقبه به اه وعندي غرض الترجمة الاشارة الى مصلحة الاذان قبل الفجر فقد بينت الرواية المصلحة وكتب الشيخ في اللامع وانت تعلم انه لم يكن للصلوة والا لاكتفى به ولم يؤذن ابن ام مكتوم وانما لم نقل بسنية طلسحور والتهجد لترك العمل به في زمن الخلفاء الراشدين فعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعله سنة وانما فعله لعارض اه وفي هامشه ثم اعلم انهم بعد اجماعهم على انه لا يجوز تقديم الاذان قبل الوقت في غير الفجر اختلفوا في اذان الفجر قبل الوقت فاباحه المالكية مع الاختلاف فيما بينهم في مقدار التقديم فقيل لا يؤذن لها حتى يبقى السدس الاخير وهو الاظهر قاله الباجي واليه ذهب الشافعي واحمد وابو يوسف وقال ابو حنيفة ومحمد لا يؤذن لها حتى يطلع الفجر وكره احمد الاذان قبل الفجر في شهر رمضان خاصة كما في الاوجز الى آخر ما بسط في هامش اللامع

باب كم بين الاذان والاقامة كتب الشيخ في اللامع تحت حديث الباب الغرض من وضع الترجمة ان الفصل لا بد منه بين كل اذانين ولو قليلا كيف وان وقت المغرب اقصر الاوقات واولاها بالتعجيل في امر الصلوة فيه فلما ثبت الفصل فيه ففي غيره اولى اه وفي هامشه قال الحافظ لعل البخاري اشار بذلك الى رواية الترمذي عن جابر بلفظ اجعل بين اذانك واقامتك قدر ما يفرغ الآكل من اكله الحديث واسناده ضعيف فكانه اشار الى ان التقدير بذلك لم يثبت اه والاوجه عندي ان الامام البخاري اشار بذلك الى تقوية معنى ما في حديث الترمذي لانه اذا كانت بين كل اذانين صلوة فلا بد لها من وقت يؤديها فيه فلا بد من ان يفرغ الآكل وغيره من حاجته فهذا عندي من الاصل الحادي والاربعين من اصول التراجم اه

صـ باب من انتظر الاقامة قال الحافظ اورده لاحتمال ان يكون هذا خاصا بالامام لان المأموم مندوب الى احراز الصف الاول ويحتمل ان يشارك الامام فى ذلك من كان منزله قريبا من المسجد اهـ

صـ باب بين كل اذانين صلوة لمن شاء قال العينى ليس فيه تكرار لان المذكور قبل بعض ما دل عليه حديث الباب وههنا ذكر لفظ الحديث اهـ والظاهر عندى انه اشارة الى ان ما ورد فى الروايات من الروايات القولية والفعلية ليس على الوجوب لقوله لمن شاء وسياتى الاختلاف فى التطوع قبل المغرب فى بابه

صـ باب من قال ليؤذن فى السفر مؤذن واحد كتب الشيخ فى اللامع وذلك لان الاحتياج الى تكرار الاذان انما هو لانتشار الناس فى جوانب الامصار ولا كذلك فى السفر فانهم مجتمعون ثمه فيكتفى باذان واحد اهـ وفى هامشه والى عكسه مال شيخ المشائخ فى تراجمه اذ قال قيد السفر اتفاقى وغرضه من عقد الباب نفى وجوب اجتماع المؤذنين فى الاذان كما هو معمول اهل الحرمين اهـ وقال الحافظ كانه اشار الى رد ما ورد فى مصنف عبد الرزاق ان ابن عمر كان يؤذن للصبح فى السفر اذانين وهذا مصير منه الى التسوية بين الحضر والسفر فى انه لا يتكرر الى آخر ما ذكره وظاهره ان الحافظ حمل الترجمة على عدم التكرار فى اذان الصبح فى السفر وقال شيخ الاسلام ان غرض الترجمة الاكتفاء على الاقامة فقط فى السفر ولما لم يكن هذا مرضيا للمصنف بوب عليه بباب من قال لهذا الخ والاوجه عندى فى غرض الترجمة انه اشار بالترجمة الى دفع ما يتوهم من حديث مالك بن الحويرث الآتى فى الباب الآتى بلفظ اذا انتما خرجتما فاذنا الحديث فقد توهم بعض العلماء بذلك الى اذان كل واحد منهما فى السفر قال الحافظ قال ابن القصار اراد به الفضل والا فاذان الواحد يجزئ وكانه فهم منه انه امرهما ان يؤذنا جميعا اهـ قلت واليه يشير تبويب النسائى اذ بوب على لفظ حديث اذنا بباب اذان المنفردين فى السفر وعلى لفظ فليؤذن لكم احدكم بباب اجتزاء المرأ باذان غيره فى الحضر اهـ

صـ باب الاذان للمسافر اذا كانوا جماعة الخ قيل اشارة الى استحباب الاذان وان كانوا مجتمعة ويظهر من كلام الحافظ غرضه انه مال الى قول مالك انه لا يؤذن فى السفر الا الجيش الذى عليه الامير والائمة الثلاثة الى مشروعية الاذان لكل من المنفرد والجماعة والاوجه عندى الرد على قول مالك كما يدل عليه قوله فى الترجمة وكذلك بعرفة وجمع فتامل وفى الفيض اشار بلفظ اذا كانوا جماعة الى ترك الاذان فى السفر للمنفرد اهـ قوله وكذلك بعرفة وجمع لم يذكر لهما حديثا وكانه اشار بالاول الى حديث جابر الطويل فى مسلم وبالثانى الى ما سياتى فى الحج اهـ من الفتح قلت والظاهر عندى كما تقدم ان غرض الترجمة الرد على قول مالك ويؤيده هذا الكلام فان مالكا قال فى الجمع وعرفة ان كان معهم الامام فالاذان والاقامة والا فالاقامة فقط فكان المصنف رأى انهما للجماعة لا للامام صـ قوله بالابطح قال الحافظ هو موضع معروف خارج مكة وفهم بعضهم ان المراد بالابطح موضع جمع لذكره لها فى الترجمة وليس بذاك بل بين جمع والابطح مسافة طويلة وانما اورد هذا الحديث لانه يدخل فى اصل الترجمة وهى مشروعية الاذان والاقامة للمسافرين اهـ وقال العينى مطابقته ظاهرة لان فيه الاذان والاقامة اهـ وسكت عنه القسطلانى وانت خبير بانه ليس فيه اذان بل الاقامة فقط

صـ باب هل يتتبع المؤذن فاه ههنا وههنا وفى تراجم شيخ المشائخ غرضه اثبات ان الاذان غير ملحق بالصلوة فى الاحكام ولا يشترط فيه الاستقبال وبهذا يتحقق المناسبة بين الترجمة والآثار الواردة فيه اهـ وهو الاصل الثامن والعشرين من اصول التراجم وكتب الشيخ فى اللامع تحت قوله فى الترجمة ويذكر عن بلال انه جعل اصبعيه الخ مناسبته للترجمة من حيث ان ادخال الاصبع فى الاذن يعين على رفع الصوت كالالتفات فان الالتفات اعون على وصول النداء الى من فى يمينه او يساره ثم اورد تبعية ذكر احواله ذكر وضوئه وعدم وضوئه ولعل المراد بالحق والسنة (اى فى الترجمة) هو الاولى المعمول به فلا يخالف قوله قول غيره والترجمة فى قوله اتتبع فاه ههنا وههنا فان ابا جحيفة لم يحتج الى جعل فيه ههنا وههنا الا اذا جعل بلال فاه ههنا وههنا كما يدل عليه لفظ التتبع اهـ وظاهر كلام الحافظ ان ذكر هذه الآثار لاثبات الالتفات حيث قال ايراد البخارى قول عائشة فى الترجمة للاشارة الى اختيار قول النخعى ومالك والكوفيين لان الاذان ليس من جملة الاركان فلا يشترط فيه الطهارة واستقبال القبلة ولا يستحب الخشوع الذى ينافيه الالتفات كما يشترط ويستحب فى الصلوة ولاختلاف نظر العلماء فيها اورد ها بلفظ الاستفهام ولم يجزم بالحكم اهـ ملخصا وفى تقرير المكى قوله قال ابراهيم لا بأس الخ لما وقع الكلام فى آداب الاذان قال هذا ايضا او مناسبته ان الوضوء ايضا معين فى رفع الصوت الذى هو معين فى التبليغ لان الوضوء يرفع الكسل عين استيقاظ المؤذن من النوم للاذان اهـ والاوجه عندى ما اشار اليه الشيخ من قوله ثم اورد تبعية ذكر احواله الخ فان ابواب الاذان كانت تتم بهذا الباب وسيذكر المصنف من الباب الآتى احكام الجماعة فذكر فى هذا الباب الاحكام المتفرقة من الاذان كمسائل شتى اهـ من هامش اللامع مختصرا

صـ باب قول الرجل فاتتنا الصلوة الخ قال الحافظ موقع هذه الترجمة وما بعدها من ابواب الاذان والاقامة ان المرأ عند اجابة المؤذن يحتمل ان يدرك الصلوة كلها او بعضها او لا يدرك شيئا فاحتيج الى جواز اطلاق الفوات اهـ قلت لا يبعد ان يقال ان المصنف شرع بعد احكام الاذان الاقامة والجماعة وغيرها من الآداب قوله وكره ابن سيرين فى تقرير المكى اى فوت كيا ہمکو نماز نے بسبب ناراض ہونیکے ہم سے نفیہ اشاعة معصية واظهارها اهـ والاوجه عندى ان فيه نسبة تقصير الفوت الى الصلوة

صـ باب ما ادركتم فصلوا الخ لعل المصنف ترجم بلفظ الحديث لما فيه من الابحاث الاول المسبوق يدرك اول صلوته او آخرها والثانى مدرك الركوع مدرك للركعة ام لا و فائت اول الجمعة ما تفعل

بسط الكلام عليها فى الاوجز فارجع اليه لو شئت

صـ باب متى يقوم الناس الخ فى تراجم شيخ المشائخ اظهر تاويلات هذه الترجمة ان يقال ان قوله اذا رأوا الامام جواب يعنى يقومون اذا رأوا الامام اهـ قال الحافظ اورد الترجمة بلفظ الاستفهام لان قوله فى الحديث لا تقوموا نهى عن القيام وقوله حتى ترونى تسويغ للقيام عند الروية ومن ثم اختلف السلف فى ذلك اهـ وفى التيسير يقومون عند الحنفية على حى على الصلوة وعند احمد عند قد قامت الصلوة وعند الشافعى بعد الفراغ من الاقامة وعند مالك فى بدء الاقامة اهـ وهكذا المذاهب فى القسطلانى الا ان فيه عن ابى حنيفة انه يقوم عند حى على الفلاح وعند احمد اذا قال حى على الصلوة اهـ

صـ باب لا يقوم الى الصلوة مستعجلا الخ سكتوا عن غرض الترجمة والظاهر عندى انه اشارة الى قوله تعالى اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الآية فان بين الآية والحديث تعارضا بحسب الظاهر قال الحافظ وجه الجمع بينهما ان المراد بالسعى العمل الذى هو الطاعة لا السعى الى الدنيا كالبيع والصناعة وقيل المراد بالسعى فى الآية المضى وفى الحديث العدو اهـ

صـ باب هل يخرج من المسجد لعلة كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان ما ورد من النهى عن الخروج بعد الاذان فالمراد به من غير ضرورة واما عند الضرورة فقد ثبت منه صلى الله عليه وسلم بنفسه اهـ وفى هامشه وبذلك جزم شيخ المشائخ فى التراجم وجمع من الشراح والعجب انهم سكتوا عن تقييد الامام الترجمة بالاستفهام مع ان رواية الباب صريحة فى الجواز فكانه اشار بلفظ هل الى ان فيه احتمالا فهو من الاصل الثانى والثلاثين من اصول التراجم اهـ وذلك لان الوارد فى الحديث الجنابة وهى مما لا بد لها من الخروج لانه لا يستطيع معها الصلوة فهل تدخل فى ذلك علة اخرى غير الجنابة ام لا

صـ باب اذا قال الامام مكانكم انتظروه فى تراجم شيخ المشائخ اى ينبغى ان ينتظروه ولا يقيموا مقامه اماما آخر ولا يتفرقوا من مواقفهم اهـ وكتب الشيخ فى اللامع يعنى انه اذا خرج لاجل الضرورة فان لهم انتظاره اذا كانوا على رصدة من عوده سواء كانت على قوله او على شئ من القرائن واما اذا ذهب ولا يدرى بحاله فان لهم ان يصلوا ويؤمهم غيره اهـ وهكذا ذكره الشراح فى فوائد الحديث وما يظهر لهذا العبد الضعيف ان الامام البخارى اشار بالترجمة الى مسئلة اخرى وهى انهم ان لم يستخلفوا احدا انتظروه قياما والصلوة فى هذه الصورة تفسد عندنا الحنفية اذ بقوا خاليا كما بسط فى الفروع وكذا عند مالك فالامام البخارى يكون ممن قال انهم يمكثون قياما منتظرين الا ان حديث البخارى ليس فيه دخوله صلى الله عليه وسلم فى الصلوة اهـ

صـ باب قول الرجل ما صلينا كذا فى اكثر النسخ وفى نسخة الحافظ باب قول الرجل للنبى صلى الله عليه وسلم ما صلينا فى تراجم شيخ المشائخ الاهتمام باثبات ذلك لاجل ما ذهب اليه بعض العلماء من كراهة التكلم بمثل فاتتنا الصلوة او ما صلينا كما سبق مثل ذلك لكن لو استدل على ذلك بقول النبى صلى الله عليه وسلم ما صليتها لكان انسب لانه صلى الله عليه وسلم صرح بلفظ ما صليت اهـ قال الحافظ قال ابن بطال فيه رد لقول ابراهيم النخعى يكره ان يقول الرجل لم نصل والذى يظهر لى ان البخارى اراد ان ينبه على ان قول النخعى ليس على اطلاقه ولو اراد الرد عليه مطلقا لافصح به كما افصح بالرد على ابن سيرين فى ترجمة فاتتنا الصلوة ثم ان اللفظ الذى اورده المؤلف وقع النفى فيه من قوله صلى الله عليه وسلم لا من قول الرجل لكن فى بعض طرقه وقوع ذلك من الرجل ايضا وهو عمر رضـ وهذه عادة معروفة للمؤلف اهـ والاوجه عندى ان الترجمة فى قوله صلى الله عليه وسلم والمشهور فى النسخ قول الرجل ما صلينا وهو ثابت بالامرية واما قول للنبى صلى الله عليه وسلم فلا يثبت فى اكثر النسخ لكنه موجود فى نسخة الحافظ فايراد الحافظ مبنى على نسخته.

صـ باب الامام تعرض له الحاجة الخ قال الحافظ قال ابن المنير خص المصنف الامام بالذكر مع ان الحكم عام لان لفظ الخبر يشعر بان المناجاة كانت لحاجته صلى الله عليه وسلم لانه لو كان الحاجة للرجل لقال انس رضـ ورجل يناجى النبى صلى الله عليه وسلم اهـ وهذا ليس بلازم وفيه غفلة عما فى مسلم بلفظ قال رجل لى حاجة والذى يظهر لى ان هذا الحكم انما يتعلق بالامام لان المأموم اذا عرضت له الحاجة لا يتقيد به غيره من المأمومين بخلاف الامام اهـ قوله ورجل يناجى الخ قال الحافظ لم اقف على اسم هذا الرجل وذكر بعض الشراح انه كان كبيرا فى قومه فاراد ان يتألفه على الاسلام ولم اقف على مستند ذلك قيل ويحتمل ان يكون ملكا ولا يخفى بعده اهـ والحديث اخرجه البخارى فى الاستئذان ولم يتعرض فيه الحافظ بل احاله على ما سبق وفى الفيض هذه وقعة واحدة وما توهم الفاظ الترمذى انها كانت عادة له فقد علله البخارى واما الرجل فلم يدركه الشارحان وقد وجدت اسمه فى الادب المفرد فليراجع له فانه مهم الى آخر ما قال قلت قد راجعته ولم اجد فيه اسمه بل فيه فى باب سخاوة النفس عن انس فى قصة واقيمت الصلوة وجاء اعرابى فاخذ بثوبه فقال انما بقى من حاجتى يسيرة واخاف انساها فقام معه ثم فرغ من حاجته الحديث

صـ باب الكلام اذا اقيمت الصلوة قال الحافظ غرض الترجمة الرد على من كرهه مطلقا اهـ وقال العينى تحت حديث الباب السابق قال صاحب التلويح فيه جواز الكلام بعد الاقامة وان كان ابراهيم الزهرى وتبعهما الحنفيون كرهوا ذلك قلت انما كره الحنفية الكلام بين الاقامة والاحرام اذا كان بغير ضرورة واما اذا كان لامر من امور الدين فلا يكره اهـ

صـ باب وجوب صلوة الجماعة الخ كتب الشيخ فى اللامع وهو المراد بقول من قال انها سنة والفرق انما هو فى العبارة دون المعنى ودلالة قول الحسن على هذا المعنى واضحة اذ لو لم تكن الجماعة واجبة لما كانت قوله مجاعاة امه فى تركها اهـ وفى هامشه قال الحافظ بت الحكم فى هذه المسئلة وكان ذلك لقوة دليلها عنده

لكن اطلق الوجوب وهو اعم من كونه وجوب عين او كفاية الا ان اثر الحسن يشعر بكونه وجوب عين لما عرف من عادته انه يستعمل الآثار في التراجم لتوضيحها وتكميلها اه وما قال انه اعم من كونه وجوب عين او كفاية هما قولان للعلماء فانهم اختلفوا في ذلك على خمسة اقوال الاول انها شرط لصحة الصلوة والثاني فرض عين والثالث فرض كفاية والرابع سنة مؤكدة والخامس مندوب الى آخر ما بسط في تعيين القائلين في هامش اللامع

صـ٨٩/١٩ باب فضل صلوة الجماعة قال الحافظ اشار ابن المنير الى ان ظاهر هذه الترجمة ينافي الترجمة التي قبلها ثم اطال في الجواب ويكفي منه ان كون الشئ واجبا لا ينافي كونه ذا فضيلة ولكن الفضائل تتفاوت فالمراد منها بيان زيادة ثواب الجماعة على ثواب الفذ اه

صـ٩٠/١ باب فضل صلوة الفجر في جماعة كتب الشيخ في اللامع استدلال المؤلف على مدعاه بما ورد في الباب من الروايات مبني على ان الحكم في سائر الصلوات لما كان كذلك فان صلوة الفجر اولى بذلك لما فيها من المشقة وشهود الملائكة وغيره من الامور الموجبة للفضل وايضا فان في الروايات دلالة على ان الفضل والمزيد كثيرا ما يبنيان على الامور العارضة والاسباب الخارجة فتزيد الفضيلة للفجر لكثرة الاسباب الموجبة لزيادة الفضل فيها اه وفي هامشه في تطابق الروايات الواردة في الباب خفاء جدا ولذا وجه المشائخ التطابق بوجوه مختلفة منها ما قرره الشيخ قدس سره وهو ايضا وجيه ومنها ما في تراجم شيخ المشائخ ان هذا الباب باب في باب فلا اشكال في ربط الحديثين الاخيرين مع الترجمة فتدبر اه وهذا اصل من اصول التراجم وهو الاصل السادس ومنها ما قال الكرماني ان صلوة الجماعة انما كثر ثوابها للمشقة الحاصلة منها والمشي الى الجماعة في الفجر اشق من غيرها للظلمة ومصادفة المكروه فيكون الاجر اكثر الى آخر ما بسط في هامش اللامع

صـ٩٠/١٠ باب فضل التهجير الى الظهر الخ قال العيني التهجير التبكير الى كل شئ اراد المبادرة الى اول وقت الصلوة وعامة نسخ البخاري هكذا وفي بعضها باب فضل التهجير الى الصلوة وهذه النسخة اعم واشمل ولا منافاة بينه وبين حديث الابراد لانه عند اشتداد الحر والتهجير هو الاصل وهو عزيمة وذاك رخصة اه

صـ٩٠/١٥ باب احتساب الآثار قال الحافظ اي الى الصلوة وكانه لم يقيدها لتشمل كل مشي الى كل طاعة والاحتساب وان كان اصله العد لكنه يستعمل غالبا في معنى طلب تحصيل الثواب بنية خالصة اه وغرض الترجمة ظاهر وهو التنبيه على نية حصول الاجر والثواب عند كل عمل كما صرحوا بذلك في قوله عليه الصلوة والسلام من قام ليلة القدر ايمانا واحتسابا فان للاستحضار الاجر والثواب تاثيرا قويا في تحمل المشاق وازدياد الاشتياق الى الطاعات كما هو ظاهر والاوجه عند هذا العبد الضعيف في اتصال هذا الباب بالباب السابق ان العادة في التهجير توسيع الخطوات وتبعيدها اتقاء عن حر الشمس وهو خلاف الوقار والسكينة المامور في قوله صلى الله عليه وسلم اذا اقيمت الصلوة فلا تاتوها تسعون واتوها تمشون وعليكم السكينة فنبه المصنف باتصال هذه الترجمة على اقتراب الاقدام لكونه موجبا لكثرة الثواب فقد ورد في حديث طويل ثم خرج الى الصلوة لم يرفع قدمه اليمنى الاكتب الله عز وجل له حسنة ولم يضع قدمه اليسرى الاحط الله عز وجل عنه سيئة فليقرب احدكم او ليبعد الحديث

صـ٩٠/٢١ باب فضل صلوة العشاء في الجماعة قال الحافظ اورد فيه الحديث الدال على فضل العشاء والفجر فيحتمل ان يكون مراد الترجمة اثبات فضل العشاء في الجملة او اثبات افضليتها على غيرها والظاهر الثاني ووجهه ان الفجر ثبتت افضليتها كما تقدم وسوى في هذا بينها وبين العشاء ومساوي الافضل يكون افضل جزما اه

صـ٩٠/٢٢ باب اثنان فما فوقهما جماعة هو لفظ حديث ضعيف عند ابن ماجة فكان المصنف اراد الاستشهاد به وهو الاصل الاول من اصول التراجم قال الحافظ هذه الترجمة لفظ حديث ورد من طرق ضعيفة منها في ابن ماجة من حديث ابي موسى الاشعري ثم قال بعد حديث الباب واعترض على اصل الاستدلال بهذا الحديث بان مالك بن الحويرث كان مع جماعة من اصحابه فلعل الاقتصار على التثنية من تصرف الرواة والجواب انهما قضيتان اه

صـ٩٠/٢٢ باب من جلس في المسجد الخ قال الحافظ اي ليصليها جماعة اه ولم يتعرض هو ولا غيره من الشراح عن غرض الترجمة وبوب على حديث الباب ابو داؤد باب فضل القعود في المسجد وكتب الشيخ نور الله مرقده في البذل صنيع البخاري يدل على انه حمل الحديث على القعود لانتظار الصلوة واما صنيع المؤلف (ابو داؤد) فيدل على ان القعود في المسجد عنده عام سواء كان لانتظار الصلوة او بعد الفراغ من الصلوة للذكر وتلاوة القرآن وغيرها من العبادات ويمكن ان يقال ان البخاري زاد قوله وفضل المساجد ليدل على ان القعود فيه لانتظار الصلوة وغيرها يقتضي الفضل اه وقلت تقييد البخاري الترجمة بانتظار الصلوة واضح من الروايات الواردة في ذلك وعليه يدل لفظ الحديث مالم يحدث فانه اذا احدث لم يكن منتظرا للصلوة

صـ٩١/٢ باب فضل من خرج الى المسجد ومن راح كتب الشيخ في اللامع لعل المراد بالغدوة والروحة اذا كانتا لفريضة والا فالافضل في التطوع ان يكون في البيت اه وفي هامشه مما يجب التنبيه عليه اولا ان الامام البخاري عقب هذه الترجمة بالحديث السابق وفيه رجل قلبه معلق بالمسجد فكانه اشار الى ان ثمرة تعليق القلب بالمسجد كثرة التردد الى المسجد وثانيا ان الامام عدل في الترجمة عن لفظ الحديث فان الحديث كان بلفظ غدا وراح وهما المشي صباحا ومساء وترجم عليه الامام البخاري بلفظ خرج وراح والخروج عام لا يقابله الرواح في اعني المشهور فابدع المصنف في ذلك عندي نكتة بديعة وهي انه اشار بلفظ خرج في الترجمة الى ان لفظ غدا في الحديث ليس بمعنى المشي صباحا بل المراد منه المشي مطلقا في اي وقت كان ولفظ الترجمة في الفتح باب فضل من غدا الى المسجد ومن راح قال الحافظ هكذا للاكثر موافقا للفظ الحديث ولابي ذر بلفظ خرج بدل غدا وعلى هذا فالمراد بالغدو الذهاب وبالرواح الرجوع اه قلت هذا هو اللائق بدقائق البخاري فكانه اشار بذلك الى تقوية معنى حديث ابي داؤد عن ابي بن كعب في قصة رجل بعيد الدار عن المسجد قال ما احب ان منزلي الى جنب المسجد فنمى الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فساله عن ذلك فقال اردت يا رسول الله ان يكتب لي اقبالي الى المسجد ورجوعي الى اهلي اذا رجعت فقال اعطاك الله ذلك كله انطاك الله ما احتسبت كله اجمع اه

صـ٩١/٥ باب اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة كتب الشيخ في اللامع اراد بذلك انه ليس في هذا المكان غير المكتوبة وذلك لما ورد في كثير من الروايات تاكيد سنة الفجر مع التاكيد في امر الجماعة حتى ان كثيرا من العلماء قال بوجوبها فطريق العمل بهما ان ياتي بالسنن في غير ذلك المكان اذا لم يخف فوات الجماعة جمعا بين المنقبتين واحرازا لكلتا المكرمتين كيف وقد ورد في الرواية استثناء بقوله الاركعتي الفجر اه والمسئلة خلافية شهيرة ذكروا فيها تسعة مذاهب بسطت في البذل ومذاهب الائمة الاربعة كما في الاوجز ان من لم يصل ركعتي الفجر واقيمت الصلوة فلا يصليها عند الشافعي واحمد مطلقا وعند مالك يصليها خارج المسجد ان تيقن انه يدرك الامام في الركعة الاولى وعند الامام ابي حنيفة يصليها مالم يخف فوت الركعتين معا اه من هامش اللامع قال الحافظ حديث الترجمة اعم من حديث الباب لانه يشمل الصلوات كلها وحديث الباب يختص بالصبح فيحتمل ان يقال اللام في حديث الترجمة عهدية فيتفقان من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحكم في جميع الصلوات واحد اه قلت او يقال ان الترجمة شارحة بانه بين وجه الانكار او يقال ان الاختلاف كان في الفجر فقط واما غيرها فاتفقوا على ان لا يصلى فيها الا المكتوبة

صـ٩١/١٠ باب حد المريض ان يشهد الجماعة كتب الشيخ في اللامع لما كان حالة المرض والضعف تستدعي ان لا يجوز للمريض حضور المسجد خوفا من ان يزداد مرضه فيتلوث المسجد دفعه بان المريض يجوز له الحضور مالم يظن به الفساد والتلويث واما مجرد الاحتمال والوهم فلا يعتبر به ولا يمكن ان يراد حد المريض في وجوب الحضور في المسجد لانه لم يذهب احد من الفقهاء الى وجوب الحضور عليه حين لا يمكن له المشي برجليه من غير اعانة اثنين مع انه لو كان الحضور اذ ذاك واجبا يلزم ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم ترك الواجب لانه لم يشهد المسجد في كثير من صلوات ايام مرضه اه وفي هامشه اختلفوا في ضبط هذه الترجمة والغرض منها قال الحافظ قال ابن التين تبعا لابن بطال معنى الحد ههنا الحدة وقد نقله الكسائي قال والمراد ههنا الحض على شهود الجماعة قال ابن التين ويصح ان يقال جد بكسر الجيم وهو الاجتهاد في الامر لكن لم اسمع احدا رواه بالجيم وقد اثبت ابن قرقول رواية الجيم وعزاها للقابسي وقال ابن رشيد انما المعنى ما يحد للمريض ان يشهد معه الجماعة فاذا جاوز ذلك الحد لم يستحب له شهودها قال ويمكن ان يقال معناه باب الحد الذي للمريض ان ياخذ فيه بالعزيمة في شهود الجماعة اه وفي تراجم شيخ المشائخ الحد ههنا من الجدة يعني باب فيض تكلف المريض اه والاوجه عندي في غرض الترجمة الحض على حضور الجماعة الى ذلك الحد

صـ٩٢/٢ باب الرخصة في المطر والعلة ان يصلي في رحله كتب الشيخ في اللامع دلالة الرواية الاولى على هذا المعنى ظاهرة واما الرواية الثانية فالظاهر منها وان كان توقف الاجازة على مجموع العلتين المذكورتين فيها الا ان النظر في الروايات يقتضي ان كلا من العمى والظلمة والسيل مستقل في افادة الرخصة في القعود عن الجماعة او يقال ان معنى قول عتبان انه يكون الظلمة والسيل وقد عرفت انك يا رسول الله ترخص في مثل ذلك ان يتخلف من الجماعة واني اعمى وقد علمت ايضا جواز القعود عند العذر مثل الاعمى فكيف لي وقد اجتمعت لي علتان موجبتان للرخصة اه وفي هامشه دفع الشيخ بذلك ما يوهمه ظاهر لفظ الحديث من ان مدار الرخصة مجموع العلل الثلاثة من الظلمة والسيل والعمى مع ان هذه الثلاثة كل واحد منها علة مستقلة في الرخصة عند الفقهاء كما بسطها اصحاب الفروع ثم بسط في الاعذار المسقطة للجماعة

صـ٩٢/٤ باب هل يصلي الامام بمن حضر الخ غرض الترجمة واضح وهو ان ما تقدم من قوله صلى الله عليه وسلم صلوا في الرحال ليس على الايجاب بل على الاباحة ونحو ذلك قال جميع الشراح وفي تراجم شيخ المشائخ مقصوده انه يترك الجماعة والخطبة لعذر المطر او هل يصلي بالجماعة ويخطب بمن حضر ولو كانوا قليلا اه قلت بقي ههنا شئ لم يتعرض له احد منهم وهو ان المصنف لم قيد الترجمة بلفظة هل الدالة على التردد والاوجه عندي انه اشار بذلك الى مسئلة خلافية شهيرة وهي ان اصحاب الاعذار المرخصة للجماعة والجمعة هل تنعقد بهم الجمعة وهل يعتبر بحضرهم الخطبة ام لا ولذا قارن الامام البخاري الصلوة بالخطبة قال الموفق ما كان شرطا لوجوب الجمعة فهو شرط لانعقادها فمتى صلوا جمعة مع اختلال بعض شروطها لم يصح ولزمهم ان يصلوا ظهرا وحكي عن مالك انه كان لا يجعل المطر عذرا في التخلف عنها وقال ابو حنيفة والشافعي يجوز ان يكون العبد والمسافر اماما فيها ووافقهم مالك في المسافر فاما المريض ومن حبسه العذر من المطر والخوف فاذا تكلف حضورها وجبت عليه وانعقدت به ويصح ان يكون اماما فيها لان سقوطها منهم انما كان لمشقة السعي فاذا تكلفوا وحصلوا في الجامع زالت المشقة فوجبت عليهم كغير اهل الاعذار اه وعلى هذا فالترجمة من الاصل الثاني والثلاثين من اصول التراجم نبه بلفظ هل على ان فيه مجالا للناظر اه والجزء الثاني للترجمة اعني قوله وهل يخطب يوم الجمعة في المطر لعل ثبوته بفعل ابن عباس وقد عزاه الى النبي صلى الله عليه وسلم وكونه في يوم الجمعة مصرح في رواية ابن علية كما صرح به الحافظ في باب الكلام في الاذان كتب الشيخ في اللامع قوله باب هل يصلي الامام بمن حضر الخ دلالة الرواية الاولى على هذا المعنى من حيث ان ابن عباس لما زاد في النداء قوله الصلوة في الرحال عمل بها بعضهم فلم يحضر عملا بالرخصة ولم يعمل بها آخرون عملا بالعزيمة فحضروا فكان صلوته بهم هي الصلوة بمن حضر واما الرواية الثانية فتثبت المدعى من حيث ان ابا سعيد الخدري حضر الصلوة معه فعلم حضور البعض وقد علم ايضا انه كان يرخص

لہم فی القعود فلا یحصر ابعضہم مختصراً وفی ہامشہ قال الحافظ مطابقۃ حدیث ابی سعید من جہۃ ان العادۃ فی یوم المطر ان یتخلف بعض الناس واما قول بعض الشراح یحتمل ان یکون ذلک فی الجمعۃ فمردود لانہ سیاتی فی الاعتکاف انہا کانت صلوۃ الصبح وحدیث انس لاذکر للخطبۃ فیہ ولا یلزم ان یدل کل حدیث فی الباب علی کل ما فی الترجمۃ اھ قلت لاصراحۃ بالجمعۃ فی الترجمۃ فلا حاجۃ لابداء احتمال ابداہ بعض الشراح فان الترجمۃ الصلوۃ بمن حضر مطلقا بدون قید الجمعۃ

(۹۲) ص۹۲ باب اذا حضر الطعام واقیمت الصلوۃ الخ کتب الشیخ فی اللامع اشار بقولہ فی الترجمۃ وقلبہ فارغ الی الجمع بین ما ورد فی ذلک الباب من الروایات المختلفۃ ففی بعضہا تقدیم الاکل وفی الاخری لاتؤخر الصلوۃ لشئ وحاصل الجمع ان تقدیم الاکل حیث اشتغل بہ قلبہ والا فلا تؤخر الصلوۃ فما ورد من تقدیم الطعام من قصۃ عمر وغیرہا محمول علی ما اذا شغلہ الطعام عن الصلوۃ واللہ تعالی اعلم اھ وفی ہامشہ اختلفت الروایات فی ذلک کما افادہ الشیخ واختلفوا فی الجمع بینہا قال الشوکانی بعد ذکر احادیث تقدیم العشاء ظاہر الاحادیث انہ یقدم العشاء مطلقا سواء کان محتاجا الیہ ام لا وسواء خشی فساد الطعام ام لا وسواء کان خفیفا ام لا وخالف الغزالی فزاد خشیۃ فساد الطعام والشافعیۃ فزادوا قید الاحتیاج ومالک فزاد قیدا ان یکون الطعام خفیفا وقد ذہب الی الاخذ بظاہر الاحادیث ابن حزم والظاہریۃ ورواہ الترمذی عن احمد وغیرہ فقال یجب تقدیم الطعام وجزموا ببطلان الصلوۃ اذا قدم وذہب الجمہور الی الکراہۃ وایضا ظاہر الاحادیث انہ یقدم الطعام وان خشی خروج الوقت والیہ ذہب ابن حزم وہو وجہ لبعض الشافعیۃ وذہب الجمہور الی انہ اذا ضاق الوقت صلی علی حالہ محافظۃ علی الوقت ولا یجوز تاخیرہا اھ قلت ما حکی الشوکانی من مذہب احمد من فساد الصلوۃ عند التقدیم یاباہ کتبہ قال الموفق قال ابن عبد البر اجمعوا علی انہ لو صلی بحضرۃ الطعام فاکمل صلوتہ ان صلوتہ تجزئہ اھ قلت وحمل الطحاوی فی مشکل الآثار روایات الباب علی الصائم الی آخر ما فی ہامش اللامع

(۹۳) ص۹۳ باب اذا دعی الامام الی الصلوۃ الخ قال الحافظ قیل اشار بہذا الباب الی ان الامر فی الباب السابق للندب لا للوجوب وقد فصل بعضہم بین ما اذا اقیمت الصلوۃ قبل الشروع فی الاکل او بعدہ فیحتمل ان المصنف کان یری التفصیل ویحتمل تقییدہ فی الترجمۃ بالامام انہ کان یری تخصیصہ بہ دون غیرہ من المامومین قال ابن المنیر لعلہ صلی اللہ علیہ وسلم اخذ فی خاصۃ نفسہ بالعزیمۃ فقدم الصلوۃ علی الطعام وامر غیرہ بالرخصۃ لانہ لا یقوی علی مدافعۃ الشہوۃ قوتہ وایکم یملک اربہ اھ

(۹۳) ص۹۳ باب من کان فی حاجۃ اھلہ الخ قال الحافظ کانہ اشار بہذہ الترجمۃ الی انہ لا یلتحق بحکم الطعام کل امر یکون للنفس تشوق الیہ اذ لو کان کذلک لم یبق للصلوۃ وقت فی الغالب اھ

(۹۳) ص۹۳ باب من صلی بالناس الخ کتب الشیخ فی اللامع لما کان ذلک یوہم ان لا تجوز ہذہ الصلوۃ لما انہ لیس لوجہ اللہ تعالی خاصۃ بل المقصود منہا التعلیم رد ہذا الوہم بانہ لا ینافی الاخلاص فان التعلیم ایضا لوجہ اللہ اھ وفی تراجم شیخ المشائخ مقصودہ من عقد ہذا الباب انہ لیست ہذہ الصلوۃ صلوۃ المرائی بل فیہ ثواب الصلوۃ للمصلی مع ثواب التعلیم ایضا اھ وقال الحافظ لم یجزم بالحکم لما فیہ من ایہام التشریک فی العبادۃ اھ

(۹۳) ص۹۳ باب اھل العلم والفضل احق بالامامۃ وفی تراجم شیخ المشائخ استدل المؤلف بامامۃ ابی بکر علی فضلہ فحاصل الاستدلال ان افضلیۃ ابی بکر معلومۃ لنا قطعا بالاحادیث المتواترۃ المعنی وعلمنا منہ ہذہ المسئلۃ فی الامامۃ وقال بعضہم ان ہذہ الامامۃ ہی الدالۃ علی افضلیتہ ولا یخفی انہ حینئذ یلزم الدور فی الاستدلال اھ قال الحافظ قولہ احق بالامامۃ ای ممن لیس کذلک ومقتضاہ ان الاعلم والافضل احق من العالم والفاضل وذکر الفضل بعد العلم من العام بعد الخاص وسیاتی الکلام علی ترتیب الائمۃ بعد بابین اھ وقال السندی یحتمل ان مرادہ بیان ان اہل العلم اولی بالامامۃ من اہل القراءۃ کما قال الجمہور ان الاعلم اولی من الاقرأ وہذا مبنی علی ان ابیا کان اقرأ القوم کما جاء اقرأکم ابی ومع ذلک اختار صلی اللہ علیہ وسلم ابابکر للامامۃ لانہ کان اعلم وعلی ہذا فقیل ان تقدیم الاقرأ منسوخ وقیل بل تقدیم الاقرأ مبنی علی ان اقرأہم کان اعلمہم ولا یخفی ان لازم الجواب الثانی ان یکون ابی اعلمہم لانہ اقرأہم وہو یفسد اصل الاستدلال واللہ تعالی اعلم اھ قلت ویمکن التفصی عنہ بان کلا من ابی بکر وابی بن کعب کانا اقرأہم وما ورد فی حق ابی من کونہ اقرأہم فہو من حیث شدۃ الحفظ والتقانۃ وما قیل اقرأہم کان اعلمہم فباعتبار کمیۃ القرآن

(۹۴) ص۹۴ باب من قام الی جنب الامام لعلۃ فی تراجم شیخ المشائخ ای ہو جائز لوجود علۃ مثل کون الامام ضعیفا لا یسمع الناس صوتہ من بعید فیقوم واحد الی جنبہ ویسمع الناس تکبیر الامام وغیر ذلک اھ قال العینی انما قال ہذا لان الاصل ان یتقدم الامام علی الماموم ولکن للماموم ان یقف بجنب الامام عند وجود اسباب تقتضی ذلک ثم بسط العینی تلک الاسباب

(۹۴) ص۹۴ باب من دخل لیؤم الناس الخ کتب الشیخ فی اللامع قولہ تاخر الاول او لم یتاخر الخ اما ثبوت جواز التاخر فبفعل ابی بکر الذی فعلہ واما جواز عدمہ فبقولہ صلی اللہ علیہ وسلم امکث علی مکانک وہذا علی رأی البخاری واما عندنا فکان تاخر ابی بکر لحصرہ عن القراءۃ ولا یجوز التاخر للامام لغیر ضرورۃ اھ کذا فی الاصل لضرورۃ والصواب علی الظاہر بدلہ الا لضرورۃ وما افادہ الشیخ واضح فان فیہ اثبات جزئی الترجمۃ بحدیث الباب وقال الحافظ یشیر بالشق الاول وہو ما اذا تاخر الی روایۃ عروۃ عنہا فی الباب الذی قبلہ حیث قال فلما رآہ استاخر وبالثانی وہو ما اذا لم یتاخر الی روایۃ عبید اللہ عنہا حیث قال فاراد ان یتاخر وقد تقدمت فی باب حد المریض والجواز مستفاد من التقریر وکلا الامرین قد وقعا فی حدیث الباب اھ ومال مولانا الشیخ انور شاہ فی الفیض الی ان المقصود بالترجمۃ الجزء الاول فقط وذکر لہ حدیثا واما الجزء الآخر یعنی قولہ لم یتاخر فمن باب التکمیل ودفع لتوہم الاختصاص اھ

قلت وہذا ہو الاصل الرابع والثلاثون من اصول التراجم اھ من ہامش اللامع وفیہ ایضا علی قول الشیخ "وہذا علی رأی البخاری" ہو المرجح عند الشافعیۃ وبقول الحنفیۃ قال الجمہور اھ

(۹۴) ص۹۴ باب اذا استووا فی القراءۃ الخ کتب الشیخ فی اللامع فیہ اشارۃ الی ان ما ورد فی الروایۃ من تقدیم الاکبر سنا فانما ہو حیث کانوا مستوین فی العلم والقراءۃ وان لم یستووا فیہما فلا تقدیم للاسن اھ قلت حاصلہ ان الترجمۃ شارحۃ للحدیث وعلی ہذا فالترجمۃ من الاصل الثالث والعشرین وفی تراجم شیخ المشائخ الحدیث الذی ہو نص فی ہذہ الترجمۃ اوردہ مسلم وغیرہ فکانہ ما وجدہ علی شرطہ اھ قلت ولفظ حدیث مسلم عن ابی مسعود الانصاری مرفوعا یؤم القوم اقرأہم لکتاب اللہ فان کانت قراءتہم سواء فلیؤمہم اقدمہم ہجرۃ فان کانوا فی الہجرۃ سواء فلیؤمہم اکبرہم سنا الحدیث وعلی ہذا تکون الترجمۃ من الاصل الاول من اصول التراجم الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع وقال السندی اراد بالقراءۃ (فی الترجمۃ) ما یستحق بہ الامامۃ اعم من القراءۃ والعلم واستواء اصحاب مالک بن الحویرث فی ذلک من حیث انہم کانوا مستوین فی الاقامۃ عندہ صلی اللہ علیہ وسلم والغالب فی مثلہم الاستواء فی الاخذ واللہ تعالی اعلم قلت واختلف الفقہاء فی ہذہ المسئلۃ فعند الجمہور ومنہم الائمۃ الثلاثۃ ومحمد تقدیم الاعلم علی الاقرأ وعند الامام احمد وابی یوسف یقدم الاقرأ

(۹۵) ص۹۵ باب اذا زار الامام قوما فامہم کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان ما ورد من النہی عن ان یؤم قوما فالمراد بہ لیس ہو النہی باطلاقہ بل النہی مقید بعدم الاذن اھ وبسط الکلام فی ہامشہ وفیہ المعروف عند شراح البخاری فی غرض الترجمۃ ان الامام الاعظم اذا زار قوما لا یحتاج الی اذنہم فی التقدم للامامۃ قال الحافظ اشار بہذہ الترجمۃ الی ان حدیث مالک الذی اخرجہ ابو داؤد وغیرہ من زار قوما فلا یؤمہم الحدیث محمول علی من عدا الامام الاعظم الی آخر ما قال وتعقبہ العینی ومال الی ان الامام الاعظم ایضا محتاج الی الاذن اذ قال لم یبین البخاری حکمہ ہل للامام ذلک ام یحتاج الی الاذن فاکتفی بما ذکر فی حدیث الباب فانہ یشعر بالاستیذان فالحاصل انہم اختلفوا فی الغرض علی ثلاثۃ مسالک الاول ما افادہ والدی فی تقریرہ وہو مؤدی کلام شیخ المشائخ فی التراجم من ان النہی عن امامۃ الزائر مقید بعدم الاذن والثانی ما ذہب الیہ الحافظ ان الامام الاعظم لا یحتاج الی الاذن وہو الذی حکاہ مولانا محمد حسن المکی فی تقریرہ والثالث ما ذہب الیہ العینی ان الامام الاعظم ایضا یحتاج الیہ وعندی ظاہر الفاظ الترجمۃ یرجح ما افادہ فی تقریر المکی اھ من ہامش اللامع مختصراً

(۹۵) ص۹۵ باب انما جعل الامام لیؤتم بہ الخ کتب الشیخ فی اللامع اشار بذکر صلوتہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مرضہ انہ لا یجب متابعۃ الامام فیما اذا ترک الامام فرضا لعذر او لغیر عذر فانہ صلی اللہ علیہ وسلم جلس للعذر ولم یجلس القوم ولذلک اورد الآثار فانہ اذا ترک السجدۃ لاجل الزحام فانہ لا یتابع الامام اذ یلزم فی متابعتہ رفض الفرض وذا لا یجوز کما لا یجوز لہ ان یترک سجدۃ لکونہا فریضۃ وکذلک اثر ابن مسعود اوردہ لتاکید ان المتابعۃ واجبۃ ما لم یترک واجبا ومعنی قول الحسن ان الذی لم یتمکن من السجود لاجل الزحام او غیرہ ینتظر حتی لو سلم الامام فانہ لا یسلم بتسلیمہ لان فی متابعتہ اذ ذاک ترک الفرض فاذا وجد فرجۃ سجد لسجدتین للثانیۃ ثم یعید الرکعۃ الاولی لعدم الاعتداد بما اداہ منہا لعدم السجود اھ مختصراً وفی ہامشہ قال الحافظ ہذہ الترجمۃ قطعۃ من الحدیث الآتی فی الباب والمراد بہا ان الائتمام یقتضی متابعۃ الماموم لامامہ فی احوال الصلوۃ فتنتفی المقارنۃ والمسابقۃ والمخالفۃ الا ما دل الدلیل الشرعی علیہ اھ

(۹۶) ص۹۶ باب متی یسجد من خلف الامام الخ کتب الشیخ فی اللامع اراد بذلک اثبات ان افعال المامومین ینبغی ان تقع بعد الامام بعدیۃ متصلۃ لیس فیہا فصل الا انہ اذا کان الامام کبیر السن ضعیف القوی بطئ الحرکات وجب التاخیر فی الابتداء حتی تتحقق البعدیۃ المتصلۃ فی الانتہاء لانہم لو اخذوا بعدہ بعدیۃ متصلۃ فی الاتیان بالفعل الذی شرع فیہ الامام لزم فراغہم قبل فراغ الامام لتبطئہ فی الحرکات وتسارعہم فاشار الی اول الدعوی بحدیث انس اذا سجد فاسجدوا فانہ یدل علی التعاقب وعدم الفصل والروایۃ المذکورۃ فی الباب دالۃ علی فصل فی ابتداء فعل الامام والماموم فالنظر الی مجموعہما یثبت المرام فکان کل من الروایتین بمنزلۃ التفسیر للاخری فافہم اھ وفی ہامشہ فی غرض الباب ثلاثۃ احتمالات الاول ما افادہ الشیخ وحاصلہ ان الغرض التنبیہ علی ان تعقیب افعال المقتدین کما ہو لازم فی مشروع الفعل کذلک ہو واجب فی آخرہ والثانی ان ظاہر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا سجد فاسجدوا یوہم ان یقع سجود المؤتم بعد فراغ الامام عن السجود کما ہو ظاہر التعقیب فدفع الامام البخاری ہذا الاحتمال بحدیث البراء بان التعقیب باعتبار الشروع لا باعتبار الفراغ وہذا خاطری ابو عذرہ والثالث ما اختارہ فی الفیض فارجع الیہ لو شئت ثم ذکر فی ہامش اللامع ہہنا مسئلۃ المبادرۃ من الامام فقال ہہنا ثلاثۃ مسائل التحریمۃ والسلام وبقیۃ الارکان اما الاول فالائمۃ الاربعۃ متفقون علی ان التقدم علی الامام فیہا مبطل للصلوۃ الا فی قول للشافعی غیر مرضی عند اصحابہ واما الثانی ای السلام فالمشہور عن المالکیۃ ان المقارنۃ فی السلام مفسدۃ فالتقدم بالاولی وعند الشافعی واحمد التقدم مفسد والمقارنۃ مکروہۃ مع صحۃ الصلوۃ وعند الحنفیۃ التقدم فی السلام مکروہ غیر مفسد فالمقارنۃ اولی بعدم الافساد واما الثالث اعنی بقیۃ الارکان فالجمہور منہم الائمۃ الثلاثۃ علی اجزاء الصلوۃ مع التحریم الا فی روایۃ لاحمد فالتقدم فیہا ایضا مبطل وبہ قال اہل الظاہر اھ

(۹۶) ص۹۶ باب اثم من رفع راسہ قبل الامام قال الحافظ ای من السجود لروایۃ ابن خزیمۃ بزیادۃ الذی یرفع راسہ والامام ساجد فتبین ان المراد الرفع من السجود ففیہ تعقب علی من قال ان الحدیث نص فی المنع من تقدم الماموم علی الامام فی الرفع من الرکوع والسجود معا وانما ہو نص فی السجود ویلتحق بہ الرکوع لکونہ فی معناہ ویمکن ان یفرق بینہما بان السجود لہ مزید مزیۃ لان العبد اقرب ما یکون فیہ من ربہ فلذلک

خص بالتنصيص عليه ويحتمل ان يكون من باب الاكتفاء وهو ذكر احد الشيئين المشتركين في الحكم اذا كان للمذكور مزية اه وتعقب العيني كلام الحافظ اشد التعقب فارجع اليه لو شئت

ص٩٦ باب امامة العبد والمولى الخ قال الحافظ المولى العتيق قال ابن المنير لم يفصح بالجواز لكن لوح بلا ايراده ادلته ثم قال والى صحة امامة العبد ذهب الجمهور وخالف مالك فقال لا يؤم الاحرار الا ان كان قارئا وهم لا يقرؤن فيؤمهم الا في الجمعة لانها لا تجب عليه قوله وولد البغي والاعرابي والى صحة امامتها ذهب الجمهور خلافا لمالك وعلته عنده غلبة الجهل اه قوله من المصحف قال العيني ظاهره يدل على جواز القراءة من المصحف في الصلوة وبه قال ابن سيرين واجازه مالك في قيام رمضان وكرهه النخعي وهي مفسدة عند ابي حنيفة لانه عمل كثير وعند ابي يوسف ومحمد يجوز لان النظر في المصحف عبادة ولكنه يكره لما فيه من التشبه باهل الكتاب وبه قال الشافعي واحمد اه مختصرا وفي هامش اللامع واما اثر عائشة ليس بنص في الباب لما فيه من الاحتمالات قال السرخسي في مبسوطه ليس المراد بحديث ذكوان انه كان يقرأ من المصحف في الصلوة انما المراد بيان حاله انه كان لا يقرأ جميع القرآن عن ظهر القلب والمقصود بيان ان قراءة جميع القرآن في قيام رمضان ليس بفرض اه ومعناه انه كان يقرأ بعض القرآن لا كله ويحتمل ان يكون المعنى كان يقرأ من القرآن اي الآيات منه لا سورة كاملة في ركعة كما ان هذين الطريقين معروفان عند القراء فبعضهم يقرؤن في كل ركعة سورة قصيرة وبعضهم الركوعات المتفرقة ويحتمل ايضا ان يكون المعنى انه كان ينظر في المصحف بعد الترويحة اذا تعايا عليه ثم يقرأ بعد ذلك في الصلوة وهذا الطريق ايضا معروف لاسيما للحفاظ الذين لم يكن عندهم من يفتح عليهم اه وهذا التوجيه الاخير اختاره شيخ المشائخ في تراجمه اه قوله والغلام الذي لم يحتلم كتب الشيخ في اللامع ولا يصح استدلاله بعموم قوله صلى الله عليه وسلم اقرؤهم لانه لو سلم عمومه لزم جواز امامة الكافر والمرأة والمجنون مع ان احدا لا يقول به فكما انهم يخصون من عموم الاقرئية كذلك نخصه اي الصبي منه والحجة في تخصيصه النصوص الواردة في عدم تكليفه اه وفي هامشه والمسئلة خلافية قال العيني ظاهره يتناول المراهق وغيره ويفهم منه ان البخاري يجوز امامته وهو مذهب الشافعي ايضا ومذهب ابي حنيفة ان المكتوبة لا تصح خلفه وبه قال احمد واسحق وفي النفل روايتان عن ابي حنيفة والجواز في النفل قال احمد اه قال الموفق لا يصح ائتمام البالغ بالصبي في الفرض وبه قال مالك الى آخر ما قال

ص٩٦ باب اذا لم يتم الامام واتم من خلفه كتب الشيخ في اللامع بلفظ التمام مشيرا الى ان ذلك في الامور الزائدة على نفس الصلوة من السنن والمستحبات واما اركان الصلوة وشرائطها فان اخلال الامام بشئ منها يستلزم الاخلال بصلوة من خلفه ولعل المؤلف لا يقول الا ما قالته الشافعية من ان فساد صلوة الامام لا يستلزم فساد صلوة المأمومين وعلى هذا فالتمام على عمومه ولا يتقيد بما دون اركان الصلوة وشرائطها والله اعلم اه وفي هامشه والمسئلة خلافية شهيرة قال العيني مذهب الشافعية ان صلوة الامام اذا فسدت لا تفسد صلوة المقتدي وعند الحنفية تفسد صلوة المقتدي ايضا وبقول الشافعي قال مالك واحمد اه قلت هذا هو المعروف على السنة المشائخ والصحيح ان ذلك متفق عليه عندهم في مسئلة الحدث فقط لا في غيرها وفيه التفاصيل ثم بسطها فارجع اليه لو شئت

ص٩٦ باب امامة المفتون والمبتدع قال الحافظ قوله المفتون اي الذي دخل في الفتنة فخرج على الامام ومنهم من فسره بما هو اعم من ذلك اه وقال العيني المفتون هو من فتن الرجل فهو مفتون اذا ذهب ماله وعقله ثم ذكر ما تقدم عن الحافظ وتعقب عليه حيث قال هذا التفسير لا ينطبق الا على الفاتن لانه الذي يدخل في الفتنة ويخرج على الامام وكان ينبغي للبخاري ان يقول باب امامة الفاتن اه كتب الشيخ في اللامع قوله خلف المخنث وهو الرجل المتشبه بهن او المشابه بهن وجواز الصلوة خلفه لكونه رجلا والكراهة لشبهه بالنسبة فان اماميتهن مفسدة وقوله في الحديث ولو لحبشي دالة على الترجمة من حيث ان الحبشي لا يكون اماما الا بالتغلب والجور او بان ينصبه غيره للامامة وكل من الحبشيين امرنا باطاعته ومن جملة ذلك الصلوة خلفه فكانت الصلوة خلف الفسقة جائزا وهو المراد بالمفتون والمبتدع اه قال الكرماني المخنث مفتتن في تشبهه بالنساء كما ان امام الفتنة والمبتدع كل واحد منهما مفتون في طائفة فلما شملهم معنى الفتنة شملهم الحكم فكرهت امامتهم الا من ضرورة اه والبسط في هامش اللامع

ص٩٧ باب يقوم عن يمين الامام بحذائه الخ كتب الشيخ في اللامع قوله سواء تاكيد لقوله بحذائه لئلا يتوهم انه مجاز والا فالمحاذاة تستلزم مساواتهما في المقام ودلالة الرواية على ذلك من حيث ان المذكور فيها قوله جعلني عن يمينه واثبات انه كان متخلفا عنه قليلا اثبات لامر زائد والاصل في لفظ عن يمينه هو المحاذاة وهو الذي اختاره الامام وقال صاحباه يصير وراءه قليلا ولا يحاذيه سواء اه وفي هامشه في الباب مسئلتان اولاهما ان كان المأموم واحدا يقوم عن يمين الامام قال الشعراني هو قول الائمة الثلاثة فان قام على يساره لا تبطل عندهم وقال احمد انها تبطل والمسئلة الثانية هل يساوي المأموم الامام او يتأخر عنه شيئا كما اشار اليه الشيخ في آخر القول وميل الامام البخاري الى الاول كما هو نص ترجمته وهو مذهب الحنفية والمالكية والثاني مذهب الشافعي اه

ص٩٧ باب اذا قام الرجل عن يسار الامام قال الحافظ وعن احمد تبطل وعند الجمهور لا تبطل اه وسياتي مثل هذه الترجمة والجواب عن التكرار هناك

ص٩٧ باب اذا لم ينو الامام ان يؤم الخ قال الحافظ لم يجزم بحكم المسئلة لما فيه من الاحتمال لانه ليس في حديث ابن عباس التصريح بانه صلى الله عليه وسلم لم ينو الامامة كما انه ليس فيه انه نوى لكن في ايقاعه اياه منه موقف المأموم ما يشعر بالثاني واما الاول فالاصل عدمه وهذه المسئلة مختلف فيها والاصح عند الشافعية لا يشترط لصحة الاقتداء ان ينوي الامام الامامة وذهب احمد الى ان ينوي في الفريضة دون النافلة اه قال العيني وعندنا في حق الرجال ليست بشرط وفي حق النساء شرط وقال الشافعي ومالك ليست بشرط اه

ص٩٧ باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة قال الحافظ هذه الترجمة عكس التي قبلها لان في الاولى جواز الائتمام بمن لم ينو الامامة وفي الثانية جواز قطع الائتمام بعد الدخول فيه واما قوله في الترجمة فخرج فيحتمل انه خرج من القدوة او من الصلوة رأسا او من المسجد قال ابن رشيد الظاهر ان المراد خرج الى منزله فصلى فيه قال الحافظ وليس الواقع كذلك فان في رواية النسائي فانصرف الرجل فصلى في ناحية المسجد وهذا يحتمل ان يكون قطع الصلوة او القدوة لكن في مسلم فانحرف الرجل فسلم ثم صلى وحده اه وهذا الاخير هو الذي اختاره شيخ المشائخ في تراجمه قال العيني واختلف الائمة فيمن دخل مع امام في صلوة فصلى بعضها هل يجوز له ان يخرج منها فعند الشافعية واليه مال البخاري يجوز ان يقطع القدوة ويتم صلوته منفردا وعند الحنفية والمالكية لا يجوز وعن احمد روايتان اه

ص٩٧ باب تخفيف الامام في القيام الخ كتب الشيخ في اللامع اشار بذلك الى جمع ما ورد في صلوته صلى الله عليه وسلم من الالفاظ ظاهرها المخالفة فيما بينها فقد ورد انه كان اخف الناس وانه كان اخف الناس صلوة في تمام ومحل الجمع ان التخفيف في القيام بالاقتصار على مقدار السنة في القراءة والاتمام في الركوع والسجود ويمكن الجمع بينهما بانه كان آخذا باقل مراتب الاطالة فهو تمام من جهة اتيان الواجبات على وجهها وتخفيف باعتبار ما فوقها من المراتب اه وفي هامشه التوجيه الاول واضح جدا بالفاظ الترجمة بان متعلق التخفيف القيام ومتعلق الاتمام الركوع والسجود ومراعاة السنة ملحوظة في كليهما لكن التوجيه الثاني لا يناسب الترجمة فانها مقيدة بالتخفيف بالقيام والاتمام بالركوع والسجود ولو يقال هذا في الترجمة الآتية "باب الايجاز في الصلوة واكمالها" كان اولى اللهم الا ان يقال ان الشيخ قدس سره اراد بذلك الجمع بين الروايات لا شرح الترجمة وهذا هو الفرق عندي بين هذه الترجمة والترجمة الآتية المذكورة آنفا ان الايجاز باعتبار اقل مراتب الكمال والاكمال باعتبار مراعاة الآداب فلا تكرار ثم قال الكرماني فان قلت الحديث دل على الجزء الاول قلت الواو في واتمام بمعنى مع كانه قال باب التخفيف بحيث لا يفوته شئ من الواجبات فهو تفسير لقوله في الحديث فليتجوز اه فالترجمة على هذا شارحة ومخصص لعموم قوله فليتجوز قال الحافظ والذي يظهر لي ان البخاري اشار بالترجمة الى بعض ما ورد في بعض طرق الحديث كعادته والاوجه عندي الترجمة شارحة فهو من الاصل الثالث والعشرين وعلى ما ذكره الشيخ من الاصل الخامس وعلى ما افاده الحافظ من الاصل الحادي عشر اه مختصرا۔

ص٩٧ باب اذا صلى لنفسه فليطول ما شاء كتب الشيخ في اللامع لما كان الباب الاول بر د التطويل كان لمتوهم ان يتوهم كراهة التطويل مطلقا سواء صلى لنفسه او ام قوما فدفعه بايراد الحديث بعده اه وفي هامشه وعليه عامة الشراح وعلى هذا فمعنى قوله في الحديث فليطول ما شاء اي بقدر ما شاء ولا يبعد عندي ان يكون قوله ما شاء مفعولا والمعنى فليطول اي جزء شاء كما ورد عن انس عند مسلم وغيره انه صلى الله عليه وسلم اذا قال سمع الله لمن حمده قام حتى نقول قد اوهم ثم يسجد ويقعد بين السجدتين حتى نقول قد اوهم وعلى هذا ففي الترجمة اشارة الى مسئلة خلافية وهي تطويل ركن قصير كما ذكرت في حاشيتي على البذل فارجع اليه لو شئت وتطويل القومة مندوب عند الحنابلة كما بسطه الموفق وفي البذل عن الشوكاني اختار النووي جواز تطويل الركن القصير بالذكر خلافا للمرجح في المذهب الى آخر ما قال وسياتي المزيد عليه في باب اتمام الركوع

ص٩٧ باب من شكا امامه اذا طول الخ في تراجم شيخ المشائخ الغرض منه انه لا يدخل ثم الى الغيبة

ص٩٧ باب الايجاز في الصلوة واكمالها تقدم الكلام عليه قبل بابين قال الحافظ ثبتت هذه الترجمة في بعض النسخ وسقطت في البعض وعلى تقدير سقوطها فمناسبة الحديث من جهة ان من سلك طريق النبي صلى الله عليه وسلم في الايجاز والاتمام لا يشكى منه تطويل اه

ص٩٧ باب من اخف الصلوة عند بكاء الصبي قال ابن المنير التراجم السابقة بالتخفيف تتعلق بقدر زائد على ذلك هو مصلحة غير المأموم لكن حيث تتعلق بشئ يرجع اليه كذا في الفتح وكتب تحت الباب السابق روى ابن ابي شيبة قال كانوا اي الصحابة يتمون ويوجزون ويبادرون الوسوسة فبين العلة في تخفيفهم ولهذا اعقب المصنف هذه الترجمة بالاشارة الى ان تخفيف النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن لهذا السبب لعصمته من الوسوسة بل كان يخفف عند حدوث امر يقتضي كبكاء الصبي اه والاوجه عندي ان الامام البخاري اشار بذلك الى مسئلة خلافية شهيرة وهي اطالة الركوع للجائي قال الخطابي استدلوا منه على جواز تطويل الركوع اذا احس باقبال الرجل الى الصلوة ليدركها مع لانه اذا جاز الحذف منها بسبب بكاء الصبي كان المكث بسبب الساعي اليها اولى قال الحافظ وتعقبه ابن المنير بان التخفيف نقيض التطويل فكيف يقاس عليه الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفيه ايضا قال الحافظ وفي المسئلة خلاف عند الشافعية وتفصيل واطلق النووي عن المذهب استحباب ذلك وفي التجريد للمحاملي نقل كراهيته عن الجديد وبه قال الاوزاعي ومالك وابو حنيفة وابو يوسف وقال محمد اخشى ان يكون شركا اه وفي العيني قال احمد ينتظر ما لم يشق على اصحابه اه

ص٩٨ باب اذا صلى ثم ام قوما قال الحافظ قال ابن المنير لم يذكر جواب اذا جريا على عادته في ترك الجزم بالحكم المختلف فيه اه قلت هذا اصل مطرد وهو الاصل الخامس والثلاثون والمسئلة خلافية مبنية على جواز اقتداء المفترض خلف المتنفل فان معاذا لما صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم فكانه سقط الفرض معه ثم اذا صلى مع قومه فلا بد ان يكون متنفلا على قول من قال ان صلوته مع النبي صلى الله عليه وسلم كانت فرضا

ومن منع اقتداء المفترض خلف المتنفل حمل صلوة معاذ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی التنفل فاصل الاختلاف فی صحۃ اقتداء المفترض خلف المتنفل وفی الاوجز تحت قولہ صلی اللہ علیہ وسلم انما جعل الامام لیؤتم بہ قال فی الاستذکار زاد معن فی الموطا عن مالک فلا تختلفوا علیہ ففیہ حجۃ لقول مالک وابی حنیفۃ ان من خالفت نیتہ نیۃ امامہ بطلت صلوۃ الماموم اذ لا اختلاف اشد من اختلاف النیات التی علیہا مدار الاعمال اھ وقال الابی فی شرح مسلم وفیہ رد علی الشافعی والمحدثین فی قولہم بصحۃ صلوۃ المفترض خلف المتنفل اھ وعن احمد روایتان والمختار عند اکثر اصحابہ المنع اھ مختصراً من ہامش اللامع

ص ۹۹ باب من اسمع الناس تکبیر الامام کتب الشیخ فی اللامع فیہ تصریح بان ابابکر لم یکن اماماً حتی یلزم الائتمام بالماموم کما تقدم شئ منہ اھ قال الحافظ ذکر فیہ حدیث عائشۃ والشاہد فیہ قولہ وابوبکر یسمع الناس التکبیر وہذہ اللفظۃ مفسرۃ عند الجمہور للمراد بقولہ فی الروایۃ الماضیۃ وکان ابوبکر رض یصلی بصلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم والناس یصلون بصلوۃ ابی بکر اھ مختصراً

ص ۹۹ باب الرجل یأتم بالامام الخ کتب الشیخ فی اللامع قولہ ویأتم الناس بالماموم ای فی اتیان الافعال والا فالائتمام حقیقۃ بالامام لا غیر اھ وفی تراجم شیخ المشائخ ہذا الباب یحتمل معنیین احدہما یأتم بالامام ویأتم الناس بالماموم یعنی انہم یسمعون منہ التکبیر ویکون الامام فی الحقیقۃ ولکل واحد وثانیہما یأتمونہ حقیقۃ وذہب المؤلف الی کلا الاحتمالین فی امامۃ صلی اللہ علیہ وسلم لابی بکر رض وامامۃ ابی بکر للقوم وما قال بہ احد من کونہ صلی اللہ علیہ وسلم مقتدیاً بابی بکر فاحتمال ثالث لم یقل بہ المؤلف اھ وفی کلام الشیخ اجمال مخل وتوضیحہ ان فی قصۃ ابی بکر ثلاث احتمالات الاول ان الامام فی الحقیقۃ لجمیع الناس کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم واما ابوبکر فکان مبلغاً ومسمعاً للناس تکبیرہ لا غیر والاحتمال الثانی ان کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اماماً لابی بکر فقط وابوبکر کان اماماً لبقیۃ الناس والثالث الذی اختارہ الامام احمد ان کان الامام فی ہذہ القصۃ ابابکر لم یذہب البخاری الی ہذا الاحتمال ولذا لم یتعرض لہ فی کتابہ بل ذہب الی الاحتمالین الاولین واشار الی الاول بالباب السابق باب من اسمع الناس تکبیر الامام واشار الی الثانی بہذا الباب والاول قول الجمہور والثانی قول الشعبی قال الحافظ ولم یفصح البخاری باختیارہ فی ہذہ المسئلۃ لانہ بدأ بالترجمۃ الدالۃ علی ان المراد بقولہ ویأتم الناس بابی بکر انہ فی مقام المبلغ وثنی بہذہ الروایۃ التی اطلق فیہا اقتداء الناس بابی بکر ورشح ظاہرہا بظاہر الحدیث المعلق فیحتمل ان یکون یذہب الی قول الشعبی ویری ان قولہ فی الروایۃ الاولیٰ یسمع الناس التکبیر لا ینفی کونہم یأتمون بہ الی آخر ما قال قلت وصنیع البخاری فی تعبیر الترجمتین اذ بوب الاولیٰ بقولہ باب من اسمع الناس وہذا علی ما ہو المشہور من دأب المصنف مما لا یرضاہ کما تقدم فی الاصل الثالث وترجم بالثانی بباب الرجل یأتم الخ والیہ مال العینی اذ قال والذی یظہر من ہذہ الترجمۃ ان البخاری یمیل الی مذہب الشعبی فی ذلک ومما یؤکد ان میل البخاری الی مذہب الشعبی کونہ صدر ہذا الباب بالحدیث المعلق فانہ صریح فی ان القوم یأتمون بالامام فی الصف الاول ومن بعدہم یأتمون بہ اھ

ص ۹۹ باب ہل یأخذ الامام اذا شک الخ الامام البخاری لم یجزم فیہ بشئ والاوجہ عندی انہ نبہ بلفظ ہل فی الترجمۃ علی الاختلاف فی ذلک ولم یجزم لقوۃ الاختلاف فیہ فہو من الاصل الثانی والثلاثین والعجب من الحافظ انہ قائل بہذا الاصل کما تقدم فی الاصول ومع ذلک لم یذکرہ ہہنا بل قال اورد فیہ حدیث ذی الیدین فی السہو وسیاتی الکلام علیہ فی موضعہ الی آخر ما قال والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ کثیرۃ الفروع من جزم الامام وشکہ وخبار الواحد والاثنین محلہا کتب الفروع وملخصہا کما فی الاوجز اذا شک الامام لا یرجع الی قول المامومین حتی یتیقن بقولہم وہو مذہب الشافعیۃ واما عند مالک اذا سلم الامام وسبح بہ من خلفہ فان صدقہ کمل صلوتہ وسجد للسہو وان شک فی خبرہ سأل عدلین وجاز لہم الکلام فی ذلک وان تیقن الکمال عمل علی یقینہ وترک العدلین ومذہب الحنابلۃ کما فی المغنی من سبح بہ اثنان یثق بقولہما لزمہ الرجوع سواء غلب علی ظنہ صواب قولہما او لا فان لم یرجع بطلت صلوتہ وان سبح بہ واحد لم یرجع الی قولہ الا ان یغلب علی ظنہ فیعمل بغلبۃ ظنہ لا بتسبیحہ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یرجع الی قول ذی الیدین وحدہ ومذہب الحنفیۃ کما قال ابن عابدین ان کان الامام علی یقین لا یعید بقولہم وان کان فی الشک یعید بقولہم فلو استیقن الواحد بالنقصان وشک الامام والقوم اعادوا احتیاطاً الا اذا استیقن عدلان واخبراہ بذلک اھ مختصراً

ص ۹۹ باب اذا بکی الامام فی الصلوۃ قال الحافظ ای ہل تفسد اولا والاثر والخبر اللذان فی الباب یدلان علی الجواز اھ والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ قال العینی قال اصحابنا اذا بکی فی الصلوۃ فارتفع بکاءہ فان کان من ذکر الجنۃ او النار لم یقطع صلوتہ وان کان من وجع فی بدنہ او مصیبۃ قطعہا وبہ قال مالک واحمد وقال الشافعی البکاء والانین والتاوہ یبطل الصلوۃ اذا کانت حرفین سواء بکی للدنیا او الآخرۃ الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

ص ۱۰۰ باب تسویۃ الصفوف الخ قال الحافظ المراد بتسویۃ الصفوف اعتدال القائمین بہا علی سمت واحد او یراد بہا سد الخلل الذی فی الصف اھ کتب الشیخ فی اللامع والحجۃ علیہ عموم قولہ سووا صفوفکم واطلاقہ فلا یتقید بقید ولا یختص بوقت وایضاً قولہ انی اراکم خلف ظہری یقتضی الاہتمام بتسویۃ الصفوف اذا وقعت ناظرۃ الامام علیہم اھ واشار الشیخ بذلک الی تطابق الروایتین بالترجمۃ فان الترجمۃ بلفظ عند الاقامۃ وبعدہا ولیس واحد منہا فی الروایتین فاجاب الشیخ قدس سرہ بان استدلالہ بالعموم وہذا ہو الاصل الثانی من اصول التراجم وجعل الحافظ الترجمۃ من الاصل الحادی عشر اذ قال اشار بذلک الی ما فی بعض الطرق کعادتہ فغی مسلم انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال عند ما کاد ان یکبر وفی حدیث انس فی الباب الذی بعد ہذا اقیمت الصلوۃ فاقبل علینا فقال الحدیث اھ ثم تسویۃ الصف من سنۃ الصلوۃ ولیس بشرط فی صحتہا عند الائمۃ الثلاثۃ

وقال احمد من صلی خلف الصف وحدہ بطلت صلوتہ قال الحافظ وافرط ابن حزم فجزم بالبطلان ونازع من ادعی الاجماع علی عدم الوجوب الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

ص ۱۰۰ باب اقبال الامام علی الناس الخ سکتوا عن غرضہ والاوجہ عندی انہ اشارۃ الی ان الامام اذا توجہ الی القبلۃ ثم اعرض عنہ للتسویۃ فلیس ہذا باعراض عن التوجہ الی اللہ الذی شرعہ ویحتمل انہ تنبیہ للامام علی ان من آدابہ التعرض للتسویۃ ولا یتوہم ان التسویۃ حق المامومین ولیس من وظائف الامام

ص ۱۰۰ باب الصف الاول قال الحافظ المراد بہ ما یلی الامام مطلقاً وقیل اول صف تام یلی الامام لا ما تخللہ شئ کمقصورۃ وقیل المراد بہ من سبق الی الصلوۃ ولو صلی آخر الصفوف قالہ ابن عبد البر قال النووی القول الاول ہو الصحیح المختار والیہ اشار البخاری اھ فکان البخاری اشار بالترجمۃ الی رد ما قالہ ابن عبد البر لانہ لا تبقی حینئذ حاجۃ الی الاستہام

ص ۱۰۰ باب اقامۃ الصف من تمام الصلوۃ قال الحافظ قال ابن رشید انما قال البخاری فی الترجمۃ من تمام الصلوۃ ولفظ الحدیث من حسن الصلوۃ لانہ اراد ان یبین انہ المراد بالحسن ہہنا وانہ لا یعنی بہ الظاہر المرئی من الترتیب بل المقصود منہ الحسن الحکمی بدلیل حدیث انس وہو الثانی من حدیثی الباب اھ قلت ویحتمل عندی انہ اشارۃ الی ان لفظ الاقامۃ فی الحدیث الذی استدل بہ بعض الظاہریۃ علی وجوب التسویۃ ہو بمعنی التمام فقد قال ابن دقیق کما فی الفتح قد یؤخذ من قولہ تمام الصلوۃ الاستحباب لان تمام الشئ فی العرف امر زائد علی حقیقتہ التی لا یتحقق الا بہا وان کان یطلق بحسب الوضع علی بعض ما لا تتم الحقیقۃ الا بہ اھ

ص ۱۰۰ باب اثم من لم یتم الصفوف قال الحافظ قال ابن رشید اورد فیہ حدیث انس ما انکرت شیئاً الا انکم لا تقیمون الصفوف وتعقب بان الانکار قد یقع علی ترک السنۃ فلا یدل ذلک علی حصول الاثم ثم اجاب عنہ الحافظ باجوبۃ عدیدۃ والاوجہ عندی ما قال السندی فی الجواب بانہ اخذ الوجوب من صیغۃ الامر فی قولہ سووا ونحوہ لا یفید مطابقۃ ہذا الحدیث بالترجمۃ ودلالتہ علیہا بل یصیر الدلیل علی الترجمۃ حدیث سووا ونحوہ لا ہذا الحدیث الا ان یقال قد لا تکون الترجمۃ للاستدلال بالحدیث علیہا بل لبیان ما ہو الصحیح فی محل الحدیث بدلائل اخر فہہنا بالترجمۃ افاد ان انکار انس محمول علی انکار علی ترک الواجب لا علی انکار علی ترک السنۃ بدلیل سووا صفوفکم ونحوہ وقد یقال ان الحدیث یدل علی ان ترک اقامۃ الصفوف خلاف ما کان علیہ امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم والاصل فیہ ہو التاثیم الی آخر ما قال قلت حاصلہ ان الاصل فی المخالفۃ الاثم وحاصل التاویل الاول ان الترجمۃ شارحۃ

ص ۱۰۰ باب الزاق المنکب بالمنکب فی تقریر مولانا حسین علی الفنجابی عن شیخہ الگنگوہی اعلم انہ لا یتصور الصاق الکعبین والمنکبین من الجانبین الا لبعض الناس بتکلف وہیئۃ غیر ہیئۃ الصلوۃ والخشوع فالمراد القرب والمحاذات فی الکعبین وکذا المراد فی المنکبین الا تری ان من لم یکن قدماہ مساویین (ای بقدمی صاحبہ) وکذا المراد من الصاق القدم اھ وبہذا قال الجمہور ان المراد شدۃ القرب لا الالصاق الحقیقی قال الحافظ المراد بذلک المبالغۃ فی تعدیل الصف وسد خللہ اھ وہکذا قال العینی والقسطلانی وابدع عندی الامام البخاری فی الترجمۃ اذ ترجم بالزاق المنکب والقدم لان حقیقۃ الالصاق لا یتصور فی المناکب الا ان یکون کل الصف مساوی القامۃ وکذا الصاق القدم لا یمکن الا ان یکون کلہم متساوی الاقدام وہذان ممتنعان عادۃً فترجم بہا البخاری اشارۃ الی انہ لا یمکن فیہا الا المبالغۃ فی القرب والمحاذاۃ لا الالصاق الحقیقی ثم ذکر حدیث النعمان تعلیقاً للاشارۃ الی ان ما ہو المراد فی الاولین ہو المراد فی الثالث لاتحاد سیاق الروایات الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

ص ۱۰۰ باب اذا قام الرجل عن یسار الامام الخ قال الحافظ تقدم اکثر لفظ ہذہ الترجمۃ قبل نحو من عشرین باباً لکن لیس ہناک لفظ خلفہ وقال ہناک لم تفسد صلوتہما بدل قولہ تمت صلوتہ ولم ینبہ احد من الشراح علی حکمۃ ہذہ الاعادۃ والذی یظہر لی ان حکمہما مختلف لاختلاف الجوابین فقولہ لم تفسد صلوتہما ای بالعمل الواقع منہما لکونہ خفیفاً وہو من مصلحۃ الصلوۃ ایضاً وقولہ تمت صلوتہ ای الماموم ولا یضر وقوفہ عن یسار الامام اولاً مع کونہ فی غیر موقفہ لانہ معذور بعدم العلم بذلک الحکم اھ وفی تراجم شیخ المشائخ ہذا الحدیث ای حدیث ابن عباس اخرجہ المؤلف فی مواضع ویستنبط منہ فی کل موضع ما یتعلق بذلک الموضع من الاحکام وقد اکثر مثلہ فی کتابہ ہذا وہو یدل علی قوۃ اجتہاد المؤلف فانہ استنبط کل جزئی من الحدیث مع قلۃ الصحیح منہ ومطلب ہذا المقام یتعلق بمسئلۃ الجماعۃ فان سنۃ القیام اذا کان الماموم فرداً واحداً ان یقوم عن یمین الامام ومع ذلک لو قام عن یسارہ لم تفسد صلوتہ اھ وفی الفیض الوجہ فی التکرار ان المقصود اولاً کان بیان موضع الامام والماموم فقط وذکر مسئلۃ التحویل اتجاراً وہہنا ہی المقصودۃ او یقال ان المقصود فی الاولی بیان العمل القلیل والکثیر وہہنا بیان تمامیۃ الصلوۃ مع ان بعضہا صلیت علی خلاف ترتیب موضع الماموم حتی حولہ عنہ اھ وبسطت فی نقل کلامہم بتمامہ لیظہر اختلاف آرائہم فی الفرق بین الترجمتین ولم یتعلق بقلبی الجریح شئ من ذلک بل ما یظہر ہہنا العبد الفقیر الی رحمۃ ربہ الکریم ان غرض الترجمتین مختلف جداً ولا شائبۃ للتکرار لاختلاف غرض الترجمتین وان تقاربت الفاظہا فہو من الاصل الثانی والعشرین وما ذکروا من الفرق بینہما بحمل احداہما علی العمل الکثیر لو صح لا یناسب المقام لان مسئلۃ العمل الکثیر محلہا باب العمل فی الصلوۃ تاتی فی محلہا ولیس ہہنا الا محل احکام الصفوف والامامۃ والاقتداء ونحوہا فالظاہر عندی ان مقصود الترجمتین الاشارۃ الی مسئلتین خلافیتین شہیرتین الاولی منہما بیان موقف الامام والماموم اذا کان واحداً وان من خالف موقفہ فتصح صلوتہ عند الجمہور خلافاً

للامام احمد اذ قال انه تفسد صلوته فهذه المسئلة هي غرض الترجمة الاولى عندي ولذا ترجم فيها المفسد صلوتها واما هذه الترجمة الثانية فغرضها عندي تقدم الماموم على امامه ولذا قيد هذه الترجمة بلفظ خلفه ولم يذكر هذه اللفظة فيما سبق لانه كان مسئلة اخرى لاتعلق لها بخلفه وهذه كانت متعلقة بالتقدم على الامام فقيد الصحة فيها بخلفه قال الموفق السنة ان يقف الماموم خلف الامام فان وقفوا قدامه لم تصح وبه قال ابوحنيفة والشافعي وقال مالك تصح الى آخر ما بسط فغرض الترجمة الاولى تائيد للجمهور ورد على الامام احمد في مسئلة الموقف وغرض الترجمة الثانية تائيد للجمهور ورد على قول مالك في مسئلة التقدم على الامام

باب المرأة وحدها تكون صفا قال الحافظ اي في حكم الصف وبهذا يندفع اعتراض الاسماعيلي حيث قال الشخص الواحد لايسمى صفا واقل مايقوم الصف باثنين اه كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان الصبي كما يقام في الصف عند توحده وكونه ليس معه غيره فالمرأة ليست كذلك بل تقام خلف الرجال سواء كان معها غيرها من النسوة او انفردت اه وفي هامشه قال الحافظ هذه الترجمة لفظ حديث اخرجه ابن عبدالبر من حديث عائشة مرفوعاً المرأة وحدها صف اه وهو الاصل الاول من اصول التراجم قال الحافظ قال ابن رشيد الاقرب ان البخاري قصد ان يبين ان هذا مستثنى من عموم الحديث الذي فيه لاصلوة لمنفرد خلف الصف يعني انه مختص بالرجال والحديث المذكور اخرجه ابن حبان وفي صحته نظر الى آخر ما قال ثم المسئلة اجماعية قال ابن عبدالبر في الاستذكار لاخلاف في ان سنة النساء القيام خلف الرجال ولايجوز لهن القيام معهم في الصف ومع ذلك لو قامت بجنب الرجل اختلفوا في صحة الصلوة وهي مسئلة المحاذاة المعروفة فعند الجمهور اجزأت صلوتها وعند الحنفية تفسد صلوة الرجل دون المرأة اه مختصراً

باب ميمنة المسجد والامام قال الحافظ كانه اشار الى ما اخرجه النسائي باسناد صحيح عن البراء قال كنا اذا صلينا خلف النبي صلى الله عليه وسلم احببنا ان نكون عن يمينه ولابي داؤد باسناد حسن عن عائشة مرفوعاً ان الله وملئكته يصلون على ميامن الصفوف اه وقال العيني اي هذا باب في بيان ان ميمنة المسجد والامام هي مكان الماموم اذا كان وحده اه قلت وفيه انه قد تقدم موقف الماموم الواحد في باب يقوم عن يمين الامام الخ وكان في قلبي من سالف الزمان ان غرض الامام بذلك بيان اتحادهما دفعا لما يتوهم من ان ميمنة احدهما ميسرة الآخر لان وجه المسجد الى الامام ثم رأيت ذلك في تقرير المكي تحت قوله في الحديث عن يمينه اسے ويمينه ميمنة وميمنة المسجد ايضا وليس المراد بميمنة المسجد ميمنة الحقيقية فانها ميسرة الامام اه وقال السندي قال الكرماني دلالته على يمين المسجد لان يمين الامام يمينه قال السندي لان وجه المسجد الى الكعبة كوجه الامام لان المساجد بنيت متوجهة اليها ولاتعتبر المواجهة بين الانسان والمسجد حتى ينقلب الامر بالعكس اه والبسط في هامش اللامع

باب اذا كان بين الامام وبين القوم حائط اشار الامام البخاري الى مسئلة خلافية كثيرة الفروع اشار الى بعضها الامام فيما ذكر في الترجمة من الآثار وهي موانع الاقتداء باعتبار المكان والمعروف على السنة المشائخ وهو الذي اشار اليه الشعراني في الميزان ان اختلاف المكان مانع عن الاقتداء عند الحنفية بخلافهم والحائل مانع عندهم بخلاف الحنفية وظاهر تبويب البخاري ان كليهما لايمنعان الاقتداء قال الحافظ ابن حجر والعيني ما في الباب يدل على ان ذلك جائز وهو مذهب المالكية وقال ابوحنيفة لاتجزيه الا ان تكون الصفوف متصلة في الطريق اه قال القسطلاني اذا جمعهما مسجد وعلم بصلوة الامام بسماع تكبير او تبليغ جاز عند الشافعية وقال الموفق ان كان بين الامام والماموم حائل يمنع روية الامام او من وراءه ففيه روايتان احداهما يصح والثانية لايصح الى آخر ما بسط في هامش اللامع

باب صلوة الليل هذه الترجمة من اصعب التراجم لكونها في غير محلها قال القسطلاني كذا في رواية المستملي وحده ولا وجه لذكره ههنا لان الابواب ههنا في الصفوف وصلوة الليل بخصوصها افرد لها المصنف كتابا مفرداً في هذا الكتاب اه قال الحافظ ولم يعرج عليه اكثر الشراح وهو وجه السياق ولما كانت الصلوة بالحائل يتخيل انها مانعة من اقامة الصف ترجم لها واورد ما عنده فيها فاما صلوة الليل بخصوصها فلها كتاب مفرد سياتي في آخر الصلوة وكان النسخة وقع فيها تكرير لفظ صلوة الليل وهي الجملة في آخر الحديث الذي قبله فظن الراوي انها ترجمة مستقلة فصدرها بلفظ الباب وقد تكلف ابن رشيد توجيهاً بما حاصله ان من صلى بالليل ماموما في الظلمة كانت فيه مشابهة بمن صلى وراء حائل وابعد منه من قال يريد ان من صلى بالليل ماموما في الظلمة كان كمن صلى وراء حائط ثم ظهر لي احتمال ان يكون المراد صلوة الليل جماعة فحذف لفظ جماعة والذي في ابواب التهجد انما هو حكم صلوة الليل وكيفيتها في عدد الركعات ونحو ذلك اه وفي تراجم شيخ المشائخ ان المؤلف اورد هذا الباب في هذا المقام لافادة جواز الجماعة في النوافل على خلاف مذهب الحنفية وذلك لان صلوة التراويح لم تكن في ذلك الوقت من المؤكدات بل كانت كسائر النوافل والسنن فلما جوز رسول الله صلى الله عليه وسلم الجماعة فيها علم منه تجويزها في كل نفل وان كان الافضل اداءها في البيوت منفرداً تحرزاً عن شبهة الرياء اه والاوجه عندي ان الامام البخاري لما اثبت في الباب السابق صحة الائتمام بحيلولة الجدار ونحوه اثبت بهذا الباب مرامه بوجه آخر وهو الاقتداء في الليل فانه يدل على صحة الاقتداء في الظلمة مع انه لايرى فيه المؤتم الامام فثبت بذلك مرامه الاول بالالتزام ولذا افرد له بابا بالثبوت بالالتزام دون النص وهذا هو الذي قاله ابن رشيد وغيره وليت شعري كيف جعله الحافظ بعيداً مع انه جدير بل اجدر بشان البخاري لدقته في الاستنباط وعلى هذا لايرد على المصنف ايراد الترجمة على غير محلها اه من هامش اللامع وبسط فيه الابحاث الفقهية المناسبة بالمقام

باب ايجاب التكبير وافتتاح الصلوة كتب الشيخ في اللامع اراد بالتكبيرة الافتتاح فيكون الافتتاح لازما لها وصار المعنى باب بيان افتتاح الصلوة كما هو اه وفي هامشه ههنا عدة ابحاث الاول في صحة كلام الامام البخاري في الترجمة فان ظاهر سياقه انه ترجم بترجمتين لايجاب الافتتاح وظاهر مقصده انه اراد بيان وجوب تكبيرة الافتتاح فاولوا كلامه بوجوه منها ما افاده الشيخ وهو واضح ان المراد بالتكبير تكبيرة الافتتاح وقوله والافتتاح كانه عطف تفسير منها ما قاله الشراح قال الحافظ الظاهر ان الواو عاطفة اما على المضاف وهو ايجاب واما على المضاف اليه والاول اولى ان كان المراد بالافتتاح الدعاء لانه لايجب والذي يظهر من سياقه ان الواو بمعنى مع وان المراد بالافتتاح الشروع في الصلوة الى آخر ما قال وتعقبه العيني فقال لانسلم ان الواو ههنا عاطفة بل الواو ههنا اما بمعنى الباء والمعنى ايجاب التكبير بافتتاح الصلوة واما بمعنى لام التعليل اي لاجل افتتاح الصلوة الى آخر ما قال قلت والاوجه عند هذا العبد الفقير الى رحمة ربه العزيز ان الواو عاطفة وقوله افتتاح الصلوة تنبيه على انه لما فرغ عن مقدمات الصلوة اراد بيان صفة الصلوة فقال افتتاح الصلوة كما ترجم ابوداؤد على صفة الصلوة بقوله باب تفريع استفتاح الصلوة وترجم هكذا النسائي ومالك وابن ماجة وهذا شائع عند المحدثين ويرد عليه انه كان ينبغي له حينئذ ان يقول باب افتتاح الصلوة وايجاب التكبير لان تكبير التحريمة ايضا داخل في صفة الصلوة ولايبعد عندي انه اشار بذلك لتقديم والتاخير كما هو في بدائع التراجم الى ترجيح قول الحنفية في مسئلة خلافية وهي ان تكبيرة الافتتاح ركن الصلوة كما قال به الجمهور او شرط لها كما هو عند الحنفية فلايبعد ان الامام البخاري ايضا مال الى انه شرط مقدم على الصلوة ولذا بدأ بايجاب التكبير وثنى بافتتاح الصلوة اه وبسط الكلام فيه اشد البسط

باب رفع اليدين في التكبيرة الاولى الخ كتب الشيخ في اللامع لايقدم الرفع على التكبير ولا يؤخره عنه ودلالة الرواية عليه لكون الرفع في الرواية قد وقع ظرفا للافتتاح او جزأ له واياما كان فالاتصال بينهما ثابت اه قلت الاوجه عندي ان الامام البخاري اشار بالترجمة الى مسئلتين خلافيتين الاولى رفع اليدين عند افتتاح الصلوة اشار اليها بالجزء الاول من الترجمة من قوله رفع اليدين في التكبيرة الاولى وهذا الرفع وان كان مجمعاً عليه عند الجمهور حتى حكى عليه الاجماع ومع ذلك ففيه اختلاف معروف من انه سنة عند الجمهور وفرض عند ابن حزم لاتجوز الصلوة الا به وروي الوجوب عن داؤد وغيره قال ابن عبدالبر كل من نقل عنه الوجوب لايبطل الصلوة بتركه الا في رواية عن الاوزاعي وقيل لايستحب حكاه الباجي عن كثير من المالكية فاشار البخاري باول الترجمة الى تائيد الجمهور رداً على من انكره والمسئلة الثانية هي التي اشار اليها الشيخ وهي مقارنة الرفع التكبير وهي ايضا خلافية فالمرجح عندنا الحنفية تقديم الرفع وحكى المغني عن الحنابلة رواية واحدة وهي المقارنة والاصح عند الشافعية والمالكية ايضا المقارنة

باب رفع اليدين اذا كبر الخ قال الحافظ قد صنف البخاري في هذه المسئلة جزءاً مفرداً اه قلت والمسئلة من اشهر المسائل الخلافية بسط الكلام عليها الشيخ قدس سره في البذل اشد البسط من دلائل الفريقين والكلام عليها والجواب عن ادلة القائلين بالرفع وشيء من الكلام على ذلك في الاوجز وبسط فيه في بيان وجوه الترجيح لعدم الرفع باثني عشر وجها فارجع اليه لو شئت

باب الى اين يرفع يديه قال الحافظ لم يجزم المصنف بالحكم كما جزم به قبل وبعد جريا على عادته لقوة الخلاف فيه لكن الارجح عنده محاذاة المنكبين لاقتصاره على ايراد دليله اه وبه جزم العيني في الاوجز تحت قوله في حديث ابن عمر رفع يديه حذو منكبيه قال الزرقاني وبهذا اخذ مالك والشافعي وذهب الحنفية الى حديث مالك بن الحويرث وفيه حتى يحاذي بهما اذنيه اه قلت لكن في مختصر عبدالرحمن وفضائلهما رفع اليدين عند الاحرام حتى تقابلا الاذنين اه وكذا كلام الباجي يدل على ان مالكا يوافق الحنفية الى آخر ما فيه وحقق فيه ايضا ان هذا الخلاف لفظي كما نقل عن ابن الهمام وغيره

باب رفع اليدين اذا قام من الركعتين غرض الترجمة ومطابقة الحديث بالترجمة ظاهرة قال الشيخ قدس سره في البذل هذا الحديث اخرجه البيهقي والبخاري ومسلم وابوداؤد وغيرهم قال في الجوهر النقي بعد ذكر هذا الحديث وفيه زيادة على ذلك وهي الرفع عند القيام من الركعتين وهي زيادة مقبولة ولم يقل بها الامام الشافعي فما لزم خصمه من القول بزيادة الرفع عند الركوع والرفع منه لزمه مثله من القول بزيادة الرفع عند القيام من الركعتين

باب وضع اليمنى على اليسرى قال العيني الكلام في وضع اليد على اليد في الصلوة على وجوه الاول في اصل الوضع فعندنا يضع وبه قال الشافعي واحمد والمشهور عن مالك انه يرسله والثاني في صفة الوضع وهي ان يضع بطن كفه اليمنى على رسغه اليسرى فيكون الرسغ وسط الكف وفي الدراية يأخذ كوعه الايسر بكفه الايمن وبه قال الشافعي واحمد والثالث في مكان الوضع فعندنا تحت السرة وعند الشافعي على الصدر اه وفي البذل عن الشوكاني مذهب جمهور الشافعية هو ان الوضع يكون تحت صدره فوق سرته وعن احمد روايتان اه مختصراً قلت ومختار الخرقي تحت السرة كما عند الحنفية

باب الخشوع في الصلوة كتب الشيخ في اللامع لعل المراد بالخشوع والسجود ودلالة الرواية الاولى على الترجمة من حيث ارادة السجود بلفظ الخشوع في الرواية الاولى ويمكن ان يكون على حقيقة معناه فالمراد بالسجود في الرواية الثانية هو الخشوع لكونهما متلازمتين فان السجدة وهو وضع الجبهة اعلى درجات المسكنة والخشوع اه وفي هامشه ما افاده الشيخ من التوجيه الاول يشكل عليه ان الترجمة تكون في غير محلها فان ابواب السجود تاتي في محلها فالصواب هو التوجيه الثاني ولايبعد عندي ان الامام البخاري ذكر باب الخشوع متصلا بابواب الرفع المذكورة تنبيها واشارة الى سلك من اختار عدم الرفع في المواضع المذكورة لكونه اقرب الى السكون وهو الخشوع واما حكم الخشوع فقال الحافظ قد حكى النووي الاجماع على ان الخشوع ليس بواجب ولايرد عليه قول القاضي حسين ان مدافعة الاخبثين اذا انتهت الى حد يذهب معه الخشوع ابطلت الصلوة لجواز ان يكون بعد الاجماع السابق

ہوالمراد بالاجماع انہ لم یصرح احد بوجوبہ الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

باب ما یقرأ بعد التکبیر کتب الشیخ فی اللامع اورد فیہ روایتین الاولی بیان ما یبدأ فیہا جہراً والثانیۃ ما فیہا المبدؤ بہ سراً وہو الدعاء اھ وفی ہامشہ اختلفوا فی غرض المصنف وعامۃ الشراح علی ان الغرض بیان الدعاء فی الاستفتاح وقال شیخ الہند قدس سرہ فی تراجمہ ان المؤلف مرۃ یصرح بالترجمۃ لکن غرضہ لا یکون ظاہر العبارۃ بل ما یثبت بالالتزام او بالاشارۃ جلیا کان او خفیا یظہر مقصودہ بعد التأمل فی احادیث الباب ومن لم یتأمل وقنع علی الظاہر یقع فی التکلف والتخبط ثم قال بعد ذکر بعض امثلۃ وکذا قال باب ما یقول بعد التکبیر وادخل فیہ حدیث الکسوف ایضا فاشکل التوفیق فتکلفوا والوجہ عندنا ان بعد التأمل فی احادیث الباب یفہم ان غرض المؤلف من ہذا الباب اثبات التوسع فی دعاء الافتتاح وترکہ رأساً وعدم تعیین الدعاء المخصوص لنزوما وان الدعاء ثابت بعد التکبیر متصلا ومنفصلا وحینئذ ینطبق جمیع الاحادیث المذکورۃ فی الباب ولیس غرضہ من ہذا الباب تعیین الدعاء اھ والاوجہ عندی ان غرض المصنف بہذا الباب اشارۃ الی مسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ وہی ان دعاء الاستفتاح مندوب عند الجمہور منہم الائمۃ الثلاثۃ علی الاختلاف بینہم فی تعیین الدعاء خلافا للامام مالک اذ لم یقل بدعاء الاستفتاح وقال باستفتاح الصلوۃ بالقراءۃ لحدیث انس ہذا فہذا من الاصل الرابع من اصول التراجم لم یجزم الامام فی الترجمۃ بشیٔ واتی فی الباب الروایتین المختلفتین استدل بہما الفریقان اھ

باب بغیر ترجمۃ کتب الشیخ فی اللامع قولہ فقام فاطال القیام فیہ الترجمۃ فان الثابت بفعلہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذا اطالۃ القیام فجاز ان یطیل القیام اعم من ان یاتی فیہ بالقراءۃ او الدعاء ویمکن ان یقال ان الباب معقود ببیان ما یقرأ بعد الافتتاح لکنہ افرد الباب ہہنا لان الروایتین الاولیین دلتا علی ما یقرأ بعد الافتتاح صراحۃ وہہنا لم یثبت الحکم الا بقرینۃ المقام وعلی ہذا فالروایات الثلاثۃ باسرہا دالۃ علی ما یقرأ بعد التکبیر ولا یبعد ان یقال ان الباب معقود ببیان ذکر الثناء قبل القراءۃ لا غیر اھ وفی ہامشہ قال الحافظ قولہ باب کذا فی روایۃ الاصیلی بلا ترجمۃ وسقط من روایۃ ابی ذر وغیرہ وعلی ہذا فمناسبۃ حدیث الکسوف غیر ظاہرۃ للترجمۃ وعلی تقدیر ثبوت لفظ باب فہو کالفصل من الباب الذی قبلہ فلہ بہ تعلق قال الکرمانی ان دعاء الافتتاح مستلزم لتطویل القیام وحدیث الکسوف فیہ تطویل القیام فتناسبا الی آخر ما قال ولا یبعد عندی ان الامام البخاری ترجم بما یقرأ بعد التکبیر وذکر بعد ذلک ثلاث روایات احدہن فی الفاتحۃ والثانیۃ فی الدعاء ولما کانت الفاتحۃ واجبۃ والدعاء سنۃ قدم الاولی علی الثانیۃ والروایۃ الثالثۃ فی ضم السورۃ ولما کان ضم السورۃ بعد الفاتحۃ حتما فصل بینہما فی الباب تنبیہا علی تأخر السورۃ عن الفاتحۃ والثلاثۃ داخلۃ فیما یقرأ بعد التکبیر وترجم صاحب التیسیر علی حدیث الکسوف باب العمل فی الصلوۃ ثم قال لم یذکر فی بعض النسخ الترجمۃ اصلا وفی بعضہا ذکر الترجمۃ المذکورۃ وہو ایضا لا یناسب اھ قلت لان باب العمل فی الصلوۃ یأتی فی محلہ ثم ہذا الباب لم یذکرہ شیخ الہند قدس سرہ فی الجدول الرابع الذی جمع فیہ الابواب بلا ترجمۃ

باب رفع البصر الی الامام فی الصلوۃ کتب الشیخ فی اللامع فی الباب الآتی باب رفع البصر الی السماء الخ لما کان جواز الرفع الی الامام یجوز الرفع الی السماء لکونہما متقاربین وفی جہۃ وقع ذلک بان مناط الجواز ہو الحاجۃ واصلاح الصلوۃ لکن الغالب فی رفع البصر الی الامام لما کان ہو الاصلاح وفی رفعہ الی السماء غیرہ اطلق الامر والنہی فیہما مع ان الرفع الی السماء لو کان مفیدا کالنبی صلی اللہ علیہ وسلم حین انتظر تحویل القبلۃ جاز والرفع الی الامام لو لم یکن مفیدا کمن اخذ ینظر الی ثوبہ وعمامتہ لم یکن جائزا ثم ان رفع البصر الی الامام قد یجب لعارض کالاصم الاتم بغیرہ فانہ لا بد لہ من الرفع الی امامہ لیکون من حالہ علی بصیرۃ سیما اذا لم یکن معہ غیرہ اھ وفی ہامشہ ظاہر کلام الشیخ انہ حمل البابین علی الجواز والکراہۃ وہو ظاہر سیاق البابین لانہ ذکر فی الاول رفع البصر الی الامام وفی الثانی رفعہ الی السماء علی منوال واحد ولما ذکر فی الاول روایات الاباحۃ وفی الثانی روایات الکراہۃ فکلام الشیخ قدس سرہ واضح جدا لکن الاوجہ عندی ان الامام البخاری اشار فی الباب الاول الی مسئلۃ خلافیۃ لکونہا اجدر بتراجم البخاری وہی ما قال الحافظ قال ابن بطال فیہ حجۃ لمالک ان نظر المصلی یکون الی جہۃ القبلۃ وقال الشافعی والکوفیون یستحب ان ینظر الی موضع سجودہ لانہ اقرب الی الخشوع اھ وہو مذہب احمد کما فی المغنی واما المسئلۃ الثانیۃ وہی التی اشار الیہا بالباب الثانی وہی النظر الی السماء فقد قال ابن بطال اجمعوا علی کراہۃ رفع البصر فی الصلوۃ واختلفوا فیہ خارج الصلوۃ فی الدعاء فکرہہ شریح وطائفۃ واجازہ الاکثرون قال الحافظ وافرط ابن حزم فقال یبطل الصلوۃ الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع وفی تراجم شیخ المشائخ عقد ہذا الباب لما تقرر ان الاولی ان ینظر المصلی فی صلوتہ الی موضع سجودہ ومع ذلک لو رأی الی امامہ ولم ینظر الی ذلک الموضع لم تفسد علیہ صلوتہ والحدیث المعلق مناسبتہ بترجمۃ الباب باعتبار انہ یدل علی انہ صلی اللہ علیہ وسلم نظر قدامہ فی صلوتہ ولم ینظر الی موضع سجودہ فیقاس علیہ المأموم اذا نظر الی امامہ وقد مر غیر مرۃ ان البخاری ربما یعقد الترجمۃ لامر خاص من ابن العام ویکون مرادہ اثبات ذلک العام اھ مختصراً وہذا ہو الاصل الثامن عشر من اصول التراجم

باب رفع البصر الی السماء الخ تقدم الکلام علیہ فی الباب السابق

باب الالتفات فی الصلوۃ کتب الشیخ فی اللامع ہذا ایضا تقیید وتفسیر لما تقدم قریبا من ان الالتفات المذکور من قبل المرخص فیہ ہو الذی یتضمن اصلاحا والا فہو اختلاس شیطان ینقص بہ اجرہ وثوابہ اھ وفی ہامشہ والاوجہ عندی ان الامام البخاری اطلق الترجمۃ ولم یجزم فیہ بشیٔ لوسع الاختلاف فی حکم الالتفات وذکر فیہ روایتین الاولی دالۃ علی المنع لکونہ اختلاسا من الشیطان والثانیۃ علی الجواز لنظرہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الخمیصۃ فالترجمۃ عندی من الاصل الرابع من اصول التراجم وقال الحافظ لم یبین المؤلف حکمہ لکن الحدیث الذی اوردہ دال علی الکراہۃ وہو اجماع لکن الجمہور علی انہا للتنزیہ وقیل یحرم الا للضرورۃ وہو قول اہل الظاہر اھ وبسط الکلام علی انواع الالتفات فی الاوجز وحاصلہ ان الالتفات ثلاثۃ انواع الاول بالنظر وہو جائز عند الکل لکن الاولی ترکہ لانہ ینافی الخشوع والثانی تحویل الوجہ ہو مکروہ عند الکل الا للضرورۃ والثالث تحویل الصدر مفسد عند الحنفیۃ والشافعیۃ وقالت المالکیۃ کما فی الشرح الکبیر کرہ الالتفات یمینا وشمالا ولو بجمیع جسدہ حیث بقیت رجلاہ للقبلۃ بلا حاجۃ والا فلا کراہۃ وعند الحنابلۃ کما فی نیل المآرب محل الکراہۃ اذا کان الالتفات بلا حاجۃ کخوف ومرض والمراد بالالتفات الذی یکرہ ولا تبطل بہ الصلوۃ اذا لم یستدبر بجملتہ ویستدبر القبلۃ ویبطلہا استدبار القبلۃ حیث شرط استقبالہا اھ

باب ہل یلتفت لامر ینزل بہ قال الحافظ الجامع بین جمیع ما ذکر فی الترجمۃ حصول التأمل المغایر للخشوع وانہ لا یقدح الا اذا کان لغیر حاجۃ اھ

باب وجوب القراءۃ للامام والمأموم الخ کتب الشیخ فی اللامع استدل علی مدعاہ بان الوارد مطلق عن تقیید بشیٔ من الصلوات او المصلین ثم ان الحسن وزفر ذہبا الی ایجاب القراءۃ فی رکعۃ من الفریضۃ والحنفیۃ فی اثنتین ومالک فی الثلاث والشافعی فی الاربعۃ وہو الذی قصد المؤلف اثباتہ وانت تعلم انہ غیر ثابت نعم غایۃ ما ثبت انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یقرأ فیہا کلہا ونحن لا ننکر ذلک وانما النزاع فی اثبات رکنیتہا فکان دوامہ علی القراءۃ کدوامہ علی الاذان والاقامۃ وغیرہما من السنن فعلیہم اثبات ان القراءۃ رکن تفسد الصلوۃ بعدمہا اھ وفی ہامشہ وجہ الشیخ قدس سرہ توجیہا کلیا لتطابق الترجمۃ بالروایات بان الامام البخاری اخذ فی ہذا الباب الاستدلال بالعموم وہو اصل مطرد وہو الاصل الخمسون وعلی ہذا لا یحتاج الی التوجیہ فی الروایات وابداء الاحتمالات کما ذکرہ الشراح ونقل عنہم فی ہامش اللامع والاوجہ عندی ان ہذا الباب بمنزلۃ الکتاب لابواب القراءۃ الآتیۃ کلہا فما سیاتی من الابواب شرح وتفصیل لہذا الباب بمنزلۃ الباب فی الباب وہذا مما لا بد منہ لئلا یرد ما اوردوا علی بعض الابواب الآتیۃ من انہ لا حاجۃ لہذا الباب کما قالوا فی باب القراءۃ فی المغرب وفی باب الجہر بالمغرب وغیر ذلک من الابواب فانہا لیست بابواب مستقلۃ بل تفصیل للقراءۃ فی الصلوات کلہا وما یجہر وما یخافت وقال القسطلانی قولہ باب وجوب القراءۃ الخ ہذا مذہب الجمہور خلافاً للحنفیۃ حیث قالوا لا تجب علی المأموم اھ ولیت شعری کیف صدر ہذا الکلام من مثل العلامۃ القسطلانی فان عدم وجوب القراءۃ علی المقتدی مذہب الجمہور منہم الائمۃ الثلاثۃ غیر الشافعی مع الاختلاف بینہم فی مذہبہا للمقتدی ولا تجب القراءۃ علی المقتدی الا فی قول واحد من اقوال الامام الشافعی کما بسط فی الاوجز عن فروعہم فتدبر قول العلامۃ القسطلانی ہذا مذہب الجمہور خلافا للحنفیۃ فان الجمہور عندہ اسم لمن ہو علی مسلکہ وان کانت [illegible] قلیلۃ ثم لا یذہب علیک ان الامام البخاری ترجم لوجوب القراءۃ مطلقا ولم یبوب فی صحیحہ ترجمۃ لفاتحۃ الکتاب خاصۃ مع تخریجہ روایۃ عبادۃ بن الصامت الآتیۃ قریبا ومن عادتہ المعروفۃ انہ یترجم علی روایۃ واحدۃ عدۃ ابواب لمسائل مختلفۃ فظاہر صنیعہ انہ مال فی تلک المسئلۃ الی قول الحنفیۃ ان الفرض مطلق القراءۃ وہی روایۃ لاحمد والاخری لہ وہو مذہب الامامین مالک والشافعی ان الفرض قراءۃ الفاتحۃ خاصۃ وقال مولانا العلامۃ الشیخ انور فی الفیض عمم المصنف فی الترجمۃ بالانواع کلہا وجہر بہ ولم یتکلم فی حق المقتدی بحرف واخفاہ مع ان جملۃ الخبر ومحط النظر ہو ذلک لا غیر وہذا یدل علی ان فی النفس منہ شیٔ ولو کان ہناک منصف لکفی لہ صنیع المؤلف رحمہ اللہ وشفاہ فی ہذا الباب فانہ مع شغفہ بایجاب الفاتحۃ المقتدی لم یجد الی اثباتہ سبیلا وذلک لان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب لم یقم عندہ دلیل علی الایجاب والا لجہر بہ علی عادتہ الی آخر ما بسط

باب القراءۃ فی الظہر قال الحافظ ہذہ الترجمۃ والتی بعدہا یحتمل ان یکون المراد بہا اثبات القراءۃ فیہما وانہا تکون سراً اشارۃ الی من خالف فی ذلک کابن عباس ویحتمل ان یراد بہ تقدیر المقروء او تعیینہ والاول اظہر لکونہ لم یتعرض فی البابین لاخراج شیٔ مما یتعلق بالاحتمال الثانی اھ وفی الفیض ان المصنف لما لم یجد دلیلا للفرق بین الفاتحۃ والسورۃ ترجم علی نفس القراءۃ الفاتحۃ وغیرہا سواء وکتب الشیخ فی اللامع دلالۃ الروایۃ علی الترجمۃ علی تقدیر نسخۃ العشی ظاہرۃ وعلی النسخۃ المکتوبۃ فی المتن وہو قولہ صلوتی العشاء فالمدعی حاصل بالقیاس فلما ثبت القرآن فی العشاء یثبت ایضا فی الظہر اذ لا قائل بالفصل وما نقل عن ابن عباس انہ کان لا یری القراءۃ فی الظہر والعصر فضعیف او مؤول ثم الظاہر ان سعدا ذکر فی کلامہ الصلوات الخمس باسرہا من صلوۃ الفجر وصلوتی العشی وصلوتی العشاء غیر ان الرواۃ اختلفوا فی روایۃ قطعۃ قطعۃ منہا ولم یستوفوا کلامہ اھ قال الکرمانی قولہ صلوتی العشی یرید بہا صلوتی الظہر والعصر لیطابق الترجمۃ لکن الجوہری قال العشی من المغرب الی العتمۃ والعشاء بالکسر والمد مثلہ والعشاآن المغرب والعتمۃ وزعم قوم ان العشاء من زوال الشمس الی طلوع الفجر اھ وعامۃ الشراح ذکروا المطابقۃ بلفظ العشی ولم یذکروا المطابقۃ بلفظ العشاء مع ذکرہم ایاہ فی اختلاف النسخ اھ من ہامش اللامع

باب القراءۃ فی العصر تقدم الکلام علیہ فی الباب السابق وعلی ما یؤخذ من الترجمۃ تصریحا او اشارۃ

باب القراءۃ فی المغرب قال الحافظ المراد تقدیرہا لا اثباتہا لکونہا جہریۃ بخلاف ما تقدم فی باب القراءۃ فی الظہر من ان المراد اثباتہا اھ

باب الجہر فی المغرب قال الحافظ اعترض ابن المنیر علی ہذہ الترجمۃ والتی بعدہا بان الجہر فیہا

لاخلاف فيه وهو عجيب لان الكتاب موضوع لبيان الاحكام من حيث هي وليس هو مقصورا على الخلافيات اهـ

باب الجهر في العشاء قال الحافظ قدم ترجمة الجهر على ترجمة القراءة عكس ما صنع في المغرب ثم ذلك والذي في المغرب اولى ولعله من النساخ اهـ وتعقبه العيني كدأبه فقال المقصود الاعظم بيان الحكم لا الترتيب في الابواب وايضا راعى المناسبة بين هذا الباب والباب الذي قبله لانه في الجهر ورعاية المناسبة مطلوبة اهـ

باب القراءة في العشاء بالسجدة لعل غرض الترجمة الرد على قول الامام مالك حيث كره السجدة في الفريضة يعني في المشهور عنه لكن اشكل عليه ان الثابت بالحديث فعل الصحابي والحديث المرفوع ليس فيه السجدة في الصلوة قال الحافظ قال ابن المنير لا حجة فيه على مالك لانه ليس مرفوعا وغفل عن رواية ابي الاشعث عن معتمر بهذا الاسناد بلفظ صليت خلف ابي القاسم فسجد بها اخرجه ابن خزيمة اهـ قلت الاوجه في الاستدلال قوله خلف ابي القاسم صلى الله عليه وسلم فان هذا اللفظ كالصريح في الصلوة الا انه ليس فيه تصريح بصلوة العشاء الا ان يقال انه رضي الله تعالى عنه ادى الى الاتباع فيكون اشارة الى فعله صلى الله عليه وسلم

باب القراءة في العشاء قد تقدم في باب وجوب القراءة على الامام والماموم ان الاوجه عندي ان الابواب الآتية تفصيل لهذا الباب فكن منه على ذكر

باب يطول في الاوليين الخ قال الحافظ اي من صلوة العشاء ذكر فيه حديث سعد وقد تقدم الكلام عليه هناك ووجهه ههنا اما الاشارة الى احدى الروايتين في قوله صلوتي العشاء او العشي واما الالحاق العشاء بالظهر والعصر لكون كل منهن رباعية اهـ

باب القراءة في الفجر قال الحافظ كان المصنف قصد بايراد حديثي ام سلمة وابي برزة في هذا الباب بيان حالتي السفر والحضر ثم ثلث بحديث ابي هريرة الدال على عدم اشتراط قدر معين اهـ وايضا قال في الباب الآتي قوله قالت ام سلمة رضـ وصله المصنف في باب طواف النساء من كتاب الحج ولفظه قالت شكوت الى النبي صلى الله عليه وسلم اني اشتكي فقال طوفي وراء الناس وانت راكبة قالت فطفت حينئذ والنبي صلى الله عليه وسلم الحديث وليس فيه بيان ان الصلوة حينئذ كانت الصبح ولكن تبين ذلك من رواية اخرى اوردها بعد ستة ابواب بلفظ فقال اذا اقيمت الصلوة للصبح فطوفي واما ما اخرجه ابن خزيمة بلفظ قالت وهو يقرأ في العشاء الآخرة فشاذ الى ان قال فعرف بهذا اندفاع الاعتراض الذي حكاه ابن التين عن بعض المالكية حيث انكر ان تكون الصلوة المذكورة صلوة الصبح فقال ليس في الحديث بيانها قال الحافظ هو رد للحديث الصحيح بغير حجة اهـ مختصرا

باب الجهر بقراءة صلوة الفجر قال الحافظ قال ابن رشيد ليس في حديث ام سلمة نص على ما ترجم له من الجهر بالقراءة الا انه يوخذ بالاستنباط من حيث ان قولها طفت وراء الناس يستلزم الجهر بالقراءة لانه لا يمكن سماعها للطائف من ورائهم الا ان كانت جهرية ثم ذكر البخاري حديث ابن عباس في قصة سماع الجن القرآن والمقصود منه ههنا قوله وهو يصلي باصحابه صلوة الفجر فلما سمعوا القرآن استمعوا له وهو ظاهر في الجهر ثم ذكر حديث ابن عباس ايضا قال قرأ النبي صلى الله عليه وسلم الخ ووجه المناسبة منه ما تقدم من اطلاق قرأ على جهر لكن كان يبقى خصوص تناول ذلك لصلوة الصبح فيستفاد ذلك من الذي قبله فكانه يقول هذا الاجمال ههنا مفسر بالبيان في الذي قبله لان المحدث بهما واحد اشار الى ذلك ابن رشيد ويمكن ان يكون مراد البخاري بهذا ختم تراجم القراءة في الصلوات اشارة منه الى ان المعتمد في ذلك هو فعل النبي صلى الله عليه وسلم وانه لا ينبغي لاحد ان يغير شيئا مما صنعه اهـ

باب الجمع بين السورتين في ركعة الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان فرض القراءة ساقط كيفما قرأ لاطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فلا يتقيد بشئ من القيود ونعم الاستحباب والسنية شيئان آخران لا ينكر ثبوتهما في بعض دون بعض بالروايات اهـ وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره واضح وفيه حمل للترجمة على امر متفق عليه وكانه حمل عليه الحافظ ايضا نقلا عن ابن المنير اذ قال ان جميع ما استدل به البخاري محمول على بيان الجواز واختاره العلامة العيني ايضا فتكون الترجمة من الثامن عشر من اصول التراجم ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف ان الترجمة من اصل آخر معروف من اصول التراجم المتقدمة في الجزء الاول وهو الاصل الثالث عشر فقد ترجم ابن ابي شيبة في مصنفه باب من كان لا يجمع بين السورتين في ركعة واخرج فيه عن عكرمة بن خالد قال كان ابو بكر ابن عبد الرحمن بن الحارث لا يجمع بين السورتين في ركعة ولا يجاوز سورة اذا ختمها حتى يركع واخرج عن ابي عبد الرحمن انه كان لا يقرن بين السورتين في ركعة وغير ذلك من الآثار المذكورة في هامش اللامع فغرض المؤلف بهذه الترجمة هو الرد على هذا وهو الاصل الثالث عشر ثم ذكر المصنف في الترجمة اربعة مسائل الاولى هذه اعني الجمع بين السورتين في ركعة وهي خلافية قال العلامة العيني في حديث انس رضـ جواز الجمع بين السورتين في ركعة واحدة واليه ذهب ابو حنيفة ومالك والشافعي واحمد في رواية اهـ قلت لا بأس بالجمع بين السورتين في النافلة عند احمد وفي المكتوبة عنه روايتان الكراهة وعدمها كما في المغني وقال ابن عابدين عن ابي حنيفة انه قال لا احب ان يقرأ سورتين بعد الفاتحة في المكتوبات ولو فعل لا يكره وفي النوافل لا بأس به اهـ والمسئلة الثانية القراءة بالخواتيم وعامة الشراح على ان هذا الجزء من الترجمة لا يثبت بشئ من الروايات ولا الآثار الا ان يثبت بالالحاق او بعموم قول قتادة كل كتاب الله ويمكن عندي ان يقال انه لما فرق السورة في الركعتين فلابد ان يقرأ في الاولى بالاوائل وفي الثانية بالاواخر فوجد القراءة بالخواتيم من هذا الوجه الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفيه ايضا قال الموفق لا تكره قراءة اواخر السور واوساطها في احدى الروايتين والرواية الثانية يكره اهـ وعندنا الحنفية مكروه كما في الدر المختار المسئلة الثالثة قراءة سورة قبل سورة قال الحافظ انه خلاف الاولى عند مالك والشافعي وعن احمد والحنفية انه مكروه والمسئلة الرابعة القراءة باول سورة قال العيني لا خلاف فيه ولا كراهة ان كان القطع لعذر وان لم يكن لعذر فلا كراهة ايضا عند الجمهور وعن مالك في المشهور كراهته وبقي ههنا المسئلة الخامسة والسادسة لم يذكرهما الامام في الترجمة ومذكوران في قول قتادة الا ان الامام البخاري لم يصرح بهما في الترجمة وهما تفريق سورة واحدة في الركعتين وترديد سورة واحدة في الركعتين الى آخر ما بسط في هامش اللامع

باب يقرأ في الاخريين بفاتحة الكتاب كتب الشيخ في اللامع لعل المراد ان يثبت فرضيتها فيهما وهو غير ثابت الا السنية اهـ وفي هامشه ما افاده الشيخ واضح فان المسئلة خلافية شهيرة بسطت في الاوجز وجملتها ان القراءة واجبة في ركعة واحدة فقط عند زفر والحسن وغيرهما وفي ركعتين في المشهور عن الحنفية وهو رواية عن الامام احمد وفي ثلاث ركعات على ما نقل عن مالك وفي اربع ركعات عند الشافعية وهو المصحح عند الحنابلة ولا يبعد في غرض الترجمة ان تكون اشارة الى مسئلة اخرى خلافية ايضا وهي الزيادة على الفاتحة فيما بعد الاوليين وعليه حمل الحافظ الترجمة وكذا العلامة العيني وتوضيح الخلاف فيها ان الائمة الثلاثة كرهوا قراءة شئ بعد الفاتحة في الاخريين وثالثة المغرب لرواية ابي قتادة المذكورة في الباب وللشافعي فيه قولان القديم مع الجمهور والجديد استحباب السورة في الاخريين ايضا كما في الاوجز فتكون الترجمة ردا عليه اهـ

باب من خافت القراءة في الظهر والعصر والمسئلة وفاقية قال الحافظ ودلالة حديث خباب رضـ للترجمة واضحة اهـ

باب اذا اسمع الامام الآية اي لا يضره ذلك قال الحافظ اي في السرية خلافا لمن قال يسجد للسهو ان كان ساهيا وكذا لمن قال يسجد مطلقا اهـ

باب يطول في الركعة الاولى والمسئلة خلافية بين العلماء قال الشيخ قدس سره في البذل والمذهب عندنا ما في الهداية ويطيل الركعة الاولى من الفجر على الثانية اعانة للناس على ادراك الجماعة وركعتا الظهر سواء وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد احب الي ان يطيل الركعة الاولى على غيرها في الصلوات كلها وحديث الباب محمول على الاطالة من حيث الثناء والتعوذ اهـ وفي هامشي على البذل ودليلنا (للشيخين) رواية مسلم كان يقرأ في الظهر في الاوليين بقدر ثلاثين آية ولذا بوب ابن حبان السبب الذي من اجله يطول الاولى ثم ادعى ان طول الاولى يكون للترتيل وغيره قاله ابن رسلان وفي المغني يستحب ان يطيل الركعة الاولى من كل صلوة ليلحقه القاصد للصلوة وقال الشافعي يكون الاوليان متساويين ووافقنا ابو حنيفة في الصبح ووافقنا الشافعي في بقية الصلوات اهـ قلت وفي شرح الاقناع ويسن ان يطول من تسن له السورة قراءة اولى على ثانية للاتباع اهـ وفي حاشية للبجيرمي قوله من تسن له السورة وهو الامام والمنفرد اهـ قال النووي في شرح مسلم [illegible] استحباب تطويل الاولى قصدا اهـ

باب جهر الامام بالتامين كتب الشيخ قدس سره في اللامع ان قصد اثبات سنية الجهر وانه هو الحق فغير ثابت بما ذكره في الباب وان قصد جواز الجهر كجواز الاسرار فثابت بما ذكره ههنا وتثبت سنية الاخفاء بما ذكره غيره من حملة الحديث ثم ان مقصوده بقوله آمين دعاء انما كان دعاء كان الاسرار والجهر جائزين فيه كجوازهما في سائر الادعية الماثورة وغيرها قلنا لا يجوز في شئ من الصلوات الجهرية ولا السرية ان يرفع صوته بالدعاء وان كانت صلوته لا تفسد ايضا بذلك فيلزم ان يكون الحكم بين الدعاء وآمين غير مفترق حسب استدلالكم واما لجة المسجد بتامين ابن الزبير ومن معه فليس بمستلزم جهرهم به لان اللجة واللجلجة وهو اضطراب الصوت وتحركه من جهة الى جهة وهو حاصل بالاسرار والجهر كليهما فلا دلالة فيه على تعليم الجهر وقوله وكان ابو هريرة ينادي الامام الخ لا ينهض حجة على المدعي ايضا لان الظاهر منه عدم المسارعة به حتى لا يحصل التوافق لمن خلفه فكما تفوت الموافقة بالاسراع في الجهر فكذلك هو فائت في الاسرار ايضا لان الامام اذا قصد الانفراغ منه بعجلة كان المؤتمون غير ملتفتين به في وقت قوله اياه واذا تأنى فيه ولم يتعجل كانوا مع بل الظاهر منه ان الامام كان يخفيه اذ لا حاجة عند جهره به الى شئ من ذلك فان تامينه مسموع معلوم فاذا قاله الامام يقوله المؤتم ايضا ولا يلزم فوات المطابقة وليس الماموم مشتغلا في شئ من القراءة وغيرها حتى يخل ذلك بمطابقته به بل هو فارغ مصغ الى امامه فاذا سمعه يؤمن اخذ في التامين فاما اذا امن الامام سرا فللماموم مظنة الفوات اذا اسرع الامام في تقضيه ولم يتأن فامره ان لا يتعجل وكذلك قوله كان ابن عمر لا يدعه ويحضهم ليس نصا في الجهر بل يحتمل كلا منهما واما انه لو اخفاه لما سمعه نافع فامر مبني على محض توهم لان كثيرا من التسبيحات والثناء والتشهد وغير ذلك كان معلوما للصحابة ولم يجهر النبي صلى الله عليه وسلم بها فكذلك التامين علم به نافع وان لم يجهر به ابن عمر بل كان ذلك بتعليم منه في خارج الصلوة مع ان من اتصل الامام في الصف ودنى منه فانه يسمع في اسراره ايضا اذا لم يسر ادنى مراتب الاسرار بل اخذ اوسطها واما اذا اخذ باقصى مراتبها الداخل في ادنى الجهر فلا شك انه يسمعه بعض من يليه من الصف الثاني ايضا فلا يبعد ان يكون ابن عمر يسره هذا الاسرار ويسمعه ويعلم به نافع وغيره ممن هو قريب بابن عمر ولعل هذا هو منشأ الخلاف بين لفظي الرواة فانه صلى الله عليه وسلم لما اسر به اسرارا دخل في ادنى الجهر عبره بعضهم بالجهر لما راى ان صوته في التامين فوق صوته بالقراءة في السرية ومن راى ان صوته بالتامين ادنى من صوته بالقراءة في الجهرية عبره بالاسرار ولا يضر لو ثبت انه صلى الله عليه وسلم جهر بالتامين حتى سمعه غير من في الصف المتقدم مع انه لم يثبت وذلك لانه لو ثبت منه ذلك لكان سبيله سبيل اسماع الآية احيانا في الصلوة السرية فكما لا تثبت سنية اسماع الآية لا تثبت سنية الجهر بالتامين واما تعويل المؤلف في احتجاجه بالرواية الموردة في الباب فامر مضطرب عجاب لانها لا تدل على مدعاه بوجه ولعله استند

بذلک الحدیث بان المامور به مطلق القول وظاہرہ الجہر وانت تعلم ان فیہ نقد ورد فی غیر ذکر ولا ذکرین انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یقولہ مع ان الجہر لم یکن مرادا فیہ ولا ثابتا نعم یمکن ان یکون احتجاجہ بعموم قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فقولوا لانہ یتناول الجہر والاسرار فلا یتقید باحدہما تاویلہ وہذا مع انہ لایستلزم مدعاہ وہو اثبات الجہر مدفوع بان المطلق کثیرا ما یتقید بالنصوص الاخر الدالۃ علی تقییدہ مع ان الامر بہذا الاہتمام ومزید الاعتناء بہ یقتضی ان الامام غیر جاہر بہ اذ لو کان جاہرا لم تکن لموافقتہ مظنۃ فوات مع انہ قد ورد فی بعض طرقہ اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین فعلم انہم لیس لہم سماع لتامین الامام والا لما بنی الامر علی ختمہ الفاتحۃ فکون التامین مسموعا فلا یفتقر الی ابداع علامۃ لہ وکذلک قول ابن شہاب وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول آمین غیر مثبت للمرام اذ لا تنصیص فیہ علی الجہر والقول لایساوق الجہر اھ ومسئلۃ الجہر بالتامین خلافیۃ شہیرۃ وحاصلہا ان الامام یجہر بالتامین فی الجہریۃ عند احمد وہو القول القدیم للشافعی ویسر عند الحنفیۃ وہو القول الجدید للشافعی وبہ قالت المالکیۃ کما قال الباجی وہکذا المذاہب بعینہا فی الماموم کما فی الاوجز عن کتب فروعہم اھ من ہامش اللامع وفی تراجم شیخ المشائخ انت تعلم ان ما وقع فی حدیث الباب من قولہ واذا قال الائمۃ الخ لا یدل علی ترجمۃ الباب ظاہرا ولہذا استدل بہذا الحدیث من قال بان التامین للماموم دون الامام وقال الشافعی رحمہ اللہ معناہ انہ اذا قال الامام ہذا اللفظ فاسعدوا التامین فانہ ہو ایضا یقول ذلک یستحسن لکم ان توافقوہ فی زمانہ وکان المؤلف اشار بعقد الترجمۃ الی ان الحدیث محمول علی ہذا المعنی ومثلہ لایستنکر من البخاری اھ

(ص ١٠٨) **باب فضل التامین** قال الحافظ اورد فیہ روایۃ الاعرج لانہا مطلقۃ غیر مقیدۃ بحالۃ الصلوۃ قال ابن المنیر ای فضل اعظم من کونہ قولا یسیرا لا کلفۃ فیہ ثم قد ترتبت علیہ المغفرۃ اھ ویؤخذ منہ مشروعیۃ التامین لکل من قرأ الفاتحۃ سواء کان داخل الصلوۃ او خارجہا لقولہ اذا قال احدکم لکن فی روایۃ مسلم من ہذا الوجہ اذا قال احدکم فی صلوتہ فیحمل المطلق علی المقید نعم فی روایۃ ہمام عن ابی ہریرۃ عند احمد وساق مسلم اسنادہا اذا امن القاری فامنوا فہذا یمکن حملہ علی الاطلاق فیستحب التامین اذا امن القاری مطلقا لکل من سمعہ من مصل او غیرہ ویمکن ان یقال المراد بالقاری الامام اذا قرأ الفاتحۃ فان الحدیث واحد اختلفت الفاظہ اھ قلت لو حمل الترجمۃ علی الاطلاق فحینئذ ہو تقویۃ لروایۃ ابی داؤد فان آمین مثل الطابع علی الصحیفۃ الحدیث بطولہ

(ص ١٠٨) **باب جہر الماموم بالتامین** کتب الشیخ فی اللامع والکلام فیہ مثلہ فی ما تقدم اھ وفی ہامشہ تقدم فی اول باب السابق ان نقلۃ المذاہب اختلفوا فی ذکر قولی الامام الشافعی الجدید والقدیم والعجب ان عامۃ الشراح الشافعیۃ من الحافظ والقسطلانی والنووی فی شرح مسلم لم یتعرضوا لتفسیر القولین الا ما قال الحافظ فی الفتح الجہر للماموم ذہب الیہ الشافعی فی القدیم وعلیہ الفتوی وقال الرافعی قال الاکثر فی المسئلۃ قولان الاصح انہ یجہر اھ واختلط الکلام فی شرح المہذب للنووی ثم ذکر فی ہامش اللامع توضیح ہذا الاختلاط الی ان قال وقد بسطت فی ذلک ان نقلۃ المذاہب من المشائخ اختلفوا فی نقل قولی الامام الشافعی الجدید والقدیم وما ظہر لی بعد وان اصل اختلاف القولین فی الماموم الجدید السر والقدیم الجہر واما الامام فالمعروف من مذہبہ الجہر فی القولین اھ قال العینی قال ابن المنیر مناسبۃ الحدیث للترجمۃ من جہۃ ان فی الحدیث الامر بقول آمین والقول اذا وقع بہ الخطاب مطلقا حمل علی الجہر ومتی ارید بہ الاسرار او حدیث النفس قید بذلک قلت المطلق یتناول الجہر والاخفاء وتخصیصہ بالجہر والحمل علیہ تحکم فلا یجوز وقال ابن رشید تؤخذ المناسبۃ من جہۃ انہ قال اذا قال الامام فقولوا فقابل القول بالقول والامام انما قال ذلک جہرا فکان الظاہر الاتفاق فی الصفۃ قلت ہذا ابعد من الاول واکثر تعسفا لان ظاہر الکلام ان لا یقولہا الامام کما روی مالک لانہ قسم والقسمۃ تنافی الشرکۃ وقولہ انما قال ذلک جہرا لا یدل علیہ معنی الحدیث اصلا فکیف یقول فکان الظاہر الاتفاق فی الصفۃ والحدیث لا یدل علی ذات التامین من الامام فکیف یطلق الاتفاق فی الصفۃ وہی مبنیۃ علی الذات الی آخر ما بسطہ ثم قال ویمکن ان یوجہ وجہ لمناسبۃ الحدیث للترجمۃ وہو ان یقال ان ظاہر الحدیث فانہ یدل علی ان الماموم یقولہا وہذا لانزاع فیہ واما انہ یدل علی جہرہ بالتامین فلا یدل ولکن یستانس لہ بما ذکرہ قبل ذلک وہو قولہ امن ابن الزبیر الی قولہ خیرا اھ

(ص ١٠٨) **باب اذا رکع دون الصف** قال الحافظ کان اللائق ایراد ہذہ الترجمۃ فی ابواب الامامۃ وقد سبق ہناک ترجمۃ المرأۃ وحدہا تکون صفا الی ان قال وقال ناصر الدین ابن المنیر ہذہ الترجمۃ مما نوزع فیہا البخاری حیث لم یأت بجواب اذا الاشکال الحدیث واختلاف العلماء فی المراد بقولہ ولا تعد اھ

(ص ١٠٨) **باب اتمام التکبیر فی الرکوع** فی تراجم شیخ المشائخ المراد بالاتمام الاتیان بہ من غیر ان یحذف کما شاع ذلک فی امارۃ بنی امیۃ وسبب اہتمام المؤلف بعقد الابواب فی بیان اتمام التکبیرات فی الرکوع والسجود والجلسۃ ہو تہاون بنی امیۃ فی ذلک کما یدل علیہ التاریخ اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ فی الرکوع الظرف اما متعلق بالاتمام او بالتکبیر وایاما کان فالغرض منہ ان لا یحذف التکبیر حذفا بل یاتی بہ کما ہو بالمد والشد واداء الحروف من مخارجہا ودلالۃ الروایۃ علی ہذا المعنی من حیث انہ قال فیہا الی آخر ما بسط فی طریق الاستدلال فارجع الیہ لو شئت اھ مختصرا وفی ہامشہ اختلفوا فی غرض الترجمۃ علی اقوال وما اختارہ الشیخ ہہنا من الغرض لطیف جدا فانہ اقرب بلفظ الاتمام فی الترجمۃ واوفق بقول الفقہاء فی تکبیرات الانتقال والیہ یظہر میل الحافظ اذ قال قولہ اتمام التکبیر ای مدہ بحیث ینتہی بتمامہ وقال العینی قال الکرمانی المراد من الاتمام ان یمد التکبیر الذی ہو للانتقال من القیام الی الرکوع بحیث یتمہ فی الرکوع بان تقع راء اللہ اکبر فیہ او اتمام الصلوۃ بالتکبیر فی الرکوع او اتمام عدد تکبیرات الصلوۃ اھ والظاہر عند ہذا العبد الضعیف ان غرض الامام البخاری بالترجمۃ الرد علی روایۃ ابی داؤد وذکرہ الحافظ احتمالا اذ قال ولعلہ اراد بلفظ الاتمام الاشارۃ الی تضعیف ما رواہ ابو داؤد من حدیث عبد الرحمن بن ابزی قال صلیت خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یتم التکبیر فان ہذا الحدیث ضعیف کما صرح بہ ائمۃ الحدیث کما بسط فی ہامش اللامع

(ص ١٠٩) **باب اتمام التکبیر فی السجود** کتب الشیخ فی اللامع الکلام فیہ مثلہ فیما تقدم ویحتمل ان یراد فی البابین بالاتمام نفس اتیانہ بالتکبیر فان اتیان التکبیر اتمام لہ کما ان ترکہ تقصیر بہ فلا یفتقر الی تکلف الاول اولی اھ

(ص ١٠٩) **باب التکبیر اذا قام من السجود** والغرض منہ علی قیاس ما عرفت فی الابواب السابقۃ قولہ صلیت ای الظہر خلف شیخ ہو ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ فکبر ثنتین وعشرین تکبیرۃ لان فی کل رکعۃ خمس تکبیرات فیحصل فی کل رباعیۃ عشرون تکبیرۃ سوی تکبیرۃ الاحرام وتکبیرۃ القیام من التشہد الاول وفی الثلاثیۃ سبع عشرۃ وفی الثنائیۃ احدی عشرۃ ففی الصلوات الخمس اربع وتسعون تکبیرۃ اھ من القسطلانی

(ص ١٠٩) **باب وضع الاکف علی الرکب** الظاہر انہ اشار الی الرد علی ما روی عن ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ من التطبیق قال القسطلانی قال الترمذی التطبیق منسوخ عند اہل العلم لا خلاف بینہم فی ذلک الا ما روی عن ابن مسعود وبعض اصحابہ انہم کانوا یطبقون اھ وقیل ولعل ابن مسعود لم یبلغہ النسخ واستبعد لانہ کان کثیر الملازمۃ لہ صلی اللہ علیہ وسلم لانہ کان صاحب نعلہ یلبسہ ایاہا اذا قام واذا جلس ادخلہا فی ذراعہ فکیف یخفی علیہ امر وضع یدیہ علی رکبتیہ او لم یبلغہ النسخ اھ وہکذا ذکر الشیخ قدس سرہ فی البذل ثم قال فالصواب ان یقال انہ قائل بجواز کلا الامرین علی التخییر والدلیل علیہ ما رواہ ابن ابی شیبۃ عن علی قال اذا رکعت فان شئت قلت ہکذا یعنی وضعت یدیک علی رکبتیک وان شئت طبقت واسنادہ حسن فہذا ظاہر فی انہ کان یری التخییر کذا قال العینی اھ

(ص ١٠٩) **باب اذا لم یتم الرکوع** قال الحافظ افرد الرکوع بالذکر مع ان السجود مثلہ لکونہ افردہ بترجمۃ تاتی وغرضہ سیاق صفۃ الصلوۃ علی ترتیب ارکانہ واکتفی عن جواب اذا بما ترجم بہ بعد من امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الذی لم یتم رکوعہ بالاعادۃ اھ وہذا علی مسلک الشافعیۃ والاوجہ عندی ان المصنف ترک الجواب لقوۃ الخلاف فی ذلک فان المسئلۃ خلافیۃ معروفۃ ومن دأبہ المطرد فی الکتاب عدم الجزم بالحکم لقوۃ الخلاف کما تقدم فی الاصل الخامس والثلاثین والحافظ بنفسہ ذکر ہذا الاصل لکنہ ترکہ ہہنا رعایۃ لمسلکہ اھ قال العینی قولہ ما صلیت قال بعضہم ہو نظیر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم للمسیء فانک لم تصل فعلی ہذا یرجع النفی الی الکمال لا الی حقیقۃ الصلوۃ والیہ ذہب ابو حنیفۃ ومحمد خلافا لابی یوسف والشافعی واحمد ثم بسط الاختلاف فی ذلک وذکر اختلاف المالکیۃ فیما بینہم فی ہذہ المسئلۃ الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

(ص ١٠٩) **باب استواء الظہر فی الرکوع** قال الحافظ ای من غیر میل فی الرأس عن البدن وقولہ ہصر بفتح الہاء والصاد المہملتین ای امالہ وسیاتی ہذا الحدیث موصولا فی باب سنۃ الجلوس فی التشہد وزاد ابو داؤد من وجہ آخر عن ابی حمید ووتر یدیہ فتجافی عن جنبیہ ولہ من وجہ آخر ثم ہصر ظہرہ غیر مقنع رأسہ ولا صافح بخدہ اھ قلت وفیہ لوجہ آخر ثم یعتدل فلا ینصب رأسہ ولا یقنع وہذا بعینہ الترجمۃ فہی من الاصل الحادی عشر وہو الاشارۃ الی بعض طرق الحدیث کتب الشیخ فی اللامع قولہ ثم ہصر ظہرہ وہو یستلزم استواء الظہر ولذا ذکرہ ہہنا اھ وفی تقریر المکی قولہ ثم ہصر ای کسر صلبہ الی جانب السفل حتی استوی الظہر والرأس والعجز اھ وعلی ہذا فتکون الترجمۃ شارحۃ

(ص ١٠٩) **باب حد اتمام الرکوع الخ** کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع یعنی بذلک حد الاستحباب والسنۃ والا فالواجب والفرض یتادیان بدون المذکور فی الروایۃ ایضا اھ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ واضح فانہ لم یقل احد من الائمۃ ان ہذا المقدار الذی ذکر فی الحدیث فرض بل قالت الشافعیۃ ان تطویل الاعتدال مفسد للصلوۃ قال القسطلانی قد اختلف ہل الاعتدال رکن طویل او قصیر والمرجح عند الشافعیۃ انہ قصیر تبطل الصلوۃ بتطویلہ اھ وقال الدردیر الثالثۃ عشر طمانینۃ فی جمیع الارکان وہی استقرار الاعضاء قال الدسوقی اعلم ان القول بفرضیتہا صححہ ابن الحاجب والمشہور فی المذہب انہا سنۃ وقیل فضیلۃ اھ قال الموفق یجب ان یطمئن فی رکوعہ ومعناہ ان یمکث اذا بلغ حد الرکوع قلیلا وقال ابو حنیفۃ الطمانینۃ غیر واجبۃ اھ فعلم من ذلک کلہ ان مقدار الفرض عند القائلین بالفرضیۃ ایضا ہو المکث القلیل والزائد علی ذلک سنۃ واشار الیہ الشیخ فی کلامہ اھ مختصرا قال الحافظ قولہ وحد اتمام الرکوع ووقع فی بعض الروایات عند الکشمیہنی وغیرہ ہہنا باب اتمام الرکوع فیفصل عن الباب الذی قبلہ بباب وعند الباقین الجمیع فی ترجمۃ واحدۃ الا انہم جعلوا التعلیق عن ابی حمید فی اثنائہا لاختصاصہ بالجملۃ الاولی ودلالۃ حدیث البراء علی ما بعدہا ومطابقۃ حدیث البراء لقولہ حد اتمام الرکوع من جہۃ انہ دال علی تسویۃ الرکوع والسجود وغیرہما وقد ثبت فی بعض طرقہ عند مسلم تطویل الاعتدال فیؤخذ منہ اطالۃ الجمیع اھ مختصرا قال السندی لا یخفی ان المساواۃ بین ہذہ الامور لا تدل علی الاعتدال فی الرکوع اذ یمکن تحققہا بلا اعتدال وکان مدار الدلیل ان بعض ہذہ الاشیاء معلومۃ بالتطویل قطعا فمساواۃ الباقی تفید المطلوب اھ

(ص ١٠٩) **باب امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الذی لا یتم رکوعہ بالاعادۃ** قال الحافظ قال ابن المنیر ہذہ من التراجم الخفیۃ وذلک ان الخبر لم یقع فیہ بیان ما نقصہ المصلی لکنہ صلی اللہ علیہ وسلم لما قال لہ ثم ارکع حتی تطمئن راکعا الی آخر ما ذکر لہ من الارکان اقتضی ذلک تساویہا فی الحکم لتناول الامر کل فرد منہا فکل من لم یتم رکوعہ او سجودہ مامور بالاعادۃ قال الحافظ وقد وقع فی حدیث رفاعۃ عند ابن ابی شیبۃ فی ہذہ القصۃ دخل رجل فصلی صلوۃ خفیفۃ لم یتم رکوعہا ولا سجودہا فالظاہر ان المصنف اشار بالترجمۃ الی ذلک اھ قلت فکان المصنف اشار بہذہ الترجمۃ الی وجہ امرہ صلی اللہ علیہ وسلم بالاعادۃ

(ص ١٠٩) **باب الدعاء فی الرکوع** قال الحافظ ترجم بعد ہذا بابواب التسبیح والدعاء فی السجود وساق فیہ حدیث الباب فقیل الحکمۃ فی تخصیص الرکوع بالدعاء دون التسبیح مع ان الحدیث واحد انہ قصد الاشارۃ

الى الرد على من كره الدعاء فى الركوع كمالك اما التسبيح فلا خلاف فيه فاهتم ههنا بذكر الدعاء لذلك اهـ قلت وتفصيل مذهب مالك ما رواه ابوداؤد حدثنا القعنبي قال قال مالك لا بأس بالدعاء فى الصلوة فى اوله واوسطه وفى آخره فى الفريضة وغيرها قال الشيخ فى البذل وفى المدونة قال مالك لا بأس بان يدعو الرجل بجميع حوائجه فى المكتوبة حوائج دنياه وآخرته فى القيام والجلوس والسجود قال وكان يكره فى الركوع وقال فى محل آخر قلت لابن القاسم ارأيت مالكا حين كره الدعاء فى الركوع كان يكره التسبيح فى الركوع قال لا اهـ مختصرا

باب ما يقول الامام ومن خلفه الخ فى تقرير المكى قوله فى الحديث قال اللهم ربنا ولك الحمد يعنى تبع بينهما واذا جمع صلى الله عليه وسلم بينهما كان من خلفه ايضا جمعهما وكذا روى عن ابى حنيفة الجمع ايضا فى رواية لكن اكثر احاديثه التقسيم ولذلك صار التقسيم مذهبه المشهور اهـ وتوضيح الخلاف فى ذلك كما فى الاوجز ان المنفرد يجمع بينهما على المشهور عند الائمة الاربعة حتى قال الحافظ حكى الطحاوى وابن عبد البر الاجماع عليه واما الامام فيأتى بهما عند الشافعى واحمد وابى يوسف ومحمد وقال ابوحنيفة ومالك يأتى الامام بالتسميع فقط واما المؤتم فيأتى بالتحميد فقط عند الجمهور خلافا للشافعى اذ قال يجمع بينهما فاذا وضح ذلك فعامة الشراح على ان الامام البخارى وافق الشافعى فى ذلك فى ان الامام والمؤتم كل واحد منهما يجمع بينهما ويرد على ذلك انه ليس فى الحديث ذكر المؤتم فاجابوا عنه بوجوه قال الكرمانى فى دلالة الحديث عليه بانضمام صلوا كما رأيتمونى اصلى وقال الحافظ اجاب عنه ابن رشيد بانه اشار الى التذكير بالمقدمات لتكون الاحاديث عند الاستنباط نصب عينى المستنبط فقد تقدم حديث انما جعل الامام ليؤتم به وحديث صلوا كما رأيتمونى اصلى ويمكن ان يكون قاس المأموم على الامام لكن فيه ضعف اهـ والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الباب الآتى وهو باب فضل اللهم ربنا ولك الحمد جزء من الباب السابق على الاصل السادس من اصول التراجم ويؤيده اصلا انه لم يذكر فى الباب ما يقول المؤتم ويؤيد ذلك ان الحافظ قال اولا فى باب فضل اللهم ربنا لك الحمد ثبت لفظ باب عند من عدا ابا ذر والاصيلى والراجح حذفه اهـ فيكون مسلك الامام البخارى فى الامام الجمع بينهما على مسلك الشافعى ومن وافقه واما المؤتم فيأتى بالتحميد فقط على مسلك الجمهور خلافا للشافعى وعلى هذا يناسب ذكر الباب الثالث بابا بلا ترجمة ايضا لانه لا تعلق له بفضل التحميد لكن له تعلقا ظاهرا بباب ما يقول الامام ومن خلفه فى القومة فكان الامام البخارى ذكر اولا ما يقوله الامام والمؤتم ثم فصل بباب بلا ترجمة ما ورد فى الروايات فى القومة وليس بمعمول به فكانه فصل بالباب بين المعتاد وغير المعتاد واما ذكر القنوت فيه فليس فى النسخ الشهيرة كما اقره الشراح ولا على نسخة القنوت لا يناسبه حديث رفاعة بن رافع الوارد فى هذا الباب ووجه فى تقرير مولانا حسين على البنجابى بانه يفهم من اطلاقه عدم القنوت فالقنوت فى حدوث واقعة ومطر فى غيره اهـ وهذا توجيه لطيف على ثبوت القنوت فى الترجمة وعلى هذا يدل الايرادات عن الابواب والروايات فى الفاظ التحميد ولذا اختلفت الائمة فى الراجح من الفاظه فعندنا الحنفية افضلها اللهم ربنا ولك الحمد وعند الحنابلة ربنا ولك الحمد بالواو وفى رواية اللهم ربنا لك الحمد اى بدون الواو والمعروف فى متون المالكية ربنا لك الحمد وكذا عند الشافعية قال البجيرمى افضلها ربنا لك الحمد على المعتمد اهـ قال ابن القيم فى الهدى اما الجمع بين اللهم والواو فلم يصح اهـ وتعقب عليه الزرقانى والحافظ فى الباب الآتى اذ قال وفى رواية الكشميهنى ولك الحمد باثبات الواو ففيه رد على ابن القيم اهـ

باب فضل اللهم ربنا ولك الحمد تقدم ما يتعلق به من الكلام فى الباب السابق

باب (بلا ترجمة) تقدم لبعض ما يتعلق به ايضا فيما سبق قال الحافظ كذا للجميع بغير ترجمة الا للاصيلى فحذفه والراجح اثباته لان الاحاديث المذكورة فيه لا دلالة فيها على فضل اللهم ربنا لك الحمد الا بتكلف فالاولى ان يكون بمنزلة الفصل من الباب الذى قبله وذلك انه لما قال اولا باب ما يقول الامام الخ وذكر فيه قوله صلى الله عليه وسلم اللهم ربنا ولك الحمد استطرد الى فضل ذكر هذا القول بخصوصه ثم فصل بلفظ باب لتكميل الترجمة الاولى فاورد بقية ما ثبت على شرطه مما يقال فى الاعتدال كالقنوت وغيره اهـ وفى تراجم شيخ المشائخ قوله باب القنوت هذا الباب قد وجد فى كثير من النسخ غير مترجم وفى بعضها باب القنوت وعلى كلا التقديرين لمناسبته بما سبق باعتبار ان ما ذكر فى الحديث يدل على قراءة القنوت بعد سمع الله لمن حمده فهو ايضا ذكر فيها بعد الركوع فى القنوت كما كان سمع الله لمن حمده ايضا ذكر فيها اهـ ورقم على هذا الباب فى تراجم شيخ الهند كما تقدم فى الجزء الاول رمز (ت) اعنى نقطة واحدة وهى اشارة الى تشحيذ الاذهان

باب الطمانينة حين يرفع رأسه من الركوع فى رواية الاكثرين الاطمانينة وفى رواية الكشميهنى باب الطمانينة وهى الافصح والموجود فى اللغة اهـ قاله العينى والمراد بها السكون وحدها ذهاب الحركة التى قبلها كذا فى الفتح وتقدم فى باب حد اتمام الركوع الاختلاف فى ان الاعتدال ركن طويل او قصير فتذكر

باب يهوى بالتكبير حين يسجد الخ لعل الغرض منه شرح الحديث فقد قال الحافظ تحت قوله فى الحديث ثم يكبر حين يهوى ساجدا فيه ان التكبير ذكر الهوى فيبتدئ به من حين يشرع فى الهوى بعد الاعتدال الى حين يتمكن ساجدا اهـ قوله وكان ابن عمر الخ قال الحافظ استشكل ايراد هذا الاثر فى هذه الترجمة واجاب ابن المنير بما حاصله انه لما ذكر صفة الهوى الى السجود القولية اردفها بصفته الفعلية وقال اخوه اراد بالترجمة وصف حال الهوى من فعال ومقال اهـ قال الحافظ والذى يظهر لى ان اثر ابن عمر من جملة الترجمة فهو مترجم به لا مترجم له والترجمة قد تكون مفسرة لمجمل الحديث وهذه منها اهـ واختار القسطلانى والعينى التوجيه الذى حكاه الحافظ عن ابن المنير وكتب الشيخ فى اللامع قوله كان ابن عمر الخ وذلك لانه كان ثقيلا لا يحمله ركبتاه الا بتعسر فكان يستعين بيديه وذكره فى الباب من حيث ان كلا منهما متعلق بكيفية السجدة اهـ وعلى هذا تكون الترجمة من الاصل الثامن عشر ولا يرد على ذلك شىء لانه اصل مطرد

باب فضل السجود ولم يذكر فضل الركوع لانه لم يشرع مستقلا وفى هامش اللامع اعلم ان الامام البخارى افرد من جملة اركان الصلوة لفضل السجود خاصة بابا مفردا اشارة الى حديث ابى هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ولان السجود وجد مستقلا فى جميع اجزاء الصلوة وهو فى سجدة التلاوة عند الجميع وفى سجدة الشكر والسجدة عند الآيات كما ترجم به ابوداؤد عند القائلين بها ولم ار من تعرض لذلك احد من الشراح الا ما يستأنس من القسطلانى اذ قال قوله حرم الله على النار هذا موضع الترجمة واستشهد له ابن بطال بحديث اقرب ما يكون العبد من ربه اذا سجد وهو واضح وقال تعالى واسجد واقترب وقال بعضهم ان الله تعالى يباهى بالساجدين من عبيده ملئكته المقربين الحديث

باب يبدى ضبعيه الخ قال الحافظ تقدم قبيل ابواب القبلة انه وقع فى كثير من النسخ وقوع هاتين الترجمتين هذه والتى بعدها هنا واعيدا ههنا وان الصواب اثباتهما هنا وذكرنا توجيه ذلك بما يغنى عن اعادته اهـ قلت وقد تقدم البسط فى ذلك هناك

باب يستقبل باطراف رجليه القبلة قال القسطلانى هذا الباب والذى قبله ثبتا فى الفرع كاصله وفى كثير من الاصول وسقطا فى بعضها قال الكرمانى لانهما ذكرا مرة قبل باب فضل استقبال القبلة وتعقب بانه لم يذكر هناك الا الاول واما الباب الثانى فلم يذكر هناك بترجمة فلهذا كان الصواب اثباتهما اهـ قلت هو كذلك لان المصنف ذكره هناك تعليقا لا ترجمة كما تقدم الكلام عليه هناك

باب اذا لم يتم سجوده ذكر الامام البخارى فيه الحديث الذى تقدم فى باب اذا لم يتم الركوع وتقدم الكلام هناك على المسئلة

باب السجود على سبعة اعظم قال الحافظ لفظ المتن الذى اورده فى هذا الباب على سبعة اعضاء لكنه اشار بذلك الى لفظ الرواية الاخرى وقد اوردها من وجه آخر فى الباب الذى يليه اهـ وكتب الشيخ فى اللامع ووضع تمام الجبهة مستلزم لوضع الانف ويتطرق النقصان فى الصلوة لو لم يضع الانف لان فيه نقصا لوضع الجبهة مع انها صحيحة اهـ اجاد الشيخ الكلام على احاديث البابين واشار بذلك الى الجمع بين ما يظهر اختلافها وذلك انه صلى الله عليه وسلم ذكر فى الحديث الاول سبعة اعضاء وعد منها الجبهة فقط وفى الثانى ذكر هذا اللفظ واشار بلفظ الجبهة الى الانف وهو عظم مستقل غير الجبهة فكيف اشار النبى صلى الله عليه وسلم بلفظ الجبهة الى الانف واجاب عنه الشيخ بان وضع تمام الجبهة مستلزم لوضع الانف ايضا فان احدا ان لم يضع الانف لا بد ان يرتفع شىء من اسفل الجبهة فكانه صلى الله عليه وسلم اشار بالاشارة الى الانف الى ان تكميل وضع الجبهة يكون بوضع الانف فلله دره قال الحافظ قوله على الجبهة وفى الحديث الآتى اشار بيده على انفه وعند النسائى فى آخر الحديث قال ابن طاؤس ووضع يده على جبهته وامرها على انفه وقال هذا واحد فهذه رواية مفسرة قال القرطبى هذا يدل على ان الجبهة الاصل فى السجود والانف تبع وقال ابن دقيق العيد قيل معناه انهما جعلا كعضو واحد والا لكانت الاعضاء ثمانية قال وفيه نظر لانه يلزم منه ان يكتفى بالسجود على الانف كما يكتفى بالسجود على بعض الجبهة وقد احتج بهذا لابى حنيفة فى الاكتفاء بالسجود على الانف الى ان قال وجواز الاقتصار على بعض الجبهة قال به كثير من الشافعية ونقل ابن المنذر اجماع الصحابة على انه لا يجزئ السجود على الانف وحده وذهب الجمهور الى انه يجزئ على الجبهة وحدها وعن الاوزاعى واحمد واسحق وغيرهم يجب ان يجمعهما وهو قول للشافعى ايضا اهـ قال العينى احتج بالحديث احمد واسحق على انه لا يجزيه من ترك السجود على شىء من الاعضاء السبعة وهو الاصح من قولى الشافعى وكان البخارى مال الى هذا القول ولم يذكر الانف على هذا الحديث وذكره فى الحديث الآتى قريبا واختلفوا فى السجود على الانف بل هو فرض مثل غيرها ثم بسط الاختلاف فى ذلك وحاصله انه يجوز الاقتصار على الجبهة عند الجمهور خلافا لاحمد واما الاقتصار على الانف دون الجبهة فلا يجوز الا عند ابى حنيفة اهـ وفى هامش الكوكب السجدة واجبة على الاعضاء السبعة الواردة فى الحديث عند الشافعية فى اظهر قوليه وزفر ورواية لاحمد وفى الاخرى له وبه قال مالك والحنفية لا يجب غير الوجه ثم فى الوجه هل يجب الجمع بين الجبهة والانف ام لا مختلف الى آخر ما فيه

باب السجود على الانف سيأتى الكلام على الفرق بين هذا الباب والآتى فى الباب الآتى

باب السجود على الانف فى الطين فى تراجم شيخ المشائخ المقصود بهذا الباب بيان تاكد السجود على الانف ايضا لان النبى صلى الله عليه وسلم اهتم به حتى لم يتركه فى حالة الحرج اعنى الطين فلو لم يكن متاكدا لتركه فى مثل هذه الحالة اهـ وقال الحافظ هذه الترجمة اخص من التى قبلها وكانه يشير الى تاكد امر السجود على الانف بانه لم يترك مع وجود عذر الطين الذى اثر فيه اهـ قلت لا شك ان غرض هذه الترجمة هو ذاك كما جزم به المشائخ لكن الترجمة السابقة من باب السجود على الانف الظاهر منها ان الغرض هو الاشارة الى الاختلاف فى الاكتفاء بالانف والا فلا وجه لها وتقدم قريبا اختلاف الائمة فى ذلك

باب عقد الثياب وشدها الخ اعلم ان الامام البخارى ترجم بثلاثة ابواب الاول باب عقد الثياب الخ واورد عليه انها من ابواب الثياب ليست فى محلها حتى قال بعضهم ان ذلك من النساخ فذكروا بابين من ابواب الثياب ههنا وذكروا ترجمتين من ابواب صفة الصلوة فى ابواب الثياب وهما باب اذا لم يتم السجود وباب يبدى ضبعيه والاوجه عندى ان ذلك كله من لطائف البخارى ودقة نظره المعروفة تشحيذا للاذهان والغرض من ذكر هذا الباب ههنا ان ما سيأتى من النهى عن كف الثياب محمول على الامن من الكشف اما اذا خاف كشف العورة فلا بد من عقدها لان الفرض اهم من المستحبات قال الحافظ قوله باب عقد الثياب الخ كانه يشير الى ان النهى الوارد عن كف الثياب فى الصلوة محمول على غير حالة الاضطرار ووجه ادخال هذه الترجمة فى احكام السجود من جهة

ان حركة السجود والرفع منه تسهل مع ضم الثياب وعقدها لا مع ارسالها وسدلها اشار الى ذلك ابن المنير اه. الاوجه عندي انه ذكره في ابواب السجود لان الكشف اقرب في السجود لما فيه من ابداء الضبعين وتجافي اليدين فكانه رضي الله عنه ذكر الثياب ههنا مخافة ان لا يبالي احد باتمامه اهتماما باشتمال الثياب وعدم الكشف فذكر في الموضعين المسئلتين اهتماما بهما لئلا يقصر احد في احداهما اهتماما بالآخر ثم ذكر الامام ثانيا باب لا يكف شعره وثالثا باب لا يكف ثوبه الخ وفرقهما على عادته اهتماما بكل واحد منهما قال الحافظ المراد بالشعر شعر الرأس ومناسبة هذه الترجمة لاحكام السجود من جهة ان الشعر يسجد مع الرأس اذا لم يكف اويلف وجاء في حكمة النهي عن ذلك ان غرزة الشعر يقعد عليها الشيطان حالة الصلوة كما جاء في سنن ابي داؤد اه ثم لا يذهب عليك ان المصنف ذكر في باب لا يكف ثوبه حديث ابن عباس المذكور في الباب الماضي وسياق الحديث في البابين على نسق واحد ومع ذلك اطلق الامام الترجمة الاولى وقيد الثانية بقوله في الصلوة ولم ار من نبه على ذلك الفرق والاوجه عندي ان النهي عن كف الشعر عند الامام مطلق سواء فعله قبل الصلوة او فيها لكونه معقد الشيطان والنهي عن كف الثوب عنده مقيد بالصلوة فكانه مال في ذلك خاصة الى ما جنح اليه الداؤدي فقد قال العيني في باب السجود على سبعة اعظم تحت قوله صلى الله عليه وسلم لا يكف شعرا ولا ثوبا فيه كراهة كف الثوب والشعر وظاهر الحديث النهي عنه في حال الصلوة واليه مال الداؤدي خلاف ما عليه الجمهور فانهم كرهوا ذلك للمصلي سواء فعله في الصلوة او قبل ان يدخل فيها واتفقوا على انه لا يفسد الصلوة اه من هامش اللامع

ص١١٣ باب لا يكف شعرا تقدم الكلام عليه في الباب السابق وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان ما تقدم من جواز عقد الثياب وضمها فانما هو حيث خاف كشف الستر لان الفرض اهم واما اذا امن ذلك فاولا يكف شعرا لما فيه من ترك الخشوع والالتفات الى الغير ومنع الثياب وما يكفه عن السجدة اه وفي تراجم شيخ المشائخ اي لا يصلي الصلوة بهذه الهيئة لان المستحب ان يصلي الرجل في الهيئة المعتادة المستحسنة عنده وهيئة كف الشعر وجمعه وشده على الرأس هيئة غير معتادة للعرب بل عادتهم ارسال الشعر وههنا اسرار دقيقة تضيق عنها نطاق النطق والبيان اه

ص١١٣ باب لا يكف ثوبه في الصلوة تقدم الكلام عليه. وفي القول الفصيح لمولانا فخر الدين احمد رحمه الله ثم في وضع مسئلة النهي عن كف الثياب عقيب عقد الثياب وشدها ايماء الى ان النهي عن الكف فيما اذا كان الثوب فاضلا مسترسلا على البدن اما اذا كان الثوب ضيقا لا تستمسك على البدن الا بالشد والعقد فيه ولو ترك غير مشدود انكشفت عورته في الركوع او السجود فالعقد متعين البتة حتى لا تبدو عورته اه

ص١١٣ باب التسبيح والدعاء في السجود تقدم الكلام على هذه الترجمة فيما تقدم من باب الدعاء في الركوع

ص١١٣ باب المكث بين السجدتين اي الجلوس بين السجدتين قدر الاعتدال وهو ثابت بقوله صلى الله عليه وسلم ثم يسجد ثم رفع رأسه هنية وهل يقرأ بين السجدتين شيئا من الدعاء مختلف بين العلماء قال الموفق المستحب عند احمد ان يقول بين السجدتين رب اغفر لي يكرر ذلك مرارا والواجب منه مرة وقال في موضع آخر المشهور عن احمد انه واجب وفي رواية انه غير واجب وهو قول اكثر الفقهاء اه قلت ولم يذكر هذا الذكر صاحب شرح الاقناع وفي البذل تحت حديث وكان يقول بين السجدتين اللهم اغفر لي قال القاري هو محمول على التطوع عندنا اه

ص١١٣ باب لا يفترش ذراعيه في السجود الخ قال الحافظ قال ابن المنير اخذ لفظ الترجمة من حديث ابي حميد والمعنى من حديث انس واراد بذلك ان الافتراش المذكور في حديث ابي حميد بمعنى الانبساط في حديث انس اه والذي يظهر لي انه اشار الى رواية ابي داؤد فانه اخرج حديث الباب بلفظ ولا يفترش بدل ينبسط اه

ص١١٣ باب من استوى قاعدا الخ في تراجم شيخ المشائخ المقصود من الباب اصالة اثبات جلسة الاستراحة وهي التي تكون في الوتر اي ما بعد الركعة الاولى او بعد الثالثة اه وفي هامش اللامع واختلفوا في النهوض في الفرد بل يقوم على صدور قدميه او يجلس اولا ثم يقوم والى الثاني مال الامام البخاري وفي البذل قال مالك وابو حنيفة واصحابه ينهض على صدور قدميه ولا يجلس وبه قال احمد والمعروف عنه روايتان كما في المغني قال احمد اكثر الاحاديث على هذا اي لا يجلس اه وقال العيني في حديث الباب دليل لمذهب الشافعية على ندبية جلسة الاستراحة اه وقال الطحاوي لو كانت هذه الجلسة مقصودة لشرع لها ذكر مخصوص اه

ص١١٤ باب كيف يعتمد على الارض وهذا السادس من الابواب المبدوءة بلفظ كيف وكتب الشيخ في اللامع تحت قوله واذا رفع رأسه في السجدة الثانية الخ هذا بيان لكيفية الاعتماد وانه بعد رفع الرأس من السجدة وبعد الجلوس وانه على الارض لا على شيء من جسده فكان موافقا للترجمة اه وفي هامشه هذا توجيه لمطابقة الحديث بالترجمة فانهم اوردوا على الحديث بانه لا يوافق الترجمة قال الحافظ ان قيل ترجم على كيفية الاعتماد وفي الحديث اثبات الاعتماد فقط اجاب الكرماني بان بيان الكيفية مستفاد من قوله جلس واعتمد على الارض ثم قام فكانه اراد بالكيفية ان يقوم معتمدا عن جلوس لا عن سجود وقيل يستفاد من الاعتماد انه يكون باليد لانه افتعال من العماد والمراد به الاتكاء وهو باليد اه ولا يبعد عندي ان غرض المصنف بالترجمة ليس بيان الكيفية بل ذكر لفظ كيف تنبيها على اختلافهم في بيان كيفية الاعتماد وغرض الترجمة اثبات الاعتماد على الارض عند النهوض كما نبهت على ذلك في مقدمة اللامع من ان الامام البخاري طالما يشير بلفظ كيف الى مجرد الاختلاف في الكيفية بدون اثبات الكيفية ومسئلة الاعتماد على الارض عند النهوض عن السجود او التشهد ايضا خلافية شهيرة والمعروف على السنة المشائخ ان الاعتماد على الارض عند النهوض يستحب عند الشافعي ومالك ولا يستحب عند الحنفية وليس كذلك بل الاعتماد على الارض مندوب عند الشافعي فقط دون الائمة الثلاثة ذكر صاحب السعاية ذكر الفقيه المالكي ابن ابي زيد في رسالته تسجد الثانية كما فعلت اولا ثم تقوم من الارض كما انت معتمدا على يديك لا ترجع جالسا لتقوم من جلوس اه وظاهر ان مذهب مالك في الاعتماد مثل مذهب الشافعي وفي [illegible] مثل مذهبنا لكن المشهور المحكي عنه في كتب اصحابنا ان مذهبه فيها كمذهبنا اه كلام السعاية قلت وهو كذلك ليس الاعتماد على الارض مندوبا مستقلا عند المالكية لكن المستحب عندهم في الرفع عن السجدة تقديم الركبتين وتاخير اليدين فيتوهم من ذلك من توهم انهم قائلون بندبية الاعتماد على الارض ومذهب الحنفية في ذلك ما في الدر المختار انه يكبر للنهوض على صدور قدميه بلا اعتماد وقعود قال ابن عابدين قال في الكفاية اشار به الى خلاف الشافعي في موضعين احدهما يعتمد بيديه على ركبتيه عندنا وعنده على الارض والثاني الجلسة الخفيفة اه وقال الموفق بعد ذكر القولين لاحمد في جلسة الاستراحة وعلى كلتا الروايتين ينهض الى القيام على صدور قدميه معتمدا على ركبتيه قال القاضي لا يختلف قوله انه لا يعتمد على الارض سواء قلنا يجلس للاستراحة او لا يجلس وقال مالك والشافعي السنة ان يعتمد على يديه في النهوض اه مختصرا من هامش اللامع

ص١١٤ باب يكبر وهو ينهض من السجدتين قال الحافظ ذهب اكثر العلماء الى ان المصلي يشرع في التكبير او غيره عند ابتداء الخفض او الرفع الا انه اختلف عن مالك في القيام الى الثالثة من التشهد الاول فروى في الموطا عن ابي هريرة وابن عمر وغيرهما انهم كانوا يكبرون في حال قيامهم وروى ابن وهب عنه ان التكبير بعد الاستواء اولى وفي المدونة لا يكبر حتى يستوي قائما ووجهه بعض اتباعه بان تكبير الافتتاح يقع بعد القيام فينبغي ان يكون هذا نظيره من حيث ان الصلوة فرضت اولا ركعتين ثم زيدت الرباعية فيكون افتتاح المزيد كافتتاح المزيد عليه وكان ينبغي على هذا الكلام ان يستحب رفع اليدين حينئذ لتكمل المناسبة ولا قائل منهم به اه وقال الحافظ ايضا واما مقصود الباب فالمشهور عن ابي هريرة رض انه كان يكبر حين يقوم ولا يؤخره حتى يستوي قائما كما تقدم عن الموطا واما ما تقدم في باب ما يقول الامام ومن خلفه من حديثه بلفظ واذا قام من السجدتين قال الله اكبر فيحمل على ان المعنى اذا شرع في القيام قال ابن المنير اجرى البخاري الترجمة واثر ابن الزبير مجرى التبيين لحديثي الباب لانهما ليسا بصريحين في ان ابتداء التكبير يكون مع اول النهوض انتهى قلت وهذا الغرض اعني الرد على المالكية هو الاوجه عندي ولا يخفى ما في الحافظ من اشكال ابن رشيد من تكرار هذه الترجمة بما سبق باب التكبير اذا قام من السجود وبسط الكلام في توجيهه لا يحتاج اليه عندي وذلك لاختلاف الغرضين في الموضعين فالغرض ههنا كما عرفت آنفا هو الرد على المالكية والغرض من الباب السابق هو بيان تكبيرات الانتقال كما يظهر من سياق التراجم هناك وتقدم في الاصول ان الاتحاد في الالفاظ مع اختلاف الاغراض لا يسمى تكرارا وهو الاصل الثاني والعشرون

ص١١٤ باب سنة الجلوس في التشهد كتب الشيخ في اللامع وسنة عندنا للرجل في التشهدين غير ما هو سنة للمرأة فيهما وقال العيني على قوله جلسة الرجل انه المختار عند الحنفية ولا يصح هذا الا اذا اريد بجلسة الرجل جلسة [illegible] ما ذهب اليه اصحاب التورك فان جلسة عند هؤلاء يقارب جلسة المرأة عندنا والله اعلم اه وفي هامشه بعد نقل عبارة العيني والظاهر عندي ان في عبارة العيني سقوطا من الكاتب لان ذلك الكلام يخالفه كلام العيني بعضه فيما [illegible] يأتي قريبا من قوله واما جلوس المرأة فهو التورك عندنا اه واعلم ان ههنا مسئلتين احداهما [illegible] بين الرجل والمرأة فالتفريق بينهما مسلك الحنفية والحنابلة بخلاف المالكية والشافعية فانهم لم يفرقوا بينهما والمسئلة الثانية سنة الجلوس فعندنا الافتراش مطلقا في جميع الصلوات والتورك مطلقا عند مالك واما عند الشافعي واحمد فالجمع بينهما بان السنة عند الشافعية في الجلسات بين الصلوة كالحنفية وفي الجلسة الاخيرة كالمالكية وعند احمد الافتراش في الجلسات كلها كالحنفية الا في صلوة فيها تشهدان فيتورك في الثاني منهما والامام البخاري ترجم بسنة الجلوس ولم يحكم في الترجمة بشيء بل ذكر فيها الروايتين فالظاهر ان الترجمة على الاصل الرابع من اصول التراجم ويحتمل ان يكون من الاصل الخامس والثلاثين قال الحافظ قال ابن المنير ضمن هذه الترجمة ستة احكام وهي ان هيئة الجلوس غير مطلق الجلوس والتفرقة بين الجلوس للتشهد الاول والاخير وبينهما وبين الجلوس بين السجدتين وان ذلك كله سنة وان لا فرق بين الرجال والنساء وان ذا العلم يحتج بعمله اه قال الحافظ وهذا الاخير انما يتم اذا ضم اثر ام الدرداء الى الترجمة اه والظاهر عندي ان غرضه من اثرها ان لا فرق بين ذلك في الرجال والنساء كما قال به الشافعية وفي تقرير المكي قوله فقيهة فعلم ان جلسة الرجل للمرأة ايضا جائز وهو الغرض للبخاري اه ثم اختلفوا في ان ام الدرداء هذه كبيرة او صغيرة اما الكبيرة فهي صحابية اسمها خيرة بنت ابي حدرد والصغيرة تابعية اسمها هجيمة واختلفوا ايضا في ان قوله وكانت فقيهة من قول البخاري او من كلام مكحول الى آخر ما بسط في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت

ص١١٤ باب من لم ير التشهد الاول واجبا الخ اعلم ان الامام البخاري ترجم للتشهد ثلاثة ابواب الاول هذا واستدل له بانه صلى الله عليه وسلم قام الى الثالثة ولم يرجع الى الجلوس فلو كان فرضا لابد من الرجوع اليه وهذا واضح جدا ولما كانت المسئلة كالاجماعية جزم بالحكم فيها ولم يلتفت الى الخلاف لشذوذه كما بسط في الاوجز من ان التشهدين معا سنة مؤكدة عند مالك ولا يذهب عليك ان سجدة السهو عندهم يجب بترك السنن المؤكدة وعن احمد الايجاب فيهما والصواب في مذهبه ان التشهد الاول واجب يبطل الصلوة بتركه عمدا ويسجد للسهو والثاني ركن كما في المغني واما عند الشافعي فالتشهد الثاني عنده من الاركان والاول من الابعاض التي تجبر بسجدة السهو وعندنا الحنفية الثاني واجب وكذا الاول في ظاهر الرواية وقيل الاول سنة والمعروف الاول والواجب عندنا ما يجبر بسجدة السهو اذا عرفت ذلك فظهر لك ان ترجمة الامام توافق الائمة الاربعة فانه لم يقل احد منهم انه فرض وركن من اركان الصلوة وما حكي عنهم من الوجوب في ذلك كالحنفية والحنابلة فهو وجوب دون وجوب فالنفي في الترجمة عن الوجوب الذي بمعنى الفرض لكن بقي حينئذ انه اذا لم يكن ركنا وفرضا فما ذا حكمه فترجم لذلك الترجمة الثانية باب التشهد في الاولى ولم يفصح في ذلك بحكم على عادته المعروفة كما في الاصل الخامس والثلاثين لكنه اتى فيها برواية تدل على حكمه وهو وجوب سجدة السهو وهو مذهب الائمة الاربعة واليه ميل البخاري اذ اورده

روایة سجود السہو ثم لما کان حکم التشہد الآخر غیر الاول عند الجمہور افرد له ترجمة ثالثة ولم یذکر فیہا ایضا حکم
علی الاصل المذکور لکنہ ذکرہا علی نسق الترجمة الثانیة اشارة منہ الی ان حکمہما عندہ واحد واتی فیہا بروایة
بالفاظ التشہد تجدیدا وتکمیلا للفائدة اہ مافی ہامش اللامع

ص۱۱۴ باب التشہد فی الاولی کتب الشیخ فی اللامع ای بیان حکمہ اذا ترکہ المصلی ماذا یفعل والباب المعقود
قبل ذلک انما کان المقصود منہ بیان ان التشہد لیس رکنا للصلوٰة تفوت بفوتہ فلا تکرار وایضا ففی ہذا الباب
دلالة علی ان السجود للسہو واحد لایتکرر بتکرر السہو وترک الواجبین فان التشہد لما کان واجبا والقعدة الاولی
واجبا وترکہما لم یسجد الا سجدتین لا اربعا علم ان السجود غیر متکرر بتکرر السہو ولو عقد الباب لہذا لکان ابعد
من توہم التکرار اہ قلت ہو واضح لکن الباب حینئذ یکون من ابواب السہو الآتیة بعد ذلک لا من ابواب
صفة الصلوٰة فالظاہر من محل التبویب ان المقصود ہو الذی تقدم فی کلام الشیخ قدس سرہ وعلی ما اخترتہ کما
تقدم فی الباب السابق لا اشکال فی التراجم الثلاثة ولا شائبة للتکرار فیہا اہ

ص۱۱۵ باب التشہد فی الآخرة کتب الشیخ فی اللامع دلالة الروایة علیہ من حیث ان المذکور فیہا غیر
مقید بالاولی والآخرة فلا یتقید بشیٔ منہما بل یثبت فی کل جلسة ثبتت عنہ صلی اللہ علیہ وسلم طویلة اہ وقد
عرفت فیما سبق غرض الامام البخاری بافراد ہذہ الترجمة عندی الاشارة الی اختلافہم فی حکم التشہدین وذکر الفاظ
التشہد فیہ تجدیدا للفائدة ولا تختص ہذہ الالفاظ بالاخیر بل یعم التشہدین ومع ذلک تقیید الامام البخاری
الترجمة بالتشہد الاخیر اشارة الی بعض طرقہ علی الاصل الحادی عشر وذکر تشہد ابن مسعود فی ہذا الباب مشیر
منہ الی اختیارہ اہ

ص۱۱۵ باب الدعاء قبل السلام کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع اشار بزیادة لفظ قبل السلام
الی ان الدعاء لم یثبت الا فی القعدة الاخیرة وان کان المذکور فی الروایة مطلقا اہ وفی ہامشہ قال الکرمانی الحدیث یدل علی ان الدعاء کان فی الصلوٰة
فدلالتہ علی الترجمة من حیث ان لکل مقام ذکرا مخصوصا فیتعین ان یکون مقامہ بعد الفراغ عن الکل وہو آخر الصلوٰة اھ وعلم من مثل تحدیث
الذی فی الباب بعدہ اہ وتعقب علیہ الحافظ بان ما قال الکرمانی من ان لکل مقام ذکرا فیہ نظر لان التعیین الذی ادعاہ لا یختص بہذا المحل
الی ان قال والذی یظہر لی ان البخاری اشار الی ما ورد فی بعض طرق الحدیث تعیینہ بہذا المحل فقد وقع فی بعض
طرق حدیث ابن مسعود بعد ذکر التشہد ثم لیتخیر من الدعاء ما شاء اہ مختصرا وعلی ہذا فیکون الترجمة من الاصل الحادی
عشر وقال النووی استدلال البخاری صحیح لان قولہ فی صلوتی یعم جمیعہا ومن مظانہا ہذا الموطن اہ قلت وہذا ہو الاصل
المحسوس من اصول التراجم قال الحافظ ویحتمل ان یکون سوال ابی بکر رض عن ذلک کان عند قولہ لما علمہم التشہد
ثم لیتخیر من الدعاء ما شاء ومن ثم اعقب المصنف الترجمة بذلک اہ یعنی ومن ثم ذکر البخاری بعد
ذلک باب ما یتخیر من الدعاء بعد التشہد اہ الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع.

ص۱۱۵ باب ما یتخیر من الدعاء بعد التشہد تقدم بعض ما یتعلق بہذا الباب فی الباب السابق
قال الحافظ یشیر الی ان الدعاء السابق فی الباب الذی قبلہ لا یجب وان کان قد ورد بصیغة الا[مر]
ابن حزم فقال بوجوبہا فی التشہد الاول ایضا ثم لا یذہب علیک ان الامام البخاری رحمہ اللہ تعالٰی
لم یترجم بعد التشہد بابا للصلوٰة علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یذکر فی ہذا الباب ایضا حدیثا یتعلق بہا
ولا یقال ان حدیثہا لم یکن علی شرطہ فانہ یترجم بہا فی کتاب الدعوات ویذکر فیہ حدیث کعب بن عجرة وفیہ
صلوٰة التشہد واخرج ایضا بمعناہ حدیث الخدری اللہم الا ان یقال انہا لیست بواجبة عندہ فی الصلوٰة
فہی داخلة فی عموم الادعیة فی الصلوٰة وذکرہا ہہنا کان یوہم الایجاب والمسئلة خلافیة شہیرة بین الائمة
قال الموفق الصلوٰة فی التشہد واجبة فی صحیح المذہب وہو قول الشافعی وعن احمد انہا غیر واجبة وھذا
قول مالک والشافعی واصحاب الرای قال ابن المنذر ہو قول جل اہل العلم الا الشافعی اہ

ص۱۱۵ باب من لم یمسح جبہتہ وانفہ حتی صلی کتب الشیخ فی اللامع الظاہر ان المراد اثبات ان
المسح وعدمہ کلاہما جائز ویمکن ان یکون القصد اثبات عدم الجواز بمعنی ان الترک علی حالہ ہو الاولی والمعنی علی
الاول ان من لم یمسح ... باب من لم یمسح ... الروایة یمکن الاستدلال بہا علی کل من المرادین اہ وفی ہامشہ قال
ابن المنیر ما حاصلہ ذکر البخاری المستدل ودلیلہ ووکل الامر فیہ لنظر المجتہد ہل یوافق الحمیدی او یخالفہ وانما
فعل ذلک لما یتطرق الی الدلیل من الاحتمالات لان بقاء اثر الطین لا یستلزم نفی مسح الجبہة اذ یجوز ان
یکون مسحہا وبقی الاثر بعد المسح ثم بعد ذکر عدة احتمالات قال وفی قولہ رأیت الحمیدی الخ اشارة الی انہ
یوافقہ علی ذلک ومن ثم لم یتعقبہ اہ قلت فی قولہ اشارة الی انہ یوافقہ الخ ان المعروف فی اصول التراجم
ان الترجمة من باب من قال کذا اشارة الی ان المصنف لم یرہ وقد تقدم ما فیہ فی اصول التراجم فمجرد ذکرہ
قول الحمیدی لیس بحجة علی انہ وافقہ لاحتمال انہ ذکر قولہ لبیان من فی الترجمة کما اشار الیہ ابن المنیر من ان
الامام ذکر المستدل وہو الحمیدی ودلیلہ ووکل الامر فیہ الی المجتہد وتقدم فی باب السجود علی الانف فی الماء
والطین اختلاف الائمة فی ذلک اہ

ص۱۱۶ باب التسلیم قال الحافظان ابن حجر والعینی ای فی آخر الصلوٰة وانما لم یشر الی حکمہ ہل ہو واجب
ام سنة لوقوع الاختلاف فیہ لتعارض الادلة قال العینی واختلف العلماء فی ہذا فقال مالک والشافعی و
احمد اذا انصرف المصلی من صلوتہ بغیر لفظ التسلیم فصلوتہ باطلة وذہب ابو حنیفة وابو یوسف ومحمد الی
ان التسلیم لیس بفرض حتی لو ترکہ لا تبطل صلوتہ اہ مختصرا

ص۱۱۶ باب یسلم حین یسلم الامام الخ قال الحافظ قال ابن المنیر ترجم بلفظ الحدیث وہو محتمل
لان یکون المراد انہ یبتدئ السلام بعد ابتداء الامام لہ فیشرع فیہ قبل ان یتمہ الامام ویحتمل ان یکون المراد

ان المأموم یبتدئ السلام اذا اتمہ الامام فلما کان محتملا للامرین وکل النظر فیہ الی المجتہد اہ قال الحافظ ویحتمل
ان یکون اراد ان الثانی لیس بشرط لان اللفظ یحتمل الصورتین فایہما فعل المأموم جاز وکانہ اشار الی
انہ یندب ان لا یتأخر المأموم فی سلامہ بعد الامام متشاغلا بدعاء وغیرہ ویدل علیہ ما ذکرہ من اثر ابن عمر
اہ وبہذا الاخیر جزم العلامة العینی وقال فی ہذا عن ابی حنیفة روایتان فی روایة یسلم بعد سلام الامام وفی
روایة یسلم مع الامام وقال الشافعی یسلم بعد فراغ الامام من التسلیمة الاولی اہ قلت وقد تقدم حکم
المتقدم علی الامام فی باب متی یسجد من خلف الامام وتقدم ہناک ان المشہور عن المالکیة ان المقارنة
فی السلام مفسدة وعند الشافعی واحمد مکروہ

ص۱۱۶ باب من لم یرد السلام علی الامام کتب الشیخ فی اللامع یمکن ان یکون المراد بذلک
بیان حکم من لم ینو الامام بتسلیمتہ واکتفی بلفظ التسلیمة وتخصیص الامام بالذکر لان من ترک نیتہ لمن سواہ
اترک فصار المعنی ان من لم ینو فی تسلیمتہ احدا واکتفی بمجرد اللفظ ولم یفہم المراد بہ ولا عین المسلم علیہ فماذا
حکمہ ثم اثبت باطلاق الروایة وعدم تقیید التسلیم فیہا بشیٔ من النیات وغیرہا ان صلوتہ جائزة لا تفسد
واما انہ ہل ترک بذلک سنة او مستحبا فامر آخر غیر متعرض بہ ہہنا واللہ اعلم ولعل معنی قولہ واکتفی
بتسلیم الصلوٰة علی ہذا التقدیر ای ولم ینو بتسلیمتہ الا الخروج من الصلوٰة لا غیر اہ وفی ہامشہ غرض
الترجمة عندی واضح لا غبار علیہ والعجب ان المشائخ والشراح اختلفوا فی غرضہ علی اقوال مع وضوح
غرض البخاری بذلک وہو انہ اراد الرد علی من قال بتسلیمة ثالثة ردا علی الامام لروایة ابی داؤد عن سمرة
قال امرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان نرد علی الامام واخرج مالک فی الموطا عن ابن عمر انہ اذا قضی تشہدہ واراد
ان یسلم قال السلام علیکم عن یمینہ ثم یرد علی الامام فان سلم علیہ احد عن یسارہ رد علیہ وبسط فی الاوجز ان مذہب
الامام مالک والغد تلقاء وجہہ وتثلیث السلام للمأموم اہ وقال الحافظ اورد البخاری فیہ حدیث عتبان واعتمادہ
فیہ علی قولہ وسلمنا حین سلم فان ظاہرہ انہم سلموا نظیر سلامہ وسلامہ اما واحدة وہی التی تتحلل بہا من الصلوٰة واما ہی واخری
معہا فیحتاج من استحب تسلیمة ثالثة علی الامام بین التسلیمتین کما تقولہ المالکیة الی دلیل خاص والی رد ذلک اشار البخاری
وقال ابن بطال اظنہ قصد الرد علی من یوجب التسلیمة الثانیة وقد نقلہ الطحاوی عن الحسن وفی ہذا النقل بعد اہ قلت
والبعد ظاہر فان التسلیمتین ثبتتا من فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم فی روایات عدیدة ذکرہا العینی عن عشرین صحابیا فکیف یمکن ان
یرد علیہ البخاری واعجب منہ ما قال الکرمانی یحتمل ان یراد بہ التسلیمة الاولی التی بہا تحلل الصلوٰة وان یراد ما فی التحیات
من سلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین المتناول للامام اہ فانہ لا تعلق لہ بالترجمة لقولہ باب من لم یرد السلام اللہم
الا ان یقال انہ اثبتہا بعدم ذکر الثالث واکتفی فی العمل علی روایة ابی داؤد المذکورة بالتسلیمة الاولی فی الصلوٰة او تسلیمة
التحیات اہ

ص۱۱۶ باب الذکر بعد الصلوٰة سکتوا عن غرض المصنف بذلک ویحتمل عندی ان یکون غرضہ
الرد علی من کرہ الفصل بین المکتوبات والرواتب بالاوراد وحمل الروایات الواردة فی ذلک علی الفراغ
من الرواتب کما بسط البحث فی ذلک شارح المنیة وغیرہ ویحتمل ایضا فی غرض الترجمة انہ اراد بذلک
دفع ما توہم بہ بعض الخلف من ان الادعیة الواردة فی دبر الصلوٰة محمولة علی ما قبل السلام قال ابن القیم دبر الصلوٰة
یحتمل قبل السلام وبعدہ وکان شیخنا یرجح ان یکون قبل السلام فراجعتہ فقال دبر کل شیٔ منہ کدبر الحیوان اہ ولذا
ترجم الامام بلفظ الذکر بعد الصلوٰة واورد فیہ حدیث الدبر ایضا تنبیہا علی ان المراد منہ بعد الصلوٰة ویحتمل ایضا ان
الامام اشار بلفظ الذکر فی الترجمة وایرادہ حدیث ابن عباس رض بلفظ التکبیر الی ان المراد منہ مطلق الذکر لا
تخصیص التکبیر ولذا فسر الکرمانی قول ابن عباس فی الحدیث بالتکبیر ای بذکر اللہ اہ من ہامش اللامع وبسط
فیہ الکلام علی حدیث الباب اشد البسط ومما یجب التنبیہ علیہ ان رفع الایدی فی الدعاء بعد الصلوات المکتوبة
انکرہ بعض العلماء ولیس بوجیہ فانہ ثابت فی الروایات الکثیرة کما بسط فی اعلاء السنن للشیخ التھانوی وآثار السنن
للعلامة النیموی ومحمد الزبیدی فی رسالة رفع الیدین بعد الصلوٰة المطبوعة علی آخر المنتقی طبع فی الہند وشیخنا
التھانوی فیہا رسالة وجیزة مسماة باستحباب الدعوات عقیب الصلوات وفیہا عن ابن السنی فی عمل الیوم واللیلة
بروایة انس مرفوعا ما من عبد یبسط کفیہ فی دبر کل صلوٰة یقول اللہم الحدیث وفیہا عن میزان الاعتدال انہ حدیث
ضعیف لکنہ یعمل بہ فی الفضائل ویقویہ ما اخرجہ ابن ابی شیبة فی مصنفہ عن الاسود العامری عن ابیہ قال صلیت
مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الفجر فلما سلم انحرف ورفع یدیہ ودعا الحدیث ولا یخفی ان ائمة الحدیث ذکروا
ان روایة الضعیف مع الضعیف توجب الارتقاع من درجة السقوط الی درجة الاعتبار وقال السیوطی فی فض
الوعاء فی احادیث رفع الیدین فی الدعاء اخرج ابن ابی شیبة عن عبد اللہ بن الزبیر فی حدیث طویل ان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یرفع یدیہ حتی یفرغ من صلوتہ رجالہ ثقات اہ وذکر فیہا اقوال العلماء عن نصوص الائمة
الاربعة ثم قال فتحصل من ذلک کلہ ان الدعاء دبر الصلوات مسنون ومشروع فی المذاہب الاربعة قولہ لعہد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ومثلہ یعد مرفوعا عند الشیخین والجمہور خلافا لمن اوقفہ کذا قال الحافظ ثم رفع الصوت بالذکر لم یقل بہ احد
من الائمة اواتباعہم الا ابن حزم واولہ الشافعی بانہ کان للتعلیم کذا فی ہامش الہدایة

ص۱۱۷ باب یستقبل الامام الخ کتب الشیخ فی اللامع اراد بذلک اثبات ان ذلک جائز لا ضیر فیہ واما اثبات
المداومة علیہ وانہ السنة فغیر مقصود ہہنا وان کان صحیحا فی نفسہ اہ وفی ہامشہ ترجم الامام باربع تراجم مسلسلة
کلہا یتعلق بمسئلة واحدة وہی مسئلة الجلوس بعد الصلوٰة فترجم اولا باب یستقبل الامام الناس اذا سلم واشار بذلک
الی جوازہ کما اختارہ الشیخ او الی ندبہ کما اختارہ بعض المشائخ ولعل الشیخ قدس سرہ اختار الجواز لان الامام اذ ذاک مخیر بین
الاستقبال الی الناس والتحول الی الیمین او الشمال کما سیاتی مفصلا فلا ترجیح لاحدی الصور علی الاخری وفی التقریر المکی

ليس المراد به الانصراف للدعاء بعد الصلوة لايكون بعدها سنة فانه لم يكن باستقبال الناس بل بالانصراف الى الايمن او الايسر وما جاء فيه من لفظ الاستقبال فالمراد به الانصراف مجازا لان في الانصراف ايضا بعض الاستقبال بل المراد به (اي في الباب) الاستقبال التام الى الناس بعد الصلوة لامر كالوعظ والترغيب في شئ اونحوه اھ وهذا هو الاوجه عندي ثم بسط فيه الكلام في حكمة الاستقبال وكيفية الانحراف من الشروح وكتب الفقه وفيه وعلم من هذا كله ان الامام عند جمهور العلماء مخير في الجلوس بعد الصلوة سواء يجلس مستقبل القوم او على يمينه او يساره والثالث ارجح عند الحنفية كما في العيني عن التوضيح والثاني عند اكثر الشافعية كما في الفتح وهو مختار الامام احمد اھ من هامش اللامع مختصرا

(٥) ص١١٧ باب مكث الامام في مصلاه بعد السلام وهذه الترجمة هي الثانية من التراجم الاربعة كتب الشيخ في اللامع قصد بذلك اثبات ان ما ورد في النهي عنه فانما هو تنزه وادب ومع ذلك فلو صلى هناك فان صلوته جائزة صحيحة والاستدلال بالرواية على هذا المدعى ظاهر اھ وفي هامشه حاصل ما افاده الشيخ ان التطوع في موضع الفرض جائز لا بأس به وما ورد من النهي ادب وبيان للاولى وعلى هذا فالترجمة مستانفة لا تعلق لها بما سبق والاوجه عند هذا العبد الضعيف انها متعلقة بما سبق كالثالثة والرابعة والغرض ان ما تقدم من استقبال القوم ليس بواجب حتى لو مكث على حاله مستقبل القبلة فهو جائز وعلى هذا ذكر التطوع في مكانه استطرادا لانه ايضا يكون مستقبل القبلة وشرح الحافظ هذه الترجمة بوجه آخر اذ قال باب مكث الامام اي بعد استقبال القوم فيلائم ما تقدم ثم ان المكث لا يتقيد بحال من ذكر او دعاء او تعليم او صلوة نافلة ولهذا ذكر في الباب مسئلة تطوع الامام في مكانه اھ وانت خبير بان تقدير المكث بعد الانحراف بهذا المقدار مشكل فان الوارد في الروايات من الادعية دبر الصلوة يزيد على هذا المقدار بكثير اھ وقال العيني هذا باب في بيان مكث الامام ولم يبين البخاري حكمه هل هو مستحب او مكروه لاجل الاختلاف فيه بين السلف فاكثر العلماء على كراهة الا ان يكون مكثه لعلة وهو قول الشافعي واحمد وقال ابو حنيفة كل صلوة يتنفل بعدها يقوم وما لا يتنفل بعدها كالعصر والصبح فهو مخير وقال ابو محمد من المالكية ينتقل في الصلوات كلها ليتحقق المأموم انه لم يبق عليه شئ من سجود السهو ولا غيره اھ ثم التطوع في المكان الذي صلى فيه الفريضة ظاهر صنيع البخاري انه لا بأس بذلك عنده قال العيني الجمهور على ان الامام لا يتطوع في مكانه الذي صلى فيه الفريضة وكرهه ابن عمر للامام ولم ير به بأسا لغيره وعن القاسم ان الامام اذا سلم فواسع ان يتنقل في مكانه وذكر ابن التين انه قول اشهب اھ من هامش اللامع مختصرا

(٦) ص١١٧ باب من صلى بالناس فذكر حاجة فتخطاهم هذه هي الثالثة من التراجم الاربعة كتب الشيخ في اللامع اثبت بذلك ان النهي عن التخطي في الجمعة وغيرها سواء وان النهي عنه ما اذا وجد بدا منه وكان في غير حاجة واما عند الحاجة فلا اھ وفي هامشه ما افاده الشيخ واضح وظاهر والغرض على ما اخترته فيما سبق انها ايضا متعلقة بما سبق ان المكث المذكور سواء كان مستقبلا للقوم او منحرفا الى جهة ليس بواجب بل مندوب ان لم تكن له حاجة فان كانت يجوز له الخروج من المسجد سريعا وذكر التخطي في الترجمة لمزيد افادة وهي التي ذكرها الشيخ قدس سره من ان النهي عنه مقيد بعدم الاضطرار اليه وهو مختار الى فتطين ابن حجر والعيني الى آخر ما بسط في هامش اللامع

(٧) ص١١٧ باب الانفتال والانصراف الخ هذه هي الرابعة من التراجم الاربعة اختلف العلماء في ان المراد بذلك الذهاب الى حاجة او الجلوس في المسجد منحرفا الى اليمين والشمال والخلاف في ذلك وسيع وما يظهر ان عامة الفقهاء حملوها على الجلوس بعد الصلوة ولذا سووا بين الصور الثلاثة من الاستقبال والتحول يمينا وشمالا ولا يبعد ان الامام ترجم له مستقلا لذلك الاختلاف فالغرض عندي ان الاستقبال المذكور فيما سبق ليس بمتعين بل لو شاء جلس منحرفا الى اليمين او الشمال لكنهم لما اختلفوا في المراد بالانصراف ترجم له بترجمة مستقلة والقرينة على ما اخترته ان الامام البخاري جمع في الترجمة بين الانفتال والانصراف فكانه اشار الى ان المراد بالانصراف ههنا هو الانفتال وهو الانحراف جالسا كما يشير اليه حديث ابي داؤد انه صلى الله عليه وسلم سلم عن يمينه وعن يساره ثم انفتل كانفتال ابي رمثة يعني الرجل الذي ادرك معه التكبيرة الاولى الحديث وهذا كالنص على ان هذا الانفتال كان جالسا لا ذاهبا الى بيته وعلى ذلك حمل الشيخ ابن تيمية احاديث الانصراف اذ ترجم لها باب الانحراف بعد السلام وقدر اللبث بينها الى آخر ما بسط في هامش اللامع

(٨) ص١١٧ باب ما جاء في الثوم النيئ والبصل ههنا عدة ابحاث الاول في ذكر هذه الترجمة ههنا دون ابواب المساجد قال الحافظ هذه الترجمة والتي بعدها من احكام المساجد واما التراجم التي قبلها فكلها من صفة الصلوة لكن مناسبة هذه الترجمة من جهة انه هي صفة الصلوة على الصلوة في الجماعة ولهذا لم يفرد ما بعد كتاب الاذان بكتاب لانه ذكر فيه احكام الاقامة ثم الامامة ثم الصفوف ثم الجماعة ثم صفة الصلوة فلما كان ذلك كله مرتبطا بعضه ببعض واقتضى فضل حضور الجماعة بطريق العموم ناسب ان يورد فيه من قام به عارض كاكل الثوم ومن لا يجب عليه ذلك كالصبيان ومن تندب له في حالة دون حالة كالنساء فذكر هذه التراجم فختم بها صفة الصلوة اھ والاوجه عندي ان الامام البخاري ذكر هذه الابواب بمنزلة مسائل شتى في آخر ابواب الصلوة ولما كانت هذه الابواب متضمنة لمسائل عديدة من الصلوة وغيرها افردها بالذكر والبحث الثاني ان الامام ذكر في هذا الباب مسئلتين اولاهما بقوله ما جاء في الثوم التي الخ واشار بذلك عندي الى الاختلاف في جواز اكل هذه الاشياء وهذه المسئلة لم تكن من باب الصلوة لكنه ذكرها تبعا للمسئلة الآتية لاستنباطهما من احاديث الباب ولذا جمعها في باب وافرده عما سبق قال الكرماني الثوم ونحوه من البقولات حلال بالاجماع وحكي تحريمها عن اهل الظاهر لانها تمنع من حضور الجماعة وهي عندهم فرض عين الى آخر ما بسط في هامش اللامع والمسئلة الثانية التي اشار اليها في الترجمة بقوله وقول النبي صلى الله عليه وسلم الخ ايضا خلافية وكان منشأ الخلاف اختلافهم في المراد بقوله مسجدنا فذكره بعينه في الترجمة وفي الكرماني عن النووي مذهب بعض العلماء ان النهي خاص بمسجده صلى الله عليه وسلم والجمهور على انه عام لكل مسجد اھ والبحث الثالث ان الامام ذكر في الترجمة الكراث ايضا وليس له ذكر في الحديث قال الحافظ اشار به الى ما وقع في بعض طرق حديث جابر رضـ فعند رواه مسلم من رواية يحيى القطان عن ابن جريج بلفظ من اكل من هذه البقلة الثوم وقال مرة من اكل الثوم والبصل والكراث وهذا اولى من قول بعضهم انه قاسه على البصل ويحتمل ان يكون استنبط الكراث من عموم الخضرات فانه يدخل فيها دخولا اوليا لان رائحته اشد والبحث الرابع انه ذكر في الترجمة من الجوع اوغيره قال الحافظ لم ار التقييد بالجوع وغيره صريحا لكنه ماخوذ من كلام الصحابي في بعض طرق حديث جابر عند مسلم بلفظ فغلبتنا الحاجة الحديث اھ وعلى هذا فغرض الترجمة انه اذا منع عنها في حالة الجوع والحاجة فغيرها بالاولى او يقال ان الامام البخاري اشار بذلك الى ان عموم روايات الباب لا تخص

بحاجة وغيرها فيكون الترجمة من الاصل الخمسين وعلى اختاره الشراح تكون مركبا من الاصل الحادي عشر والتاسع عشر الى آخر ما بسط في هامش اللامع

(١) ص١١٨ باب وضوء الصبيان الخ كتب الشيخ في اللامع قوله وضوء الصبيان اي انه ثابت سنة وان لم يكن واجبا عليهم والحجة عليه قوله فقمت وتوضأت وغير ذلك ومتى يجب عليهم الغسل والطهور والحجة عليه قوله على كل محتلم وحضورهم الجماعة والعيدين والجنائز اورده دفعا لما يتوهم من قوله صلى الله عليه وسلم جنبوا مساجدكم الصبيان الحديث ان الصبيان لا يجوز لهم حضور المسجد والمصلى وغيرهما لان حضورهم لا بأس به اذا وقع الامن من التلويث والحجة عليه الرواية الاولى والرابعة والخامسة والسادسة وكل ذلك بين بادنى تفكر وصفوفهم اي وهذا باب في بيان صفوفهم كيف هي والحجة عليه قوله فصففت انا واليتيم وقول ابن عباس فكنت في الصف اھ وبسط الكلام على ذلك في هامش اللامع اشد البسط وفيه ان هذا الباب ايضا عندي من مسائل شتى ولذا افرده عما سبق ولذا ذكر فيه مسائل شتى من وضوئهم وحضورهم الجماعة وغير ذلك قال العيني الترجمة مركبة من ستة اجزاء اھ قلت هذا اذا عد قوله ومتى يجب عليهم الغسل والطهور واحدا والظاهر انهما اثنان والمراد من الطهور الوضوء لتقابله بالغسل فتكون الترجمة مركبة من سبعة اجزاء وقوله وصفوفهم الاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري اشار بذلك الى مسئلة خلافية وهي التي اشار اليها الشيخ قدس سره بقوله كيف صفوفهم فانهم اختلفوا في الصبيان هل يجعل لهم صفوف مستقلة او يدخلون في صفوف الرجال قال الشعراني قول الشافعي مع قول مالك انه يقف خلف الامام الرجال ثم الصبيان ثم الخناثى ثم النساء وبعض اصحاب الشافعي على ان يقف بين كل رجلين صبي ليتعلم الصلوة منهم اھ الى آخر ما بسط الاختلاف من كتب الفروع في هامش اللامع

(٢) ص١١٨ باب خروج النساء الى المساجد الخ كتب الشيخ في اللامع فيه دلالة على ان جواز خروجهن مقيد بعدم الفتنة كيف ما كان فلما كان الغلس والليل سببين لارتفاع الفتنة جاز خروجهن فيهما فاذا كانتا سببين للفتنة كما نشاهده في زماننا لم يجز الحضور فيهما ايضا اھ قال العيني لما كان في هذا الباب خلاف بين الائمة لم يجزم البخاري بنفي ولا اثبات اھ قلت تقييد الامام البخاري الترجمة بالليل والغلس يشير الى جواز خروجهن بهذا القيد ولذا قالت الشراح ان الامام اشار بالترجمة الى ان المطلق من الروايات في هذا الباب مقيد بذلك القيد واستنبط منه الشيخ قيد عدم الفتنة هو لطيف جدا وموافق لما اختاره جمهور الفقهاء من المنع عن خروجهن في هذا الزمان مطلقا لما نشاهده من الفتن الشهيرة الى آخر ما بسط في هامش اللامع من اختلاف العلماء في هذه المسئلة من كتب الفروع والشروح

(٣) ص١١٨ باب صلوة النساء خلف الرجال كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان مقامهن خلف مقام الرجال دلالة الرواية على الترجمة في لفظ قبل ان يدركهن فان انصراف النساء قبل ان يدركهن الرجال لا يمكن الا وهن خلفهم فلو كن متقدمات او متوسطات لم يتصور ذلك اھ قال العيني غرض الترجمة بيان ان صلوة النساء خلف صفوف الرجال لان مبنى امرهن على الستر وتأخرهن من الرجال استر لهن الى آخر ما قال قلت وعلى هذا يكون الباب من الاصل الحادي والاربعين اشارة الى ما ورد اخروهن من حيث اخرهن الله وهو الاوجه عندي وقال السندي المراد قيامهن في الجماعة خلف صفوف الرجال ويحتمل ان يقال المراد اقتداؤهن بالرجال في الصلوة ولعل هذا هو توجيه ذكر هذا الباب مرتين في الكتاب كما في بعض النسخ فيحمل مرة على تأخر الصف ومرة على صحة الاقتداء اھ مختصرا قلت والتكرار في نسخة الكرماني ولم يتعرض لذلك الحافظان ابن حجر والعيني نعم تعرض له القسطلاني الى آخر ما في هامش اللامع

(٤) ص١١٨ باب سرعة انصراف النساء من الصبح الخ كتب الشيخ في اللامع هذا مشير ايضا الى منعهن منه عند الفتنة اھ وفي هامشه هذا ايضا عندي من الاصل الحادي والاربعين اشار الامام البخاري بذلك الى قوله صلى الله عليه وسلم خير صفوف النساء آخرها وشرها اولها قال الاسماعيلي اخرج الجماعة الا البخاري اھ فلعل مراده فكلما كانت في آخر الصفوف تكون اسرع الخروج قال الحافظ قيد الترجمة بالصبح لان طول التأخير فيه يفضي الى الاسفار فيناسب الاسراع بخلاف العشاء فانه يفضي الى زيادة الظلمة فلا يضر المكث اھ

(٥) ص١١٨ باب استئذان المرأة زوجها الخ الظاهر عندي ان الترجمة شارحة يعني ان المراد في الحديث الاستئذان للصلوة لا لغيرها لما تقدم في باب خروج النساء الى المساجد بالليل من حديث ابن عمر رضـ مرفوعا بلفظ اذا استاذنكم نساؤكم بالليل الى المسجد فأذنوا لهن فهذا نص في ذلك ثم براعة الاختتام عند الحافظ في قوله الخروج الى المسجد لانه خروج الى مناجاة ربه فان المصلي يناجي ربه اھ اي البراعة في لفظ الخروج وعندي ان الخروج الى المسجد خروج الى بيت الله وهو منتهى الموت او يقال ان الخروج الى مناجاة ربه هو للترتب على الموت وهذا آخر الجزء الثاني من الابواب التراجم للبخاري وقد امعن النظر فيه اوضح اجمال الاعزاء المكرمان مفتي المولوي الحافظ محمد عاقل صدر المدرسين بمدرسة مظاهر علوم والمحقق الآخر المولوي الحافظ محمد سلمان من اكابر المدرسين بالمدرسة المذكورة جزاهما الله عني وعن سائر الناظرين لهذا الجزء احسن الجزاء وبارك الله في علومهما وافاضتهما شراب حب ويتلوه الجزء الثالث ان شاء الله تعالى اوله كتاب الجمعة والحمد لله اولا وآخرا والصلوة والسلام على رسوله سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه سرمدا ودائما

كتاب الجمعة

قال الحافظ بضم الميم على المشهور وقد تسكن وحكى عن الفراء فتحها والزجاج الكسر واختلف في التسمية بذلك مع الاتفاق على انه كان يسمى في الجاهلية العروبة بفتح العين وضم الراء فقيل سمى بذلك لان كمال الخلائق جمع فيه وقيل خلق آدم جمع فيه وقيل كعب بن لوى كان يجمع قومه فيذكرهم ويأمرهم بتعظيم الحرم وقيل ان قصيا هو الذي كان يجمعهم وقيل لاجتماع الناس للصلوة فيه وبهذا جزم ابن حزم فقال انه اسم اسلامي الى آخر ما قال الحافظ وقال ايضا ذكر ابن القيم في الهدي ليوم الجمعة اثنين وثلاثين خصوصية اھ واختلف في مبدأ فرضيتها قال الحافظ الاكثر على انها فرضت بالمدينة وهو مقتضى ما تقدم من ان فرضيتها بالآية المذكورة وهي مدنية وقال الشيخ ابو حامد فرضت بمكة وهو غريب اھ قلت اشار الحافظ بقوله مقتضى ما تقدم الى ان البخاري ترجم باب فرض الجمعة لقول الله تعالى اذا نودي للصلوة الآية وانت خبير بان الاستدلال بالآية على مبدأ الفرضية مشكل جدا فانه لا خلاف بين العلماء في انه صلى الله عليه وسلم دخل المدينة يوم جمعة وصلاها اول يوم الدخول في مسجد بني سالم والآية نزلت بعد ذلك بزمان لان الاذان لم يكن بعد مشروعا وهذا لا مراء فيه ولذا ذكر السيوطي الشافعي في الاتقان هذه السورة في امثلة ما تأخر النزول عن الحكم الى آخر ما بسط في هامش اللامع۔

(١) ص١٢٣ باب فرض الجمعة لقول الله تعالى اذا نودي للصلوة الآية تقدم في كلام الحافظ ان فرضيتها بالمدينة وفي تراجم شيخ المشائخ اثبت فرضية الجمعة بالآية بطريق الايماء اھ وفي الفيض اعلم ان الجمعة فرضت بمكة ولم يتمكن النبي صلى الله عليه وسلم من اقامتها فيها حتى ورد المدينة فنزل في قبا اربعة عشر يوما ثم جمع اول جمعة اقامها في بني سالم محلة من المدينة ونقل الحافظ في التلخيص ان الجمعة فرضت بمكة اھ كذا فاسوا في ذكرته

كتب الشيخ في اللامع اراد بالسعي المشي والعمل لا معناه العرفي والمراد بالذكر اعم من الصلوة والخطبة او الخطبة فثبت وجوبها بدلالة النص لكونها اهم اھ وفي تقرير المكي السعي بمعنى الفور بمعنى الذهاب العمل والعدو الى الصلوة منهي عنه بالاخبار الصحيحة فلذا فسره بالامضاء والذهاب لئلا يتوهم معنى العدو عنه اھ قال السندي استدل على الوجوب تارة بان شرع الاذان للفرائض وتارة بان ايجاب السعي اليها فرع وجوبها الى آخر بسط وقال الحافظ الفرضية قيل بترك البيع فان تحريم المباح لا يكون الا للواجب وقيل بلفظ الامر اھ

ﷺ ص۱۲۰ باب فضل الغسل يوم الجمعة كتب الشيخ في اللامع اي باب ذكر ان الغسل فيه فضل واما قوله في الترجمة هل على الصبي شهود يوم الجمعة فالدال عليه قوله كل محتلم وهو دال ايضا على عدم الغسل على النساء لان وجوبه على من عليه الجمعة وليست على النساء صلوة الجمعة فلا يكون عليهن غسل ايضا اھ وفي هامشه وجه الشيخ قدس سره ترجمة البخاري بذلك لتدل على حكم الغسل بخلاف ما قال الحافظ اذ قال عن ابن المنير لم يذكر الحكم لما وقع فيه من الخلاف واقتصر على الفضل لان معناه الترغيب فيه وهو القدر الذي تتفق الادلة على ثبوته اھ قلت ذكر الفضل اشارة الى حكمه وهو عدم الوجوب وهو قول الجمهور خلافا للظاهرية القائلين بالوجوب ويمكن الاعتذار عما نقله الحافظ عن ابن المنير بان الفضل لا يدل على الحكم فانه سيبوب بباب فضل الجمعة مع فرضيتها وتقدم باب فضل الجماعة مع تبويبه بباب وجوب الجماعة فلاجل ذلك وجه الشيخ الترجمة واولها الى قول الجمهور والمسئلة خلافية شهيرة بسطت في الاوجز وجملتها انه واجب عند الظاهرية وهو قول لمالك واحمد وسنة عند الائمة الاربعة مؤكدة او مندوب قولان وههنا مسئلة اخرى وهي انهم اختلفوا هل الغسل لليوم حتى يجب على النساء ايضا او للصلوة فيجب على من تجب عليه الجمعة بسطت هذه المسئلة ايضا في الاوجز وسيبوب لها المصنف قريبا بباب هل على من لا يشهد الجمعة غسل الخ قوله هل على الصبي شهود يوم الجمعة او على النساء قيل اشار الى عدم وجوبه على الصبيان بلفظ المحتلم فانه يخرج الصبي ظاهرا والنساء لان الفروض تجب عليهن في الاكثر بالحيض لا بالاحتلام وقيل عموم لفظ احدكم يتناول الصبي والنساء لكن حديث ابي داؤد بلفظ لا جمعة على امرأة ولا صبي يخالفه لكنه ليس على شرطه فذكره بلفظ هل او يقال لفظ هل في حق النساء لاحتمال دخولهن في العموم المذكور لكن عموم النهي في منعهن من حضور المساجد الا بالليل يخرج حضورهن الجمعة اھ ملخصا من الفتح والعيني۔

ﷺ ص۱۲۱ باب الطيب للجمعة قال الحافظ لم يذكر المصنف حكمه لوقوع الاحتمال فيه اھ قلت الظاهر بدله لوقوع الاختلاف فيه فان بعض اهل الظاهر قال بوجوبه قوله واما الاستنان والطيب فالله اعلم الخ كتب الشيخ في اللامع وذلك لان تقدير الخبر المتقدم وهو قوله واجب يدل على الوجوب وافراده صلى الله عليه وسلم الغسل عن اخويه وعدم اشراكها جميعا في خبر واحد وتعليق مس الطيب بالوجدان يدلان على ان الخبر لعله غير ما تقدم فيكون التقدير وان يستن وان يمس طيبا ان وجد فضل وعلى هذا لا يثبت الوجوب اھ وبسط في هامشه الكلام عليه۔

ﷺ ص۱۲۱ باب فضل الجمعة اورد فيه حديث مالك عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه وفيه ابحاث كثيرة من ان الغسل لمن يروح الى الجمعة او عام وهل يكفي غسل الجنابة للجمعة وابتداء ساعات التكبير من الصبح او الزوال وهل البدن يتحقق بالبقر ايضا والافضل في الضحايا الابل او الغنم وحكم الغسل يوم الجمعة بسطت في الاوجز فارجع اليه لو شئت قال الحافظ مقتضى الحديث مساواة المبادر الى الجمعة للمتقرب بالمال فكانه جمع بين عبادتين بدنية ومالية وهذه خصوصية للجمعة لا لغيرها من الصلوات اھ

ﷺ ص۱۲۱ باب (بغير ترجمة) قال الحافظ هو كالفصل من الباب الذي قبله ووجه تعلقه به ان فيه اشارة الى الرد على من ادعى اجماع اهل المدينة على ترك التبكير الى الجمعة لان عمر رضي الله تعالى عنه انكر على عدم التبكير بمحضر من الصحابة ووجه دخوله في فضل الجمعة ما يلزم من انكار عمر فانه لولا الفضل في ذلك لما انكر عليه اھ قلت ليس بوجيه ولا يكون هذا جوابا لاشكال المالكية اذ قالوا ان التبكير من الصباح لم يعرف بل يحتمل تائيد المالكية بذكر الحديث بلفظ الرواح ويحتمل عندي ان الغرض بيان فضل الجمعة بامر الاغتسال ورقم عليه شيخ الهند رمزا، نقطة واحدة

ﷺ ص۱۲۱ باب الدهن للجمعة قال الحافظ اي استعمال الدهن ويجوز ان يكون بفتح الدال فلا يحتاج الى تقدير اھ ثم لا مناسبة للحديث الثاني بالباب فقيل استعمال الدهن بعد غسل الرأس معتاد وقيل مذكور في بعض طرقه اھ من الفتح والعيني قلت او يقال ان الدهن داخل في الطيب مع ان هذا الحديث والحديث الآتي واحد

ﷺ ص۱۲۱ باب ما يلبس احسن ما يجد وجه الاستدلال من الحديث تقريره عليه السلام لاصل التجمل وقصر الانكار على تلك الحلة وهو مختار الشيخ في اللامع اذ قال قوله فلبستها يوم الجمعة الخ فكان ذلك تقريرا لما قاله عمر رضي الله عنه حيث لم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم وانما انكر لاجل كونها حريرا فعلم ان تخصيص الجمعة بشيء من ثيابه الحسنة لا بأس اھ وتعقب الداؤدي على الحديث بان ليس فيه دلالة على الترجمة واجاب ابن بطال بانه كان معهودا عندهم ان يلبس احسن ما يجد وعلى هذا تكون الترجمة من الاصل التاسع والاربعين والاوجه عندي ان الترجمة من الاصل الحادي والاربعين اشار بذلك الى روايات تدل على لبس احسن الثياب ولا يذهب عليك ان الامام ترجم عليه ههنا باب يلبس احسن ما يجد وفي العيد باب التجمل فيه وسياتي الكلام عليه هناك قال الدر ويندب جميل ثياب وهو ههنا الابيض ولو عتيقا بخلاف العيد فيندب فيه الجديد ولو اسود اھ وبسطه الدسوقي

ﷺ ص۱۲۲ باب السواك يوم الجمعة يحتمل عندي ان الغرض الرد على من اوجب السواك يوم الجمعة واستدل عليه بالحديث بانه اذا لم يجب في الليل مع شدة اهتمامه عليه السلام له فاولى ان لا يجب في الجمعة اذ لم يوجد فيها اهتمام مثل اهتمام الليل ويؤيده ايضا ان المصنف لم يذكر في هذا الباب السواك يوم الجمعة خاصة بل ذكر الحديث السابق بالعموم وبسط الكلام على مطابقة الاحاديث بالباب في اللامع وهامشه

ﷺ ص۱۲۲ باب من تسوك بسواك غيره كتب الشيخ في اللامع اورده ههنا اشارة الى انه لا ينبغي له ان يترك الاستياك بل يتسوك ولو بسواك الغير نعم لا بد ان يكون باذنه ونوولة اھ وعندي هذا اوجه مما قاله العيني بقوله كانه يشير الى جواز ذلك والى طهارة ريق بني آدم خلافا للنخعي اھ وانت خبير بانه لو كان غرض المصنف بيان طهارته لكان محله كتاب الطهارة فالاوجه ما افاده الشيخ

ﷺ ص۱۲۲ باب ما يقرأ في صلوة الفجر قال الحافظ قال ابن المنير ما في قوله ما يقرأ الظاهر انها موصولة لا استفهامية اھ وتعقبه العيني بقوله لا مانع من ان تكون استفهامية اھ وقال ابن المنير مناسبة الباب لما قبله ان ذلك من جملة ما يتعلق بفضل يوم الجمعة لاختصاص صبحها بالمواظبة على قراءة هاتين السورتين اھ من الفتح وغرض الترجمة عندي الرد على من كره سورة السجدة في الفريضة قال العيني قال ابن بطال ذهب اكثر العلماء الى القول بهذا الحديث وهو قول الكوفيين والشافعي واحمد وقالوا هو سنة واختلف قول مالك فروي عنه انه لا بأس ان يقرأ الامام بالسجدة في الفريضة وروي عنه انه كره للامام ذلك الى آخر ما قال۔

ﷺ ص۱۲۲ باب الجمعة في القرى والمدن الخ كتب الشيخ في اللامع اي ماذا حكمها ترك تعيين الخبر لمكان الاختلاف فيه واورد في الباب ما يستدل به كل من الفريقين ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر اهل العوالي ولا غيرهم ممن كان من اطراف المدينة من اهل القرى مع ان الجمعة قد فرضت في مكة فليس ذلك الا لان الجمعة لم تكن واجبة ولا هي مجزئة عنهم لو اقاموها واما قرية جواثى فيجب عليهم اثبات انها كانت قرية ومما يدل على مرام الحنفية قوله كنا نتناوب الجمعة مع انه لو كانت واجبة لم يكن للتناوب معنى وقد ثبت ايضا انهم لم يكونوا يجيئون ثمه فليس ذلك الا لعدم وجوبها على هؤلاء۔ ثم حد القرية ان يكون فيه خمسة آلاف من بين المسلمين والكافرين والنساء والصبيان اھ قد اجمل الشيخ الكلام على هذه الابحاث الطويلة الذيول كدأبه الشريف في هذا التقرير المنيف اتكالا على فهم الطالبين واكتفاء على بسط من الكلام في الكوكب الدري وبسط شيء من الكلام في هامش اللامع وفيه المسئلة من اشهر المسائل الخلافية والمشهور على السنة الناس ان الحنفية لا يجوزون الجمعة في القرى بخلاف غيرهم وهذا من قلة النظر على مسالك الائمة الاربعة والعجب من الحافظ اذ قال في هذه الترجمة اشارة الى خلاف من خص الجمعة بالمدن دون القرى وهو مروي عن الحنفية اھ وظاهره ايضا يوهم ان الحنفية متفردون بمنع الجمعة في القرى وليس كذلك فان المسئلة اجماعية عند الاربعة في ان الجمعة ليست كسائر الصلوات تقام في كل المواضع بل لا بد لها من نوع من المدنية مع الاختلاف بينهم في تفاصيل هذه المدنية كما بسط في الاوجز والى التفريق بين القرى مال الامام البخاري ايضا كما يدل عليه صنيعه فيما يأتي في باب من اين يؤتى الجمعة اذ ذكر فيه اثر عطاء اذا كنت في قرية جامعة الخ فعلم ان القرى بعضها جامعة وبعضها غير جامعة وقد قال امام دار الهجرة في الموطأ اذا نزل الامام بقرية تجب فيها الجمعة والامام مسافر فان اهل تلك القرية وغيرهم يجمعون معه فان جمع الامام بقرية لا تجب فيها الجمعة فلا جمعة له ولا لاهل تلك القرية الى آخر ما قال فعلم بذلك ان القرى على نوعين عند مالك وهو كذلك عند بقية الائمة الاربعة وكذا فروع الشافعية ايضا متظافرة على التفريق بين القرى كما بسط في الاوجز اھ

ﷺ ص۱۲۲ باب هل على من لا يشهد الجمعة غسل الخ قال الحافظ ترجم الامام بلفظ الاستفهام للاحتمال الواقع في حديث ابي هريرة حق على كل مسلم ان يغتسل فانه شامل للجميع والتقييد في حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما بمن جاء منكم يخرج من لم يجئ والتقييد في حديث ابي سعيد بالمحتلم يخرج الصبيان والتقييد في النهي عن منع النساء بالليل يخرج الجمعة وعرف بهذا وجه ايراد هذه الاحاديث في هذه الترجمة وقوله في الترجمة قال ابن عمر رضي الله عنه انما الغسل الخ قد تقرر ان الآثار التي يوردها البخاري في التراجم تدل على اختياره ما تضمنته عنده فهذا مصير منه الى ان الغسل للجمعة لا يشرع الا لمن وجبت عليه الجمعة اھ وهذا اصل مطرد معروف من اصول تراجمه وهو الاصل الاربعون والغرض عندي ان الامام اشار الى مسئلة خلافية وهي ان الغسل لليوم او للصلوة كما تقدم الاشارة اليه في باب فضل الغسل يوم الجمعة وبه جزم شيخ المشائخ في تراجمه وقال والاحاديث في هذه المسئلة ناظرة الى كلا الاحتمالين لان تعليق ابن عمر والحديث الاول من الباب صريحان في ان الغسل للصلوة والاحاديث الاخر ظاهرة في انه لليوم وكذا قال الشافعي ان سنية الغسل لليوم لكن ينبغي تقريبه من الصلوة والصلوة به بلا تخلل حدث عملا بجميع الاحاديث اھ قال ابن عابدين كونه للصلوة هو الصحيح وهو ظاهر الرواية وهو قول ابي يوسف وقال الحسن بن زياد هو لليوم ونسب الى محمد واثر الخلاف فيمن لا جمعة عليه وفيمن احدث بعد الغسل وصلى بالوضوء نال الفضل عند الحسن لا عند ابي يوسف وكذا من اغتسل قبل الفجر وصلى به نال عند ابي يوسف لا عند الحسن الى آخر ما بسط اھ من هامش اللامع

ﷺ ص۱۲۳ باب الرخصة ان لم يحضر الجمعة في المطر قال الحافظ به قال الجمهور ومنهم من فرق بين قليل المطر وكثيره وعن مالك لا يرخص في تركها بالمطر اھ

ﷺ ص۱۲۳ باب من اين تؤتى الجمعة وعلى من تجب الخ كتب الشيخ في اللامع يعني الوجوب المستفاد من تلك الآية لمن هو وما ذا احده فالجار والجرور متعلقان بالاتيان والوجوب ثم قوله في قرية جامعة دال على ان الجمعة ليست في القرى وقوله وكان انس في قصره معناه انه كان في فناء البصرة فكان يحضر البصرة احيانا ولا يحضرها احيانا بل يقيم الجمعة حيث هو وانما جاز له ذلك لكونه في فناء البصرة واما ان لم يكن قصره من فنائها فمعناه انه كان يحضر الجمعة في البصرة احيانا ولا يحضرها احيانا بل يصلي الظهر حيث هو في قصره وذلك لعدم وجوب الجمعة نعم اذا حضرها اجزأته عن الظهر اھ وبسط الكلام في هامشه اشد البسط وفيه هذا من اشهر المسائل الخلافية وهي وجوب الجمعة على من هي خارج المصر الى آخر بسط في هامش اللامع قوله وقال عطاء اذا كنت في قرية جامعة زاد عبد الرزاق فيه قلت لعطاء ما القرية الجامعة قال ذات الجماعة والامير والقاضي والدور المجتمعة الآخذة بعضها بعضا مثل جدة اھ وهذا عين مذهب الحنفية والعجب من المصنف رحمه الله انه حذف تلك القطعة اھ

قوله احيانا يجمع الخ في تقرير المكي اي ياتي الى جامع البصرة فيصلي الجمعة فيها واحيانا لا يجمع اي لا ياتي الى جامع البصرة فلا يصلي الجمعة فيها او معناه احيانا يصلي الجمعة في قصره واحيانا لا يصلي الجمعة في قصره قال ومراد البخاري المعنى الاول دون الثاني اه قلت وذلك لان تبويب البخاري بلفظ من اين توتى الجمعة يوافق المعنى الاول دون المعنى الثاني ثم كتب في هامش تقريره فاعلم ان الجمعة ليست بواجبة في القرى عندنا خلافا للشافعي فان قيل الجمعة لا يجوز اصلا فكيف صلاها انس في قصره في الزاوية قلنا جواز الجمعة في القرى كان مذهب انس على خلاف مذهبنا وكذا على خلاف مذهب الشافعي وهو وجوبها في القرى ثم الحديث ساكت من انه صلى الظهر في قصره او صلى الجمعة في قصره فان كان الاول ثبت مذهبنا وهو عدم وجوب الجمعة وان كان الثاني ثبت مذهب الشافعي وهو وجوبها في القرى اه وهذا من غاية سماحة الشيخ رعاية لمذهب الشافعية والا فظاهر اثر انس يوافق الحنفية قطعا كما يدل عليه تبويب البخاري من اين توتى الجمعة والا فان كان انس يصلي الجمعة في قصره لا يصح ايراد الامام البخاري هذا الاثر في هذا الباب فان معناه قطعا ان انسا قد يحضر الجمعة في البصرة تحصيلا لمزيد الاجر والمثوبة وقد لا يحضر لعدم وجوبها في القرى وهذا واضح وخال عن الايرادات التي اشار اليها الشيخ في كلامه اه

صـ١٢٣ باب وقت الجمعة اذا زالت الشمس الخ قال الحافظ جزم بهذه المسئلة مع وقوع الخلاف فيها لضعف دليل المخالف عنده اه وهذا اصل معروف مطرد من اصول التراجم وهو الاصل السادس والاربعون والخلاف في ذلك شهير قال النووي قال مالك وابو حنيفة والشافعي وجماهير العلماء لا تجوز الجمعة الا بعد زوال الشمس ولم يخالف في هذا الا احمد بن حنبل واسحق فجوزاها قبل الزوال اه من هامش اللامع مختصرا

صـ١٢٤ باب اذا اشتد الحر يوم الجمعة كتب الشيخ في اللامع هذا تنصيص منه على ان الجمعة لا تخالف الظهر في استحباب الابراد عند شدة الحر وهذا هو مختار الامام رحمه الله تعالى اه وفي هامشه لم يجزم الامام البخاري بالحكم في الترجمة لاختلاف العلماء في ذلك عندي لكن يظهر ميله في ذلك من الروايات الواردة في الباب من انه مال الى التفريق في البرد والحر فعدم الجزم في الترجمة عندي من الاصل الخامس والثلاثين من اصول التراجم وما يظهر من ميله في المسئلة هو الاصل الاربعون ومال ابن المنير الى ان عدم الجزم في الترجمة من الاصل الثامن والستين اذ قال الحافظ عن ابن المنير نحا البخاري الى مشروعية الابراد بالجمعة ولم يبت الحكم بذلك لان قوله يعني الجمعة يحتمل ان يكون قول التابعي مما فهمه ويحتمل ان يكون من نقله فرجح عنده الحاقها بالظهر لانها اما ظهر او زيادة او بدل عن الظهر وايد ذلك قول امير البصرة لانس وجوابه اه قلت اختلف العلماء في وقت استحباب الجمعة ففي الدر المختار الجمعة كالظهر اصلا واستحبابا في الزمانين لانها خلفه قال ابن عابدين قوله اصلا اي من جهة اصل الوقت وقوله استحبابا في الزمانين اي الشتاء والصيف اه قلت ونحو قولهم قالت المالكية كما قال الدردير وقال الموفق يصليها في اول وقتها في الشتاء والصيف فلو انتظر الابراد لشق على الحاضرين الى آخر ما قال والى ذلك ميل الشافعية فقد حكى القسطلاني انه يندب الابراد بالظهر في شدة الحر بقطر حار لا بالجمعة الى آخر ما بسط في هامش اللامع

صـ١٢٤ باب المشي الى الجمعة الخ في تبويب المصنف عندي ثلاثة اوجه الاول ما افاده الشيخ في اللامع تحت قوله في الحديث من اغبرت قدماه دلالة على استحباب المشي ظاهر فان الاغبرار لا يتصور دونه اه وعلى هذا فيكون المراد من الترجمة والآية المشي دون الركوب والوجه الثاني ان يكون المراد بالمشي ضد العدو وعلى هذا يكون قوله تعالى كالتفسير للمشي وتوضيح المراد بالمشي وعليه حمله ابن المنير والثالث ان تكون الترجمة مركبة من جزئين الاول المشي ضد الركوب والثاني عدم العدو وهو المراد بقوله تعالى وعلى هذا يكون وقول الله تعالى مستانفا جزءا ثانيا للترجمة مستقلا اه من هامش اللامع قوله وهو مسافر فعليه ان يشهد قال الحافظ لعله استحبابا لما روي عنه بنفسه ان لا جمعة على مسافر وهو اجماع اه وبسط العيني الاختلاف في ذلك وحكى عن النخعي عدم جواز السفر بعد العشاء ليلة الجمعة واما السفر قبل الزوال فجوزه جماعة منهم مالك وفي شرح المهذب الاصح تحريمه واما السفر بعد الزوال فلا يجوز عند مالك واحمد وجوزه ابو حنيفة اه

صـ١٢٤ باب لا يفرق بين اثنين يوم الجمعة في تراجم شيخ المشائخ قد فسر التفريق بوجهين احدهما تخطي الرقاب والثاني الجلوس بين الاثنين الذين هما اخوان او صديقان وايقاع الوحشة بينهما بهذا الفعل اه وبهذا فسره الشراح وزاد الحافظ وجها ثالثا وهو اخراج احدهما والقعود مكانه اه وترجم له المصنف الباب الآتي قال العيني قال صاحب التوضيح اختلف العلماء في التخطي فمذهبنا الكراهة الا ان يكون قدامه فرجة لا يصلها الا بالتخطي فلا يكره ونقل ابن المنذر كراهته مطلقا عن احمد وعن مالك كراهته اذا جلس الامام على المنبر ولا باس به قبله وعند اصحابنا الحنفية لا باس بالتخطي والدنو من الامام اذا لم يؤذ الناس وقيل لا باس به اذا لم ياخذ الامام في الخطبة اه

صـ١٢٤ باب لا يقيم الرجل اخاه الخ قال الحافظ هذه الترجمة مقيدة بيوم الجمعة مع عموم حديث الباب لورود حديث صحيح اخرجه مسلم بلفظ لا يقيمن احدكم اخاه يوم الجمعة الحديث لكنه ليس على شرطه وتقدم بيان دخول هذه الصورة في التفريق بين الاثنين كما تقدم في الباب السابق اه

صـ١٢٤ باب الاذان يوم الجمعة قال الحافظ اي متى يشرع اه كتب الشيخ في اللامع قوله فلما كان عثمان وكثر الناس الخ والناس وان كانوا كثيرين في زمن الشيخين ايضا الا ان بركة قرب صحبة النبي صلى الله عليه وسلم لم يتركهم في ايام ابي بكر ولا الصولة العمرية ...... في زمنه ان يتخلفوا عن حضور الجمعة من انفسهم فلم يحتج الى الاذان الثالث وكان عثمان رضي الله تعالى عنه حييا فاجترا الناس في ايامه على ما لم يجترؤا عليه في ايام عمر واهل المدينة سيما في وقته وتشاغلوا بما في امور الدين فزاد اذانا ثالثا الى آخر ما قال

صـ١٢٤ باب المؤذن الواحد يوم الجمعة في تراجم شيخ المشائخ يعني ما صار معمول الناس الآن في الحرمين وغيرهما من ان يؤذن يوم الجمعة وفي سائر الايام المؤذنون مجتمعين رافعين اصواتهم ما كان ذلك في عهده عليه الصلوة والسلام بل كان يؤذن هناك مؤذن واحد واما ما صار معمول الناس بعد فمن البدعات الحسنة واصله ماخوذ من امره صلى الله تعالى عليه وسلم لعبد الله بن زيد ان يلقي على بلال فنادى كل منهما بصوته رافعا فاحفظ اه كتب الشيخ في اللامع استحسن العلماء تعدد المؤذنين عند الضرورة اه وفي هامشه اشار بهذه الترجمة الى الرد على من قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا رقي المنبر وجلس اذن المؤذنون وكانوا ثلاثة واحد بعد واحد فاذا فرغ الثالث قام فخطب ممن قال به ابن حبيب اه قلت هذا اوجه مما قاله شيخ الاسلام في شرحه ان الغرض دفع توهم كون الاذان الثالث في زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم بل كان من زمن عثمان اه وانت خبير بان هذا المعنى قد ظهر من الباب السابق نصا فلا وجه لتوهمه ومسئلة تعدد المؤذنين بسطت في الاوجز وحاصل ما فيه اذا اذن اثنان معا فمنعه قوم وقال الشافعية لا يكره الا ان حصل منه تهويش وقال الموفق لا يستحب الزيادة على المؤذنين الا لحاجة اه وفي الهداية اذا اذن المؤذنون قال في هامشه المؤذنون بلفظ الجمع اخراجا للكلام مخرج العادة فان المتوارث في اذان الجمعة اجتماع المؤذنين ليبلغ اصواتهم الى اطراف المصر وفي السعاية عن ابن عابدين لا خصوصية للجمعة اذ الفروض الخمسة تحتاج الى الاعلام اه مختصرا

صـ١٢٤ باب يجيب الامام على المنبر اذا سمع النداء اه كتب الشيخ في اللامع يعني ان النهي عن الصلوة والكلام بعد خروج الامام وقيامه عن مقامه انما هو للماموين والمستمعين لا للامام فانه يجيب الاذان لان الكلام لم يحرم عليه وذلك لان خطبته خطاب مع القوم فلا يكون كلامه محرما ايضا اه ويؤيد ذلك تقييد المصنف الترجمة بلفظ الامام قال الحافظ في فوائد الحديث فيه ان الخطيب يجيب المؤذن وهو على المنبر اه من هامشه وبسط فيه الكلام على المباحث الفقهية۔

صـ١٢٤ باب الجلوس على المنبر عند التاذين قال الحافظ اشار ابن المنير الى ان مناسبة هذه الترجمة الاشارة الى خلاف من قال الجلوس على المنبر عند التاذين غير مشروع وهو عن بعض الكوفيين وقال مالك والشافعي والجمهور هو سنة اه قلت هو مسنون عند الحنفية على الاختلاف فيما بينهم من انه للاستراحة او لانتظار الاذان وعلى الثاني لا يسن في خطبة العيد كما في كتب الفقه

صـ١٢٥ باب التاذين عند الخطبة غرض الترجمة عندي تنبيه على ان الجمعة مستثنى مما تقدم من باب كم بين الاذان والاقامة ويؤيده ما ذكره في الفيض في الباب السابق كان التاذين يوم الجمعة حين يجلس الامام يعني به ان اذان يوم الجمعة كان على خلاف داب سائر الايام ففي سائر الايام كان يقدم شيئا وفي الجمعة كان متصلا بالخطبة بدون مكث طويل بعده اه مختصرا

صـ١٢٥ باب الخطبة على المنبر الخ كتب الشيخ في اللامع قوله كان جذع يقوم عليه الخ ايراد الرواية في هذا الباب اشارة الى ان المنبر سنة لا واجب فان مقامه على الجذع وان كان مترددا لكن تركه لم يكن لنسخ حتى لا يجوز العمل عليه بل الترك انما كان لان الجلوس على المنبر للوعظ وغيره اسهل وكذا القيام عليه للخطبة افيد وانجح على عدم النسخ خطبته في العيدين وغيرهما قائما ولو الى غير جذع اه وكتب الشيخ في الكوكب اراد بذلك دفع ما عسى ان يتوهم من كونه بدعة او من عادة الجبابرة والمتكبرين اه قال العيني والمصنف لم يقيده بالجمعة اشارة الى ان سائر الخطب كذلك اه وغرض الترجمة كما يظهر من كلام الحافظ ان المصنف اشار بها الى ما قال ابن بطال ان كان الخطيب هو الخليفة فسنة ان يخطب على المنبر وان كان غيره يخير بين ان يقوم على المنبر او على الارض فاراد البخاري ان هذا التفصيل غير مستحب اه

صـ١٢٥ باب الخطبة قائما سنة عند الامام وواجب عند مالك وشرط عند الباقين كذا في الفتح

صـ١٢٥ باب استقبال الناس الامام اذا خطب كتب الشيخ في اللامع هذا اذا لم يخل استقبالهم اياه بتسوية الصفوف بان اعتادوها فلا يفتقر الى زيادة وقت فيها او لم يكن بعد الخطبة صلوة واما اذا لم يعتادوا باقامة الصفوف الا بتكلف ومزيد اهتمام فليس لهم استقباله الا اذا لم تكن بعدها صلوة كما في العيدين اه قلت لعل المصنف اشار الى مذهب المالكية اذ قالوا بوجوب الاستقبال الى الامام بحيث يغيرون جلستهم التي كانت الى القبلة كما بسطه الدردير وحكى الموفق اجماع الائمة الاربعة وغيرهم على استحباب ذلك قلت وفي الكبيري بعد ما حكى استحبابه عن الامام لكن الرسم الآن انهم يستقبلون القبلة للحرج في تسوية الصف الى آخر ما قال

صـ١٢٦ باب من قال في الخطبة بعد الثناء اما بعد الخ لم ار من تعرض للترجمة واضحا الا ما قاله الحافظ عن ابن المنير يحتمل ان تكون من موصولة والمراد به النبي صلى الله عليه وسلم كما في احاديث الباب ويحتمل ان تكون شرطية والجواب محذوف اي فقد اصاب السنة وعلى التقديرين ينبغي للخطباء ان يستعملوها تاسيا واتباعا قال الحافظ وكان البخاري لم يجد في خطبته عليه السلام يوم الجمعة حديثا على شرطه فاقتصر على ذكر الثناء ونحوه قال العيني ويشكل عليه ان المصنف ترجم بذلك في خطبة الكسوف ايضا وذكر خطبته كما في حديث الباب ولم يبوب لذلك في العيد والاستسقاء ولا يبعد عندي في الغرض ان ظاهر لفظ اما بعد ينبغي ان يكون منكرا لما انه يستلزم اختتام الحمد وانتهائه وقد ورد في الروايات من الادعية بلفظ لك الحمد حمدا دائما مع دوامك لك الحمد حمدا خالدا مع خلودك ولك الحمد حمدا لا منتهى له وغير ذلك من الادعية. وكلمة اما بعد يقال لها فصل الخطاب واول من تكلم بها فقيل داؤد عليه السلام وقيل يعقوب عليه السلام وقيل يعرب بن قحطان وقيل كعب بن لوي وقيل سحبان بن وائل وقيل قس بن ساعدة

صـ١٢٦ باب القعدة بين الخطبتين يوم الجمعة قال الحافظ قال ابن المنير لم يصرح بحكم الترجمة لان مستند ذلك الفعل ولا عموم له اه قال الحافظ ولا اختصاص بذلك لهذه الترجمة فانه لم يصرح بحكم غيرها من احكام الجمعة والظاهر انه يقول بوجوبها اه وجزم العيني بالاول ويحتمل عندي ان يكون الغرض الرد على ما حكي ابن بطال عن بعض الشافعية ان المقصود الفصل سواء كان بالسكوت او الجلوس او الكلام

باب الاستماع الى الخطبة فى تراجم شيخ المشائخ قد اثبت بحديث الباب ان الملئكة يستمعون الخطبة فان يستمع الناس بالطريق الاولى لان الناس مكلفون بالعبادات اھ وسيأتى قريبا باب الانصات يوم الجمعة فاشار المصنف الى ان كليهما واجب يستمع ان كان قريبا وينصت ان كان بعيدا

باب اذا رأى الامام رجلا جاء وهو يخطب قال الحافظ فى الباب الآتى عن ابن المنير ان الامر بالركعتين يتقيد برؤية الامام الداخل فى حال الخطبة بعد ان يستفسره هل صلى ام لا وذلك كله خاص بالخطيب واما حكم الداخل فلا يتقيد بشئ من ذلك بل يستحب له ان يصلى تحية المسجد فاشار المصنف الى ذلك كله بهذا الباب والباب السابق مع ان الحديث فيهما واحد اھ وفى تراجم شيخ المشائخ فى الباب الآتى حاصل هذا الباب ان على من جاء فى هذا الوقت ان يصلى ركعتين وحاصل الباب السابق ان على الامام امره بهما وكان شغله بالخطبة يمنعه عن الاشتغال بالامور الاجنبية فالفرق واضح فلا يتوهم التكرار اھ

باب من جاء والامام يخطب الخ تقدم الكلام عليه فى الباب السابق والمسئلة خلافية ففى هامش الكوكب اختلفوا فى تحية المسجد للداخل عند الخطبة فقال بها الشافعى واحمد واسحق ويستحب ان يتجوز فيهما قاله النووى وقال القاضى قال مالك وابو حنيفة وجمهور السلف من الصحابة والتابعين لا يصليهما اھ والبسط فى الاوجز

باب رفع اليدين فى الخطبة قال الحافظ فيه اشارة الى ان حديث عمارة الذى اخرجه مسلم فى انكار ذلك ليس على اطلاقه لكن قيد مالك الجواز بدعاء الاستسقاء اھ قال العينى اشارة الى ان المراد بالرفع فى الباب المد كما فى حديث الباب لا كالرفع الذى فى الصلوة اھ قلت والاوجه عكسه ان المراد بالمد فى الحديث الرفع فتكون الترجمة شارحة

باب الاستسقاء فى الخطبة قال الحافظ وهذا احد صور الاستسقاء مشروع اجماعا اھ قلت وهو من دلائل الحنفية فى ان الاستسقاء ليس له صلوة مستقلة

باب الانصات يوم الجمعة الخ قال الحافظ اشار بهذا الى الرد على من جعل وجوب الانصات من خروج الامام اھ وتقدم شئ من الكلام على ذلك فى باب الاستماع قال العينى الجديد الصحيح من قولى الشافعى انه لا يحرم الكلام ويسن الانصات وبه قال الثورى وداؤد وفى القديم انه يحرم وبه قال مالك وابو حنيفة واحمد اھ مختصرا

باب الساعة التى فى يوم الجمعة بلغت الاقوال فيها الى خمسين كما جزم به القارى وذكر الحافظ اثنين واربعين وتبعه الشيخ فى البذل وفى الاوجز المشهور احد عشر والاشهر اثنان قال ابن القيم ارجح هذه الاقوال قولان تضمنتها الاحاديث الثابتة واحدهما ارجح من الآخر الاول انها من جلوس الامام الى انقضاء الصلوة كما فى حديث ابى موسىؓ رواه مسلم والقول الثانى انها بعد العصر وهو قول عبد الله بن سلام وهذا ارجح القولين الى آخر ما بسط فى الاوجز

باب اذا نفر الناس عن الامام الخ كتب الشيخ فى اللامع فى قوله من بقى دلالة على ان النفر لم يعودوا فكان ردا على من ذهب فى تعيين اقل عدد الجماعة باربعين رجلا وعندنا ينعقد الجمعة اذا نفر بعد الشروع فيها ولو كلهم واما قبل الشروع فلا بد ان يبقى اثنان سوى الامام اھ وفى هامشه قال الحافظ ظاهر الترجمة ان استمرار الجماعة الذين تنعقد بهم الجمعة الى تمامها ليس بشرط فى صحتها بل يشترط ان يبقى منهم بقية ما ولم يتعرض البخارى لعدد من تقوم بهم الجمعة لانه لم يثبت منه شئ على شرطه وجملة ما للعلماء فيه خمسة عشر قولا بسطت فى هامش اللامع فعند ابى حنيفة ثلاثة مع الامام وعند صاحبيه الاثنان معه وعند الشافعى اربعون بالامام وعن احمد فى المشهور عنه خمسون رجلا وعند مالك اثنا عشر غير الامام كما قال الدردير وفى تراجم شيخ المشائخ قد فسر قوله وتركوك قائما جمهور المفسرين لقيامه فى الخطبة فمناسبة الحديث بالترجمة باعتبار ان خطبة الجمعة لها حكم الصلوة فلما اتم عليه السلام خطبته مع خروجهم عن المسجد كان هذا حكم الصلوة ايضا واما اذا فسر لقيامه فى الصلوة فلا اشكال وهذا الحديث حجة على الشافعى حيث شرط لانعقاد الجمعة حضور اربعين رجلا ومن ههنا شرط مالك حضور اثنى عشر رجلا فافهم اھ

باب الصلوة بعد الجمعة وقبلها قال الحافظ ما حاصله كانه اشار الى ان لا فرق بين الظهر والجمعة فى ذلك وقدم البعدية لثبوتها صريحا وفى تراجم شيخ المشائخ حديث الباب ساكت عن اثبات الراتبة قبل الجمعة وقال القسطلانى انه يعلم راتبة قبل الجمعة من حديث الباب بالقياس على راتبة الظهر اھ والمؤلف اكتفى على حديث الباب لان راتبة قبل الجمعة قد علم سنيتها سابقا صريحا من حديث جابر انه دخل رجل يوم الجمعة والنبى صلى الله عليه وسلم يخطب الحديث اھ قلت وعلى القول الاول تكون الترجمة من الاصل الثالث والخمسين وعلى القول الثانى تكون من السابع والعشرين وقال الحافظان ابن حجر والعينى فى مناسبة الحديث بالباب كانه اشار الى ما وقع فى بعض طرق حديث الباب عن ابن عمر رضـ انه كان يطيل الصلوة قبل الجمعة ويصلى بعدها ركعتين وعلى هذا تكون الترجمة من الاصل الحادى عشر وانكر ابن القيم الرواتب قبل الجمعة والجمهور ومنهم الائمة الاربعة على اثباتها كما بسط فى الاوجز

باب قول الله عز وجل فاذا قضيت الصلوة الآية قال الحافظ اشار بذلك الى ان الامر فى قوله فانتشروا وابتغوا للاباحة لا للوجوب لاستغناهم فى حوائجهم خلافا للداؤدى ولبعض الظاهرية اھ

باب القائلة بعد الجمعة سكتوا عن غرض المصنف والاوجه عندى انه تائيد لما فى الترجمة السابقة من عدم وجوب الانتشار والابتغاء. ثم براعة الاختتام نبه عليها الحافظ بقوله ثم تكون القائلة وهو كذلك عندى فان النوم اخو الموت.

ابواب صلوة الخوف

عقبها الجمعة لان كلا منهما بدل الصلوة المكتوبة الا ان التغير فى الاول اخف اھ من الفتح قلت وههنا ثمانية ابحاث لطيفة لا بد لطالب الحديث النظر فيها بسطت فى الاوجز واشير اليها فى هامش اللامع وقول الله عز وجل واذا ضربتم فى الارض الآية وفى تراجم شيخ المشائخ حملت الحنفية هذه الآية على السفر وقيد الخوف عندهم اتفاقى والشافعى رحمه الله حملها على الظاهر وجرى المؤلف على ذلك هو الظاهر من سياق كلامه اھ قلت يشكل عليه ان الشافعية على اباحة القصر دون الوجوب بقوله تعالى فليس عليكم جناح فكيف يقال انهم حملوها على الخوف وفسر الآية صاحب الجلالين وغيره من الشافعية بالسفر وبسط فى التفسير الكبير وذكر فى تفسيره ثلاثة اقوال لكن لم ينسب قول الخوف الى الشافعية وكذا لم اجد التعريق فى الشروح الثلاثة من الفتح والعينى والقسطلانى ثم الظاهر عندى ان المصنف اختار من صور صلوة الخوف الصورة التى ذكرت فى حديث ابن عمر حديث الباب فانها الصورة الاقرب الى قول الحنفية لانهم ذكروا هذا الحديث فى مستدلاتهم والله تعالى اعلم

باب صلوة الخوف رجالا وركبانا كتب الشيخ فى اللامع يعنى اذا اشتد الخوف فلم يقدروا على ادائها كما شرعت ولا كما ذكرت فى الآية يصلون فرادى رجالا او ركبانا يؤمون بالركوع والسجود واما فى حالة القتال فلا تتأدى بل تؤخر اھ وفى هامشه قال الحافظ قيل مقصوده ان الصلوة لا تسقط عند العجز عن النزول من الدابة ولا تؤخر عن وقتها بل تصلى على اى جهة حصلت القدرة عليه بدليل الآية اھ والاوجه عندى فى غرض الترجمة انها اشارة الى تفسير قوله عز اسمه فان خفتم فرجالا او ركبانا ان المراد بقوله رجالا قياما لا ماشيا ورد على من اباح الصلوة ماشيا كما قال به احمد وبه قال الشافعى فى المطلوب كما سيأتى فان لفظ الرجال يطلق على المشاة ايضا كما فى سورة الحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر الآية فنبه الامام البخارى بالترجمة على ان المراد فى آية صلوة الخوف بالرجال القائمون ولذا قال راجل قائم وذكر فيه اثر مجاهد اذا اختلطوا قياما وايده بالمرفوع فليصلوا قياما وركبانا فتأمل ويؤيده ما قال الحافظ وفى تفسير الطبرى بسند صحيح عن مجاهد فان خفتم فرجالا او ركبانا اذا وقع الخوف فليصل الرجل على كل جهة قائما او راكبا اھ لكن فى هذا الغرض انه سيأتى قريبا باب صلوة الطالب والمطلوب ويمكن التفصى عنه بان ما سيأتى مقيد براكبا فالجواز فى حالة الركوب ههنا الرد على كونه ماشيا

باب يحرس بعضهم بعضا قال الحافظان ابن حجر والعينى قال ابن بطال محل هذه الصورة اذا كان العدو فى جهة القبلة فلا يفترقون والحالة هذه بخلاف الصورة الماضية فى حديث ابن عمر وقال الطحاوى ليس هذه بخلاف القرآن لجواز ان يكون قوله تعالى ولتأت طائفة اخرى اذا كان العدو فى غير القبلة وذلك بيانه صلى الله عليه وسلم ثم بين كيفية الصلوة اذا كان العدو فى جهة القبلة اھ وفى الفيض لم تحصل هذه الترجمة فان الحراسة مرعية فى الصفات كلها ولا اختصاص لها بصفة دون صفة ولقائل ان يقول انه ترجم بذكر الحراسة فى متن الحديث فهذه الترجمة نظرا الى لفظ الحديث لا اشارة الى مسئلة او دفعا لمغلطة ثم ان الصورة المذكورة انما تقع فيما لو كان العدو الى القبلة اھ وسكت عن غرض الترجمة صاحب التيسير وشيخ الاسلام وغيرهما وما ظهر لهذا العبد الفقير ان الامام البخارى لم يرد بالترجمة صورة خاصة بل نبه بالترجمة على امر مهم فى صلوة الخوف مستدلا عليه بلفظ الحديث يحرس بعضهم بعضا وهو ان ما ورد فى الروايات الكثيرة من الاقبال الى الصلوة بالايماء فيها الى مواضع خاصة وان الالتفات فيها اختلاس من الشيطان وان الله تعالى لا يزال مقبلا ما لم يلتفت وغير ذلك فصلوة الخوف مستثناة من هذه الامور فان الغرض من شرعيتها ان يحرس بعضهم بعضا فلو صلى احد غير ملتفت الى شئ آخر ضاعت فائدة هذه الصلوة التى ابيحت فيها الافعال الكثيرة من المشى وغيره وشرعت على غير هيئة الصلوة كلها حتى امر فى الآية بحمل السلاح فى الصلوة ندبا عند الحنفية ووجوبا عند الآخرين وغير ذلك من الامور الكثيرة اھ من هامش اللامع والبسط فيه

باب الصلوة عند مناهضة الحصون الخ فى تراجم شيخ المشائخ اى يجوز الصلوة بالايماء عند ذلك ان لم يقدروا على الصلوة بالركوع والسجود ولا يكفى التكبير فقط عند ما لم يقدروا على ذلك ايضا بل يؤخرونها ويقضونها اھ قلت ظاهر صنيع المؤلف وما ورد فيه من الآثار والرواية يدل على انه رأى رأى الحنفية ان تؤخر الصلوة ففى هامش اللامع تحت قول الشيخ ولا يجوز الصلوة فى حالة القتال عندنا اھ وهذا معروف من مذهب الحنفية ان صلوة المسايفة لا تجوز عندهم وتجوز عند الائمة الثلاثة ماشيا مع الكر والفر قال الموفق اذا اشتد الخوف والتحم القتال فلهم ان يصلوا كيفما امكنهم رجالا وركبانا ولا يؤخرون الصلوة عن وقتها وهذا قول اكثر اهل العلم وقال ابو حنيفة لا يصلى مع المسايفة الى آخر ما بسط فيه من الاوجز ولا يذهب عليك الفرق بين صلوة المسايفة وبين صلوة الطالب والمطلوب فان الثانية مختلفة بينهم كما سيأتى

باب صلوة الطالب والمطلوب راكبا الخ فى تراجم شيخ المشائخ اى الذى يطلب العدو ويعدو عقبه او يطلب العدو ويأتى عقبه ان ادركته الصلوة يصلى بالايماء ان لم يقدر على الركوع والسجود اھ واختلفت الائمة فى صلوة الطالب والمطلوب قال القسطلانى قد اتفقوا على صلوة المطلوب راكبا واختلفوا فى الطالب فمنعه الشافعى واحمد وقال مالك يصلى راكبا اذا خاف فوت العدو ان ترك اھ وهكذا قال العينى وغيره واما عند الحنفية فتجوز صلوة المطلوب راكبا فقط دون الطالب ولا تجوز عندهم الصلوة ماشيا بحال الى آخر ما بسط فى هامش اللامع وظاهر صنيع البخارى انه ايضا لم يجوز الصلوة ماشيا ولذا لم يبوب ههنا ماشيا كما تقدمت الاشارة اليه.

قوله صلوة شرحبيل بن السمط كتب الشيخ فى اللامع وكانوا قد صلوا على ظهور دوابهم وانكروا على من نزل منهم ثم ان قصته لم تستوف حتى يعلم هل كان طالبا او مطلوبا ثم ان الاحتجاج بما وقع للسائرين الى بنى قريظة غير تام لتوقفه على ثبوت انهم صلوا راكبين ولم يثبت وانما ثبت انهم صلوا فى الطريق والظاهر صلوتهم نازلا اذ لو كانوا قد صلوا ركبانا يومئون لما اطلع على ذلك اصحابهم الذين انكروا عليهم وقالوا لم يرد منا ذلك ولو ثبت منهم انهم صلوا ركبانا فكذلك على احتمال انهم امروا باعادة الصلوة بعدها ولو سلم انهم لم يؤمروا بذلك لكان سقوط فرض الوقت عنهم بذلك لا لكمال لخطائهم فى فهم بعض ما ورد النص فكانوا خاطئين فى الاجتهاد فوقعت صلوتهم حسبما ادى اليه رأيهم اھ قلت هو كذلك

فانی لم اجد فی الشروح قصة صلوة مفصلة الا ما قال العینی عن ابن بطال انه قال طلبت قصة شرحبیل بتمامها لاتبین هل کانوا طالبین او مطلوبین الی آخر ما ذکر فی هامش اللامع قلت ان کانوا مطلوبین فالجزء الثانی من الترجمة ثابتة نصا والافبالاولویة قوله لایصلین احد العصر الا فی بنی قریظة قال الحافظ قیل فی الاستدلال بان بعضهم اخروا الصلوة فلما سوغ لهم التاخیر عن الوقت المفروض ساغ لهم ترک اتمام الارکان والانتقال الی الایماء وقیل صلی بعضهم علی الدواب وهذا لو ثبت لکان ابین فی الاستدلال قال الحافظ لم ار فی روایة التصریح بصلوتهم راکبا اھ قلت والیضا لایوافق مذهب احد لان الذین اباحوا صلوة الطالب راکبا قیدوا الاباحة بخوف فوت العدو کما قال به الاوزاعی ومالک واحمد فی روایة او الانقطاع عن الرفقة کما قال به الشافعی ولایوجد شئ من ذلک ههنا ثم لایذهب علیک ان فی الحدیث اشکالا قویا وهو انه وقع ههنا بلفظ العصر وکذا وقع فی جمیع النسخ عند البخاری ووقع فی جمیع النسخ عند مسلم الظهر مع اتحاد سندهما وقد وافق مسلما ابو یعلی وآخرون واما اصحاب المغازی فاتفقوا علی انها العصر وبسط الحافظ فی نقل کلامهم وقد جمع بعض العلماء باحتمال ان بعضهم قبل الامر کان صلی الظهر وبعضهم لم یصلها فقیل للثانی ما فی مسلم وللاول ما فی البخاری وجمع بعضهم باحتمال ان تکون طائفة منهم راحت بعد طائفة فقیل للطائفة الاولی الظهر وللثانیة العصر الی آخر ما بسط فی هامش اللامع

ص۱۲۹ باب التکبیر والغلس بالصبح الخ قال الحافظ بتقدیم الکاف فی الاکثر وفی بعضها بتقدیم الموحدة وهو اوجه وهو اشارة الی ان صلوة الخوف لایشترط فیها التاخیر الی آخر الوقت کما شرط من شرط فی صلوة شدة الخوف عند التحام المقاتلة ویحتمل ان یکون للاشارة الی تعین المبادرة الی الصلوة فی اول وقتها قبل الدخول فی الحرب والاشتغال بامر العدو واما التکبیر فلانه ذکر ماثور عند کل امر مهول وعند کل حادث سرور اھ قلت لایبعد عندی استثناءه مما ورد فی ابی داؤد فی باب فیما یؤمر به من الصمت عند اللقاء من کتاب الجهاد من النهی عن رفع الصوت عند القتال بلفظ کان اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم یکرهون الصوت عند القتال والله سبحانه وتعالی اعلم ثم براعة الاختتام سکت عنه الحافظ ولعله لظهوره فان قوله فقتل المقاتلة نص فی ذلک

کتاب العیدین

ای الفطر والاضحی وذکر فی الاوجز وهامش اللامع ههنا عدة مباحث لطیفة فی اشتقاقه وفی مبدئه وفی حکمه وفی شرائطه وفی کونه من خصائص هذه الامة وفی ان احدهما افضل من الآخر ام لا من شاء التفصیل فلیرجع الیهما

ص۱۳۰ باب ماجاء فی العیدین والتجمل فیهما قد تقدم فی الجمعة باب مایلبس احسن مایجد وذکر المصنف فی البابین حدیثا واحدا لکن تغایر فی السیاق اذ ذکر ههنا بلفظ ابتع هذه تجمل بها للعید وفی الجمعة لو اشتریت هذه فلبستها یوم الجمعة الحدیث وهذا مشعر الی انه لاباس فی شراء الثیاب للتجمل فی العید بخلاف الجمعة فلیلبس فیها المشتراة قبل ذلک کما یشیر الیه فاء التعقیب فی الجمعة وههنا بلفظ ابتع هذه تجمل بها فتامل فانه لطیف وخاطری ابو عذره اھ من هامش اللامع۔

ص۱۳۰ باب الحراب والدرق یوم العید فی تراجم شیخ المشائخ ای اللعب بها فی الجملة مباح فی یوم العید بهذا الحدیث وقد استحسن بعض العلماء ذلک اظهارا لشوکة المسلمین وتوهم واشتغالا باعداد آلات الحرب اھ قال الحافظ الحراب جمع حربة والدرق جمع درقة وهی الترس ومراد البخاری الاستدلال علی ان العید یغتفر فیه من الانبساط ما لا یغتفر فی غیره اھ

ص۱۳۰ باب سنة العیدین لاهل الاسلام فی تراجم شیخ المشائخ السنة ههنا بمعنی الاستنان یعنی باب استنان العیدین لاهل الاسلام ومایباح لاجلهما مما یحظر فی سائر الایام اھ وکتب الشیخ فی اللامع قوله هذا عیدنا اشار المؤلف بایراد الحدیث فی هذا الباب الی ان یوم العید یجوز فیه لکافة اهل الاسلام کل ما اشتهوا من المباحات من اللعب ومافیه تعلل مالم یکن اثما اھ قال الحافظ قوله باب سنة العیدین الخ کذا للاکثر وزاد ابو ذر عن الحموی فی اول الترجمة الدعاء فی العید قال ابن رشید اراه تصحیفا وکانه کان فیه اللعب فی العید فیناسب حدیث عائشة ویحتمل ان یوجه بان الدعاء بعد صلوة العید یؤخذ حکمه من جواز اللعب بعدها بطریق الاولی او اشارة الی ان الدعاء لایثبت ولم یصح فیه شئ واما مناسبة حدیث عائشة للترجمة التی اقتصر علیها الاکثر فقیل من قوله وهذا عیدنا لاشعاره بالندب الی ذلک ویحتمل ان یکون المراد ان تقدیم العبادة علی اللعب سنة اهل الاسلام او تحمل السنة فی الترجمة علی المعنی اللغوی اھ مختصرا قال العینی وانما ذکر قوله لاهل الاسلام ایضاحا ان سنة اهل الاسلام فی العید خلاف ما یفعله غیر اهل الاسلام لان لهم ایضا اعیادا اھ قلت یعنی کون العیدین مسنونا لاهل الاسلام فعلی هذا فیه تائید لما فی السنن واللفظ لابی داؤد عن انس قال قدم رسول الله صلی الله علیه وسلم المدینة ولهم یومان یلعبون فیهما الحدیث وفیه فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الله قد ابدلکم بهما خیرا منهما یوم الاضحی ویوم الفطر

ص۱۳۰ باب الاکل یوم الفطر قبل الخروج ذکر المصنف فیه حدیثا مثبتا للترجمة نصا ثم ذکر بعده باب الاکل یوم النحر ولم یذکر فیه الحکم نصا فاختلفوا فی ان غرض المصنف استحباب الاکل بعد العید کما علیه الجمهور او خلافه ورأی الشیخ فی اللامع ان البخاری اراد بالترجمة جواز الاکل قبل العید کما سیاتی وقال الحافظ فی باب الاکل یوم النحر قال ابن المنیر ما محصله لم یقید المصنف الاکل یوم النحر بوقت معین کما قیده فی الفطر ووجه ذلک ان فی احادیث الباب لم یقید ذلک بوقت قال الحافظ لعل المصنف اشار بذلک الی تضعیف ما ورد فی الترمذی وغیره من مغایرة یوم الفطر لیوم النحر من استحباب البداية بالصلوة یوم النحر قبل الاکل اھ ومیل القسطلانی الی ان الامام البخاری اراد موافقة القوم فی الاکل بعد النحر الی آخر ما بسط فی هامش اللامع وفیه ومذهب الفقهاء فی ذلک ما قال الموفق السنة ان یاکل فی الفطر قبل الصلوة ولایاکل فی الاضحی حتی یصلی وهذا قول اکثر اهل العلم منهم مالک والشافعی وغیرهما لانعلم فیه خلافا قال احمد لایاکل فیه حتی یرجع اذا کان له ذبح واذا لم یکن له ذبح لم یبال ان یاکل اھ وفی الدر المختار یندب تاخیر اکله عنها وان لم یضح فی الاصح

ص۱۳۱ باب الاکل یوم النحر تقدم الکلام علیه فی الباب السابق وکتب الشیخ فی اللامع ای انه لاباس به الاولی لمن قصد التضحیة ان یکون اول طعامه من اضحیته ودلالة الروایة علی الترجمة من حیث انه صلی الله علیه وسلم لم ینکر علی ابی بردة اکله والطعام وانما انکر علیه وقوع ذبیحته من الاضحیة ولو کانت فی الاکل نوع کراهة لرد علیه ایضا اھ وفی تقریر المکی باب الاکل یوم النحر ای فی ای وقت هو فاثبت فی الحدیثین من تقریره صلی الله علیه وسلم انه قبل الصلوة جائز لکن الاکل من النسک مستحب والنسک لایکون الا بعد الصلوة فالاکل المستحب ایضا کان بعد الصلوة اھ

ص۱۳۱ باب الخروج الی المصلی بغیر منبر فی تراجم شیخ المشائخ یعنی ماکان فی زمانه علیه الصلوة والسلام هو الخروج الی المصلی بلا منبر واما ما شاع بعد ذلک فی زمان بنی امیة من حمل المنابر للائمة الی المصلی فی یوم العید فهو امر محدث واستدل المؤلف علی ذلک بظاهر لفظ الحدیث اعنی قوله ثم ینصرف فیقوم مقابل الناس لانه لوکان هناک منبر لقال فیرتقی المنبر ومع ذلک فقد ورد فی بعض الطرق انه علیه الصلوة والسلام خطب یوم العید علی رجلیه لعل ذلک لیس علی شرط المؤلف ولهذا لم یورده واکتفی علی ظاهر الحدیث اھ قال الحافظ یشیر الی ما ورد فی بعض طرق حدیث ابی سعید وهو ما اخرجه احمد وغیره قال اخرج مروان المنبر یوم عید وبدأ بالخطبة قبل الصلوة فقام الیه رجل فقال یا مروان خالفت السنة الحدیث اھ

ص۱۳۱ باب المشی والرکوب الی العید الخ فی تراجم شیخ المشائخ قد یستشکل بثبوت جواز الرکوب من احادیث الباب ولعله جاء فی بعض الروایات والا فلا حاجة لاثبات ذلک بحدیث الباب وقد نقل الشارح القسطلانی وجها لاثبات جواز الرکوب بعذر وهو الاستدلال بلفظ وهو یتوکأ علی بلال فمحل بعید اھ قال الحافظ ذکر المصنف فی هذه الترجمة ثلاثة احکام الاول صفة التوجه بالمشی والرکوب ولعله اشار الی تضعیف ما ورد فی الترمذی عن علی رض من السنة ان یخرج الی العید ماشیا لکن لیس فی حدیث الباب مایدل علی الرکوب الا ان یستنبط من قوله وهو یتوکأ علی بلال الحکم الثانی الصلوة قبل الخطبة والروایات فیه ظاهرة واختلف فی اول من غیر ذلک فروایة مسلم صریحة فی انه مروان وقیل وسبقه الی ذلک عثمان وقیل معاویة وقیل زیاد الحکم الثالث کون صلوة العید بغیر اذان ولااقامة ولیس فی الاحادیث مایدل علیه الا حدیث ابن عباس فی الاذان ولعله اشارة الی بعض ما ورد فی الروایات من لفظ بغیر اذان ولااقامة فی مسلم وابی داؤد والنسائی ولفظه فصلی بغیر اذان ولااقامة اھ قال السندی والذی یظهر ان محط الترجمة هو قوله بغیر اذان ولااقامة فالمقصود بیان الفرق بین الجمعة والعید بان المشی والرکوب الی الجمعة معلق بالنداء وکذا الصلوة تکون باذان واقامة بخلاف العید فان السعی الیها بلا نداء وکذا الصلوة وحینئذ لاتکرار بالترجمة الآتیة فان قوله الصلوة قبل الخطبة لیس مقصودا اھ ملخصا قلت وهذا علی نسخة السندی وغیره فان فی نسخته باب المشی والرکوب الی العید والصلوة قبل الخطبة وبغیر اذان ولااقامة واما علی النسخة الهندیة التی بایدینا فلا ایراد

ص۱۳۱ باب الخطبة بعد العید تقدم بعض ما یتعلق به فی الباب السابق ویشکل ههنا التکرار کما تقدم فی کلام السندی قال الحافظ وهذا الباب مما یرجح روایة الذین اسقطوا قوله والصلوة قبل الخطبة من الترجمة السابقة وهم الاکثر وقیل اعاده اهتماما بشانه لکونه فی السابق تبعا اھ ولعل المقصود من هذا الباب الرد علی ما احدثه بنو امیة ومناسبة الحدیث الثالث بالترجمة بانه من تتمة الخطبة قاله الکرمانی وجزم به الحافظ ویعد ما قال العینی مطابقته للترجمة تاتی بتکلف من ان الترجمة مشتملة علی العید والمراد منه صلوة العید واشار بالحدیث الی ان صلوة العید رکعتان اھ قال الحافظ واما حدیث البراء فظاهره یخالف الترجمة لان قوله اول ما نبدأ به الخ مشعر بانه وقع قبل الصلوة وهذا الکلام کان من الخطبة فیستلزم تقدیم الخطبة علی الصلوة والجواب ان المراد انه صلی الله علیه وسلم صلی العید ثم خطب فقال هذا الکلام قال ابن بطال غلط النسائی اذ بوب علیه الخطبة قبل الصلوة وخفی علیه ان العرب قد تضع المستقبل مکان الماضی وکانه علیه السلام قال اول ما یکون به الابتداء فی هذا الصلوة التی قدمنا فعلها اھ

ص۱۳۲ باب ما یکره من حمل السلاح الخ کتب الشیخ فی اللامع اثبات الکراهة فی یوم العید بالروایة مبنی علی تعدیة الحکم بوجود العلة وهو الزحام فان السلاح فی الزحمة لایؤمن علیه الهلاک اھ وفی هامشه قال الحافظ هذه الترجمة تخالف فی الظاهر الترجمة المتقدمة وهی باب الحراب والدرق لان تلک دائرة بین الاباحة والندب علی ما دل علیه حدیثها وهذه دائرة بین الکراهة والتحریم ویجمع بینهما بحمل الحالة الاولی علی وقوعها بالمدینة وعهدت منه السلامة من الایذاء والحالة الثانیة تحمل علی وقوعها من حملها بطرا واشرا ولم یتحفظ حال حملها وتجریدها من اصابتها احدا من الناس ولاسیما عند المزاحمة اھ والاظهر لهذا العبد الفقیر ان لاتخالف بین الترجمتین اصلا ولا تعلق لاحداهما بالاخری فالغرض من الاولی اللعب بها یوم العید ولاتعلق له بالمصلی وغرض هذه الترجمة اخذ السلاح معه فی المصلی لصلوة العید ولذا ترجم اولا بیوم العید وههنا بحملها فی العید ای فی المصلی اھ

ص۱۳۲ باب التکبیر للعید الخ کتب الشیخ فی اللامع تحت قوله من ذبح قبل ان یصلی الخ فیه دلالة علی الترجمة حیث کان التقدیم بالذبح منهیا عنه والمبادرة بالصلوة مامورا بها وذلک لما فی الاشتغال بالذبح من تاخیر الصلوة فعلم ان التبکیر مندوب ثم ان هذا الامر لایتناول الا من کان مصلیا منهم فاما من لم یصل کاهل القری فانهم یجوز لهم ان یضحوا قبل فراغ اهل المصر من صلوتهم لان اهل القری لیست لهم صلوة حتی یخل اشتغال التضحیة لامر الصلوة ولان النهی عن التقدم بالتضحیة علی الصلوة یقتضی وجود الصلوة وحیث لاصلوة لاتقدم فیضحون متی شاءوا قبل صلوة اهل المصر او بعدها والله تعالی اعلم اھ وقریب منه ما قال الحافظان ابن حجر والعینی من انه لاینبغی الاشتغال فی یوم العید بشئ غیر التاهب للصلوة والخروج الیها ومن لازمه ان لایفعل قبلها شئ غیرها فاقتضی ذلک التبکیر الیها اھ

ص۱۳۲ باب فضل العمل فی ایام التشریق قال الحافظ قال ابن بطال المراد بالعمل فی ایام التشریق التکبیر فقط لانه ثبت انها ایام اکل وشرب وبعال واباحة اللهو بالحراب وغیره وثبت تحریم صومها فدل علی تفریغها لذلک مع الحض علی الذکر المشروع منه فیها التکبیر فقط ومن ثم اقتصر المصنف علی الآثار المتعلقة بالتکبیر وقال

اكثر . فى العمل لا ينحصر فى التكبير بل المتبادر منه انه المناسك من الرمى وغيره لانه لو حمل على التكبير وحده لزم التكرار بالباب الآتى اھ ورجح الحافظ قول ابن بطال واجاب عن التكرار بان الترجمة الاولى لفضل التكبير والثانية لمشروعيته وصفته او اراد تفسير العمل المجمل فى الاولى بالتكبير المصرح به فى الثانية فلا تكرار اھ قال القسطلانى ايام التشريق الثلاثة بعد يوم النحر وقيل يوم النحر ايضا من ايام التشريق لان لحوم الاضاحى كانت تشرق فيها اى تقدد او لانها انما تصلى بعد ان تشرق الشمس فصارت تبعا ليوم النحر او من قول الجاهلية اشرق ثبير كيما نغير وحينئذ فاخراجهم يوم النحر منها انما هو لشهرته بلقب خاص وهو يوم العيد وانما هو فى الحقيقة تبع له فى التسمية اھ وقال ابن رشد فى البداية لا خلاف بينهم فى ان ايام التشريق ثلاثة بعد يوم النحر الا ما روى عن سعيد بن جبير انه قال يوم النحر من ايام التشريق اھ قوله وكان ابن عمر وابو هريرة يخرجان الخ قالوا هذا وما بعده لا يناسب الترجمة الا ان المصنف كثيرا ما يضيف الى الترجمة اشياء لادنى مناسبة وقال الحافظ الظاهر انه اراد تساوى ايام التشريق بايام العشر اھ من القسطلانى والاوجه عندى يمكن ان يكون يوم النحر عند المصنف داخلا فى ايام التشريق ويوم النحر داخل فى ايام العشر ايضا فثبتت المناسبة والله اعلم

ص١٣٢ باب التكبير ايام منى تقدم بعض ما يتعلق به فى الباب السابق من كلام الحافظ وقال ايضا قال الخطابى حكمة فى التكبير فى هذه الايام ان اهل الجاهلية كانوا يذبحون لطواغيتهم فيها فشرع التكبير فيها اشارة الى تخصيص الذبح له وعلى اسمه عز وجل اھ وفى هامش اللامع والاوجز عن النووى فيه عشرة اقوال للعلماء منها قول للشافعى انها من صبيحة عرفة الى عصر آخر ايام التشريق اھ قال القسطلانى الصحيح من مذهب الشافعية ان استحبابه يعم الصلوة فرضا ونفلا ولو جنازة لكل مصل مقيم او مسافر ذكرا وانثى من صبح عرفة الى عقيب عصر آخر ايام التشريق وخصه المالكية بالفرائض وهو عندهم من ظهر يوم النحر الى آخر صبح اليوم الرابع قال الموفق المشروع عندنا امنا التكبير عقيب الفرائض فى الجماعات فى المشهور عنه من صبح عرفة الى عصر آخر ايام التشريق اھ وقال الامام ابو حنيفة انه من صلوة الفجر يوم عرفة الى عقيب العصر يوم النحر فيكون بعد ثمان صلوات وقال صاحباه انه يتم عقب صلوة العصر من آخر ايام التشريق اھ من هامش اللامع والاوجز

ص١٣٣ باب الصلوة الى الحربة يوم العيد تقدمت هذه الترجمة فى ابواب السترة والظاهر عندى ان المصلى لما لم يكن مبنيا فى زمنه صلى الله عليه وسلم وتكون الصلوة فى الصحراء نبه بهذه الترجمة الى اهتمام السترة فى صلوة العيد وليست الحربة بمقصودة ههنا بخلاف ما تقدم بل الغرض اتخاذ السترة باى شئ كان والتقييد بالحربة فى الترجمة رعاية للفظ الحديث

ص١٣٣ باب حمل العنزة او الحربة بين يدى الامام يوم العيد كتب الشيخ فى اللامع وهذا بمنزلة الاستشهاد مما تقدم من استصحاب السلاح مع ما فيه من التنبيه على علتى الجواز والنهى فان السبب فى النهى عنه لما كان خوف الهلاك جاز اخذ السلاح معه اذا حصل الامن منه بسبب مثل ان يتقدم الحامل على القوم فان من تقدم على الامام متقدم على القوم لكونهم خلفه اھ قال الحافظ افرد له ترجمة ليشعر بمغايرة الحكم لان الاولى تبين ان سترة المصلى لا يشترط فيها ان توارى جسده والثانية تثبت مشروعية المشى بين يدى الامام بآلة من السلاح اھ قلت والاوجه عندى ان الترجمة من الاصل الرابع عشر من اصول التراجم فان حمل السلاح بين يدى الملوك فى العيدين وغيرهما لما صار دينا لهم فى زمن البخارى اشار بالترجمة الى ماخذه وان ذلك كان فى الاصل اتخاذها للسترة فجعله السلاطين دينا لهم لاظهار العز والجاه فقد اخرج ابو داؤد عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا خرج يوم العيد امر بالحربة فتوضع بين يدى المصلى فيصلى اليها وكان يفعل ذلك فى السفر فمن ثم اتخذها الامراء اھ من هامش اللامع

ص١٣٣ باب خروج النساء والحيض الى المصلى وتقدم الكلام على المسئلة فى باب شهود الحائض العيدين من كتاب الحيض ولا يشكل التكرار فيما تقدم لمناسبة الحيض وههنا لمناسبة المصلى

ص١٣٣ باب خروج الصبيان الى المصلى قال الحافظ قال ابن المنير آثر المصنف فى الترجمة قوله الى المصلى على قوله صلوة العيد ليعم من يتأتى منه الصلوة ومن لا يتأتى اھ قال الحافظ وليس فى الحديث بيان كونه صبيا لكن اشار على عادته الى ما ورد فى بعض الطرق بلفظ ولولا مكانى من الصغر ما شهدته اھ

ص١٣٣ باب استقبال الامام الناس الخ قال الحافظ قال ابن المنير ما حاصله ان اعادة هذه الترجمة بعد ان تقدم نظيرها فى الجمعة لرفع احتمال من يتوهم ان العيد يخالف الجمعة فى ذلك وان استقبال الامام فى الجمعة يكون ضروريا لكونه يخطب على منبر بخلاف العيد فانه يخطب فيه على رجليه فاراد ان يبين ان الاستقبال سنة على كل حال اھ ويمكن عندى فى غرض المصنف الاحتراز عما يأتى فى ابواب الاستسقاء من باب استقبال القبلة فى الاستسقاء ففيه يبدأ بالخطبة ويتوجه الى القبلة ويشتغل بالدعاء

ص١٣٣ باب العلم الذى بالمصلى فى تراجم شيخ المشايخ اعلم انه ثبت فى الروايات الصحيحة انه ما كان له صلى الله عليه وسلم علم فى مصلاه ولما كان ظاهر لفظ الحديث يحتمل ان يكون فى زمانه صلى الله عليه وسلم بين المؤلف عقد الباب عليه والاظهر عندى انه اشارة الى الجواز بتقرير ابن عباس فانه ذكره بلا انكار عليه اھ وقال الحافظ ظهر من الحديث انهم جعلوه لمصلاه شيئا يعرف به وهو المراد بالعلم اى الشئ الشاخص اھ

ص١٣٣ باب موعظة الامام النساء قال الحافظ اى اذا لم يسمعن الخطبة مع الرجال اھ ولا يبعد عندى ان المصنف اشار الى ان هذه لم تكن خطبة بل موعظة فقد قال القاضى عياض ان وعظه للنساء كان فى اثناء الخطبة وان ذلك كان فى اول الاسلام وانه خاص به صلى الله عليه وسلم وتعقبه النووى برواية الباب بانه كان بعد الخطبة كما بسطه الحافظ ـ

ص١٣٣ باب اذا لم يكن لها جلباب الخ قال الحافظ بكسر الجيم وسكون اللام وهو خمار قال ابن المنير موقع الترجمة من الفقه ان الذى ينبغى استحضاره ما فى الحديث قال الحافظ الذى يظهر لى ان حذفه لما فيه من الاحتمال فيحتمل ان يكون للجنس اى تعيرها من جنس ثيابها ويحتمل ان يكون المراد تشركها معها فى ثوبها وقيل انه ذكر على سبيل المبالغة اى يخرجن على كل حال ولو اثنتين فى جلباب اھ

ص١٣٣ باب اعتزال الحيض المصلى قال الحافظ كانه اعاد هذا الحكم للاهتمام به وقد تقدم مضمونا فى الباب المذكور فى كتاب الحيض اھ قال العينى واعتزال الحيض المصلى اختلفوا فيه فقال الجمهور هو منع تنزيه وسببه الصيانة والاحتراز عن مقارنة النساء للرجال من غير حاجة ولا صلوة وانما لم يحرم لانه ليس بمسجد اھ قال النووى حكى ابو الفرج من اصحابنا عن بعض اصحابنا انه يحرم المكث فى المصلى على الحائض كما يحرم المكث فى المسجد والصواب الاول اھ وتقدم شئ من الكلام عليه فى كتاب الحيض

ص١٣٣ باب النحر والذبح يوم النحر بالمصلى فى تراجم شيخ المشايخ يعنى انه هو السنة واما ما يفعله الناس من زماننا من النحر والذبح فى دورهم ومنازلهم بعد الرجوع من المصلى فهو امر محدث وصدر عنهم تهاونا وتكاسلا اھ قال الحافظ قال ابن المنير عطف الذبح على النحر فى الترجمة وان كان فى الحديث ورد باو للتردد اشارة الى انه لا يمتنع ان يجمع يوم النحر بين نسكين احدهما مما ينحر والآخر مما يذبح وليفهم اشتراكهما فى الحكم قال الحافظ ويحتمل ان يكون اشارة الى ما ورد فى بعض الطرق بواو الجمع كما يأتى فى كتاب الاضاحى اھ قلت وعلى هذا لعل المصنف اشار بالترجمة الى ان لفظ او ليس للشك لراوى بل للتنويع اھ من هامش اللامع

ص١٣٣ باب كلام الامام والناس فى خطبة العيد الخ قال الحافظ فى هذه الترجمة حكمان وظن بعضهم ان فيها تكرارا وليس كذلك بل الاول اعم من الثانى ولم يذكر المصنف الجواب استغناء بما فى الحديث ووجهه من حديث البراء ان المراجعة الصادرة بين ابى بردة وبين النبى صلى الله عليه وسلم دالة على الحكم الاول وسوال ابى بردة عن حكم العناق دال على الحكم الثانى اھ

ص١٣٤ باب من خالف الطريق اذا رجع يوم العيد قال الحافظ قال الترمذى اخذ بهذا اهل العلم فاستحبه للامام وبه يقول الشافعى والذى فى الام يستحب للامام والماموم وبه قال اكثر الشافعية وبالتعميم قال اكثر اهل العلم اھ قال العينى جمهور العلماء على استحباب ذلك وقال ابو حنيفة يستحب له ذلك فان لم يفعل فلا حرج عليه اھ قال الحافظ واختلف فى معنى ذلك على اقوال كثيرة اجتمع لى منها اكثر من عشرين قولا الى آخر ما بسط فى هامش اللامع

ص١٣٤ باب اذا فاته العيد يصلى ركعتين كتب الشيخ فى اللامع وهذا عندنا على الاستحباب التنفل لا حقيقة القضاء واما انس فانما كان يصلى لكونه فى فناء البصرة وهو حجة لمن جوز تعدد الصلوة اى جوزه فى امكنة متعددة واما قول عطاء فاجتهاد منه لا يجب تسليمه وكذلك ما قاله عكرمة والاحتجاج بالرواية لعموم قوله ايام عيد من غير تقييد بقوم اھ وفى هامشه ههنا مسئلتان مختلفتان طالما يلتبس احداهما بالاخرى لنقلة المذاهب احداهما فوت صلوة العيد للامام والماموين كلهم لعارض وليست بمراد البخارى ذكرها ابو داؤد فى سننه وترجم عليها باب اذا لم يخرج الامام للعيد من يومه يخرج من الغد واورد فيه حديث بعض الصحابة انهم جاؤا الى النبى صلى الله عليه وسلم يشهدون انهم رأوا الهلال بالامس فامرهم ان يفطروا واذا اصبحوا ان يغدوا الى مصلاهم وقال الشيخ فى البذل بعد بسط الكلام على الحديث والى ذلك ذهب الاوزاعى واحمد وابو حنيفة وصاحباه اھ لكن حكى الطحاوى ذلك مذهب ابى يوسف وحده وقال وخالفهم فى ذلك آخرون فقالوا اذا فاتت الصلوة يوم العيد حتى زالت الشمس من يومه لم يصل بعد ذلك فى ذلك اليوم ولا فيما بعده وممن قال بذلك ابو حنيفة اھ واما المسئلة الثانية وهى فوات العيد بمعنى عدم الشركة فى الجماعة اى عدم ادراكها وهذه المسئلة هى مراد الامام فى الباب كما يدل عليها الآثار الواردة فى الباب وهى ايضا خلافية عند الائمة ففى الاوجز للمالكية اربع روايات والراجح منها اذا فاته العيد يندب له صلوة العيد فذا لا جماعة فيكره مع الجماعة وعند الحنابلة يسن لمن فاتته العيد قضاؤها يوما قبل الزوال وبعده على صفتها لكن شراح الحديث قاطبة نقلوا عنهم قضاء الاربعة وقالت الشافعية تشرع للمنفرد والعبد والمرأة والمسافر فلا تتوقف على شروط الجمعة واما عندنا الحنفية ففى الدر المختار ولا يصليها وحده ان فاتت مع الامام اھ

ص١٣٥ باب الصلوة قبل العيد وبعدها الخ كتب الشيخ فى اللامع اى انها تكره فى المصلى قبلها وبعدها ولا تكره بعدها فى غيره اھ قال الحافظ لم يجزم بالحكم لان الاثر يحتمل ان يراد نفى الراتبة وعلى المنع فهل هو لكونه وقت كراهة او لاعم من ذلك ويؤيد الاول الاقتصار على القبل واما الحديث فليس فيه ما يدل على المواظبة فيحتمل انه تختص بالامام دون الماموم او بالمصلى دون البيت وقد اختلف السلف فى ذلك فذكر ابن المنذر عن احمد انه قال الكوفيون يصلون بعدها لا قبلها والبصريون يصلون قبلها لا بعدها والمدنيون لا قبلها ولا بعدها وبالاول قال الحنفية وبالثانى قالت جماعة وبالثالث قال احمد واما مالك فمنعه فى المصلى وفى المسجد عنه روايتان وعند الشافعى يجب للامام ان لا يتنفل قبلها ولا بعدها واما الماموم فيخالف له فى ذلك اھ من هامش اللامع مختصرا ثم براعة الاختتام عند الحافظ فى قوله لم يصل قبلها ولا بعدها وعند هذا العبد الفقير الى رحمته تعالى ان الخروج الى مصلى العيد شبيه بالخروج الى مصلى الجنائز وايضا فيه خروج الى الفضاء الذى هو محل المقابر

ابواب الوتر

قال العلامة العينى المناسبة بين ابواب الوتر وابواب العيد كون كل واحد من صلوة العيدين والوتر واجبا ثبوتهما بالسنة اھ قال الحافظ الوتر بالكسر الفرد وبالفتح الثأر وفى لغة مترادفان وقال ابن التين اختلف فى الوتر فى سبعة اشياء فى وجوبه وعدده واشتراط النية فيه واختصاصه بقراءة واشتراط شفع قبله وفى آخر وقته وصلوته فى السفر على الدابة قال الحافظ وفى قضائه والقنوت فيه وغير ذلك تبلغ ستة عشر بسطها الحافظ

ص١٣٥ باب ما جاء فی الوتر قال الحافظ ولم یتعرض المصنف لحکمه لکن افراده عن التهجد والتطوع یقتضی انه غیر ملحق بها عنده ولولا انه اورد حدیث الوتر علی الدابة لکان اشارة الی انه یقول بوجوبه اهـ والمسئلة خلافیة فعند الائمة الثلاث وصاحبی ابی حنیفة سنة وعند الامام ابی حنیفة واجب والظاهر ان المصنف مال فی ذلک الی التوسع من الوحدة الی احدی عشر رکعة ولذا ذکر فی الباب الروایات المختلفة وکانه رجح قول الشافعیة فی الوتر موصولاً ومفصولاً وهو مذهب احمد وعند الامام مالک الوتر رکعة واحدة لکن لابد لها من تقدم شفع علیه ویکره الاقتصار علی الواحدة وعند الحنفیة ثلاث رکعات بسلام واحد لاکس ولاشطط قال ابن العربی وهو قول مالک فی الصیام الی آخر ما بسط فی هامش اللامع من دلائل الحنفیة وغیرها وکتب الشیخ فی اللامع قوله صلی رکعة واحدة ای مضمومة الی اثنتین والحق ان الوتر کانت واحدة ثم نسخ بالنهی عن البتیراء فلا یجب ارجاع جمیع الروایات الی الثلاث ولا یخلو ارجاعها الیه عن تکلف مستغنیً عنه اهـ وفی هامشه فعلی ما افاده الشیخ لا حاجة الی تاویل روایات وحدة الوتر کلها فان الایتار بواحدة کان اولاً ثم نسخ

ص١٣٥ باب ساعات الوتر کتب الشیخ فی اللامع ای فی ای ساعة یصلی الوتر ودلالة الروایة علی هذا المعنی لورود اللیل مطلقاً ولما ورد انه انتهی وتره الی السحر ولامره اباهریرة ان یوتر قبل النوم فافاد مجموع الثلاث جواز الوتر ای ساعة شاء من اللیل غیر انا لما امرنا ان نجعل الوتر آخر ما یصلی من الفرائض لم یجز تقدیمه علی فریضة العشاء اهـ وفی هامشه قال الحافظ محصل ما ذکره ان اللیل کله وقت الوتر لکن اجمعوا علی ان ابتداءه مغیب الشفق بعد صلوة العشاء لکن اطلق بعضهم انه یدخل بدخول العشاء الی آخر ما قال قلت ههنا مسئلتان ابتداء وقت الوتر وانتهاؤه اما الاولی ففیه قولان کما قال الحافظ قال الموفق وقته ما بین العشاء وطلوع الفجر الثانی فلو اوتر قبل العشاء لم یصح وتره وقال ابو حنیفة ان صلاه قبل العشاء ناسیاً لم یعده وخالفه صاحباه فقالا یعید وکذلک قال مالک والشافعی واما الثانیة فعند الحنفیة آخر وقته الی طلوع الفجر وهو روایة عن الشافعی واحمد وقال الدردیر وقته المختار ینتهی لطلوع الفجر وضروریه من طلوع الفجر للصبح ای لتمامها وهو وجه للشافعیة والحنابلة اهـ مختصراً ولا یبعد عندی فی غرض المصنف ان ما ورد فی بعض الروایات من قوله وانتهی وتره الی السحر حتی مات کما فی روایة لابی داؤد یوهم ان آخر فعله صلی الله علیه وسلم الوتر فی السحر فهو ناسخ للاول فدفعه المصنف بانه لیس بنسخ

ص١٣٦ باب ایقاظ النبی صلی الله علیه وسلم اهله بالوتر کتب الشیخ فی اللامع ان مداومة الایقاظ للوتر وتوکید الامر فیه مالیس فی شیء من النوافل من اظهر امارات الوجوب اهـ وفی هامشه وتبویب البخاری بالایقاظ خاصة یشیر ایضاً الی انه ان لم یذهب الی وجوب الوتر فقد ذهب الی قریب من ذلک قال الحافظ کما تقدم قبل ولم یتعرض البخاری لحکمه لکن افراده بترجمة عن ابواب التهجد والتطوع یقتضی انه غیر ملحق بها عنده ولولا انه اورد حدیث الوتر علی الدابة لکان اشارة الی انه یقول بوجوبه اهـ وانت خبیر بان مجرد تبویبه بالوتر علی الدابة لایدل علی انه لم یر بوجوبه مع الامارات العدیدة الدالة علی انه یری بوجوبه فانه یحتمل انه رضی الله عنه مع القول بوجوبه یبیح اداءه علی الدابة وینزله بمنزلة القصر فی السفر فانهم صرحوا بوجوب الوتر علی النبی صلی الله علیه وسلم مع ادائه ایاه علی الدابة وفی المشکوٰة عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا الوتر فی السفر سنة فلا مانع من ان البخاری مع قوله بوجوبه یرے التخفیف فیه فی السفر اهـ

ص١٣٦ باب لیجعل آخر صلوته وتراً اختلف اهل العلم فی الذی یوتر من اول اللیل ثم یقوم من آخره فرأی بعض اهل العلم من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم نقض الوتر وهو الذی ذهب الیه اسحٰق وقال بعض اهل العلم انه لاینقض وتره ویدع وتره علی ما کان وهو قول مالک واحمد وغیرهما وهذا اصح الی آخر ما بسط فی هامش اللامع

ص١٣٦ باب الوتر علی الدابة کتب الشیخ فی اللامع محله عندنا الضرورة المجوزة للصلوة المفروضة علی ظهر الدابة من خوف التلف بعدو او سبع او غیر ذلک اهـ وهذا ایضاً من المسائل الخلافیة فی ابواب الوتر بسط فی هامش اللامع والاوجز قال الزرقانی استشکل بان من خصائصه صلی الله علیه وسلم وجوب الوتر علیه فکیف صلاه راکباً واجیب بان محل الوجوب الحضر بدلیل ایتاره صلی الله علیه وسلم راکباً فی السفر وهذا مذهب مالک ومن وافقه والقائل بوجوبه علیه صلی الله علیه وسلم مطلقاً قال یحتمل الخصوصیة وبعده لایخفی اهـ قلت ولاحجة فیه علی الحنفیة لانهم قالوا ان الوتر کان قبل الایجاب مستحباً فیمکن حمله علی ذلک الوقت الی آخر ما بسط فی هامش اللامع قال العینی احتج بحدیث الباب مالک والشافعی واحمد علی ان للمسافر ان یصلی الوتر علی دابته وکان مالک یقول لایصلی علی الراحلة الا فی سفر یقصر فیه الصلوٰة وقال الشافعی قصیر السفر وطویله فی ذلک سواء وقال ابو حنیفة وصاحباه لایجوز الوتر الا علی الارض اهـ مختصراً

ص١٣٦ باب الوتر فی السفر قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الی الرد علی من قال انه لایسن فی السفر وهو منقول عن الضحاک اهـ وهکذا قال العینی

ص١٣٦ باب القنوت قبل الرکوع وبعده قال الحافظ قال ابن المنیر اثبت بهذه الترجمة مشروعیة القنوت اشارة الی الرد علی من روی عنه انه بدعة کابن عمر ولم یقیده فی الترجمة بصبح ولا غیره مع کونه مقیداً فی بعض الاحادیث بالصبح واورده فی ابواب الوتر اخذاً من اطلاق انس کذا قال ویظهر لی انه اشار بذلک الی قوله فی الحدیث الرابع کان القنوت فی الفجر والمغرب لانه ثبت ان المغرب وتر النهار فاذا ثبت القنوت فیها ثبت فی وتر اللیل بجامع ما بینهما من الوتریة اهـ قلت لکن الظاهر من صنیع الامام البخاری انه قائل بقنوت الوتر ولیس بقائل بدوام القنوت فی الفجر ولذا اورد الباب فی ابواب الوتر ولم یورده فی ابواب الفجر مع کون الروایة المصرحة بقنوت الفجر عنده ثابتة بحدیث انس کما سیأتی فی کلام الشیخ فان قنوت الفجر الذی کان بعد الرکوع کان فی شهر فقط فای قنوت کان قبل الرکوع الذی لم یقیده بزمان فتامل اهـ من هامش اللامع کتب الشیخ فی اللامع اما القنوت فی الفجر فکان فی النازلة ولاحاجة فی القول بنسخه بل هو معمول عند النازلة فلا ینافی مذهبنا لو ورد فی شیء من الروایات انه صلی الله علیه وسلم قنوته فی الفجر وبعد الرکوع الی آخر ایام حیاته لانا نقول کذلک اذا نزلت بالمسلمین نازلة ثم ان روایة انس هذه مصرحة بما اختاره الاحناف فانه لما سئل عن القنوت فی الصبح اجاب عنه بانه بعد الرکوع ثم لما سأله آخر واطلق السوال عن التقیید بشیء من الصلوات کان الظاهر منه السوال عما هو المعمول دائماً فاجاب انه قبل الرکوع وهو قنوت الوتر المعمول به فی کل سنة فاعترض السائل علی انس بما اجاب به اولاً انه بعد الرکوع فقال کذب فعلم بتصریح انس ههنا ان قنوت الفجر الذی هو بعد الرکوع کان لعارض والدوام انما هو علی قنوت الوتر الذی هو قبل الرکوع والله اعلم اهـ وفی هامشه اختلف العلماء فی القنوت فی عدة مسائل الشهیرة منها اربعة الاولی اختلافهم فی قنوت الوتر هل یقرأ ام لا فمنعه مالک واجازه الشافعی فی احد قولیه فی النصف الآخر من رمضان وعند الحنفیة والحنابلة یکون فی جمیع السنة والثانیة اختلافهم فی قنوت غیر الوتر فمشروع عند الشافعیة والمالکیة فی الفجر خاصة فی جمیع السنة وعند الحنفیة والحنابلة مشروع عند النازلة والثالثة اختلافهم فی محله فعند الشافعیة والحنابلة بعد الرکوع مطلقاً وعند المالکیة قبله مطلقاً واما عندنا الحنفیة فقنوت الوتر قبل الرکوع وقنوت الفجر بعد الرکوع والرابعة اختلافهم فی الفاظ القنوت وهو مبسوط فی الفروع اهـ مختصراً ثم براعة الاختتام سکت عنه الحافظ والظاهر عندی انه فی قوله یدعو علی رعل وذکوان

ابواب الاستسقاء

ههنا سبعة ابحاث لطیفة الاول فی لغته والثانی فی سببه والثالث فی بدأ شرعیة صلوته الرابع فی حکمها والخامس فی وقتها والسادس فی مختار الائمة فی کیفیتها والسابع فی تکرار صلوته اذا لم یمطروا وبسطت هذه المباحث کلها فی الاوجز وهامش اللامع اما بدء شرعیتها ففی الانوار الساطعة شرعت فی رمضان سنة ست من الهجرة وفی هذه السنة من مجمع البحار وفیها صلی صلوة الاستسقاء فمطروا سبعة ایام حتی قال حوالینا وفی هذه السنة ذکرها صاحب التلقیح وصاحب الخمیس وذکره الحافظ عن ابن حبان

ص١٣٧ باب الاستسقاء وخروج النبی صلی الله علیه وسلم الخ قال الحافظ قوله خرج ای الی المصلی کما سیأتی التصریح به وزاد فیه وصلی رکعتین اهـ وقال القسطلانی قوله خرج ای الی الصحراء اهـ وهو الاوجه مما قدره الحافظ رحمه الله من قوله الی المصلی لما سیأتی فی کلام الحافظ بنفسه فی باب الاستسقاء فی المصلی من الفرق بین الترجمتین اذ فرق بینهما بالعموم والخصوص وقد اتفق فقهاء الامصار علی مشروعیة صلوة الاستسقاء وانها رکعتان الا ما روی عن ابی حنیفة انه قال یبرزون للدعاء والتضرع وان خطب لهم فحسن ولم یعرف الصلوة هذا هو المشهور عنه ونقل ابو بکر الرازی عنه التخییر بین الفعل والترک وحکی ابن عبد البر الاجماع علی استحباب الخروج الی الاستسقاء والبروز الی ظاهر المصر لکن حکی القرطبی عن ابی حنیفة ایضاً انه لایستحب الخروج وکانه اشتبه علیه بقوله فی الصلوة اهـ من الفتح وقد وردت الروایات فی الاستسقاء بدون الصلوة کما فی الاوجز فارجع الیه لو شئت والخروج الی المصلی مستحب عندنا ایضاً کما تقدم فی الطحطاوی علی المراقی وغیره ویستحب الخروج للاستسقاء ثلاثة ایام للاتباع اهـ وهکذا فی الدر المختار

ص١٣٧ باب دعاء النبی صلی الله علیه وسلم اجعلها سنین الخ قال الحافظ وجه ادخال هذه الترجمة فی ابواب الاستسقاء التنبیه علی انه کما شرع الدعاء بالاستسقاء للمؤمنین کذلک شرع الدعاء بالقحط علی الکافرین ویمکن ان یقال ان المراد ان مشروعیة الدعاء علی الکافرین فی الصلوة تقتضی مشروعیة الدعاء للمؤمنین فیها فثبت بذلک صلوة الاستسقاء خلافاً لمن انکرها اهـ وبالاول شرح العینی وکذا شیخ المشائخ فی تراجمه واجاد السندی فقال ذکره لانه دعاء بالقحط المطر علی من یستحقه ففیه اشارة الی انه لابد من النظر فی الاستسقاء الی اهلیة من یدعی لهم اهـ قوله اللهم اجعلها سنین کتب الشیخ فی اللامع قصتان جمعهما المؤلف لما ذکره استاذه ایاهما جمیعاً والانشائه ارفع من ان یخفی علیه مثل ذلک فکان وقوع دعاء السنة فی مکة ودعوته لهؤلاء المسلمین کانت بالمدینة اهـ وهذا ایراد معروف علی الامام البخاری اورده شیخنا السهارنفوری شارح ابی داؤد البذل الخ وهکذا ذکر الشراح کلهم لکنهم ذکروه فی حدیث ابن مسعود الآتی فی باب اذا استشفع المشرکون بالمسلمین ویؤید الشیخ ما قال العینی فی الباب المذکور تحت قوله فجاءه ابو سفیان الخ وکان مجیئه قبل الهجرة لقول ابن مسعود البطشة الکبری یوم بدر ولم ینقل ان ابا سفیان قدم المدینة قبل بدر اهـ ثم لایذهب علیك ان الاوجه عند هذا العبد الفقیر الی الله الغنی ان ههنا اربعة وقائع معروفة الاولی دعاءه صلی الله علیه وسلم علی قریش بمکة قبل الهجرة بعد طرحهم علی ظهره صلی الله علیه وسلم سلاجزور المذکور فی حدیث ابن مسعود وفیها دعاءه علیهم بسبع سنین والثانیة دعاءه علی مضر خاصة بهذا الدعاء ایضاً فی القنوت وهی بالمدینة سنة اربع من الهجرة وکان بدء القنوت فی هذه السنة والوقعة الثالثة خروجه صلی الله علیه وسلم للاستسقاء الی المصلی وکان فی رمضان سنة ست من الهجرة والرابعة دعاءه فی خطبة الجمعة المذکورة فی حدیث انس وکان بعد مرجعه من غزوة تبوک وقد اختلط فی هذه الوقائع کلام الشراح وادخلوا قصة فی قصة اخری لمجرد اتحاد الفاظ الدعاء والله سبحانه وتعالی اعلم

ص١٣٧ باب سوال الناس الامام الخ قال الحافظ قال ابن رشید لو ادخل تحت هذه الترجمة حدیث ابن مسعود الذی قبله لکان اوضح مما ذکر انتهی ویظهر لی انه لما کان من سأل قد یکون مسلماً وقد یکون مشرکاً وقد یکون من الفریقین وکان فی حدیث ابن مسعود المذکور مشرکاً ناسب ان یذکر فیما بعده ما یدل علی ما اذا کان الطلب من الفریقین کما سابینه ولذلک ذکر لفظ الترجمة عاماً لقوله سوال الناس الی ان قال وقد اعترض الاسماعیلی فقال حدیث ابن عمر خارج عن الترجمة اذ لیس فیه ان احداً سأله ان یستسقی له ولا فی قصة العباس واجاب ابن المنیر عن حدیث ابن عمر بان المناسبة تؤخذ من قوله فیه یستسقی الغمام بوجهه لان فاعله محذوف وهم الناس وعن حدیث انس بان فی قول عمر کنا نتوسل الیک بنبیک دلالة علی ان للامام مدخلاً فی الاستسقاء وقال ابن رشید یحتمل ان یکون اراد بالترجمة الاستدلال بطریق الاولی لانهم اذا کانوا یسألون الله به فیسقیهم فاحری ان یقدموه للسوال اهـ وجیه

اھ من الفتح وقال فيما سيأتی من باب اذا استشفعوا الی الامام الخ قال ابن المنير تقدم له باب سوال الناس الامام الخ والفرق بين الترجمتين ان الاولی لبيان ما علی الناس ان يفعلوه اذا احتاجوا الی الاستسقاء والثانية لبيان ما علی الامام من اجابة سوالهم اھ

ص۱۳۸ **باب تحويل الرداء فی الاستسقاء** قال الحافظ ترجم لمشروعيته خلافا لمن نفاه ثم ترجم بعد ذلک للكيفية كما سيأتی وقال ايضا واستحب الشافعی فی الجديد تنكيس الرداء مع التحويل وعن ابی حنيفة وبعض المالكية لا يستحب شیء من ذلک واستحب الجمهور ايضا ان يحول الناس بتحويل الامام وقال الليث وابو يوسف يحول الامام وحده (فائدة) ذكر الواقدی ان طول رداءه صلی الله عليه وسلم كان ستة اذرع فی ثلاثة اذرع وطول ازاره اربعة اذرع وشبرين فی ذراعين وشبر كان يلبسهما فی الجمعة والعيدين اھ

ص۱۳۸ **باب انتقام الرب عز وجل** قال الحافظ هكذا وقعت هذه الترجمة فی رواية الحموی وحده خالية من حديث ومن اثر قال ابن رشيد كانها كانت فی رقعة مفردة فاهملها الباقون وكانه وضعها ليدخل تحتها حديثا واليق شیء بها حديث عبد الله بن مسعود المذكور فی ثانی باب من الاستسقاء واخر ذلک ليقع له التغيير فی بعض سنده كما جرت به عادته غالبا فعاقه عن ذلک عائق والله اعلم اھ قلت ولعل الغرض من الترجمة الاشارة الی البحث الثانی من المباحث السبعة المشار اليها فی اول كتاب الاستسقاء ففی هامش اللامع من الاوجز الثانی فی سببه وتقدم عن القاری سببه حاجة الناس بسبب قلة الامطار ويكون ذلک لكثرة المعاصی غالبا واليه اشار البخاری فی صحيحه اذ قال باب انتقام الرب عز وجل الخ وفی كتاب الزهد لابن ماجة فی حديث طويل عن ابن عمر مرفوعا ولم يمنعوا زكوة اموالهم الا منعوا القطر من السماء ولولا البهائم لم يمطروا ونحو ذلک من الروايات التی ذكرت فی الاوجز

ص۱۳۸ **باب الاستسقاء فی المسجد الجامع** كتب الشيخ فی اللامع اراد بذلک اثبات ان الاستسقاء هو الدعاء فقط وان ليس شیء من الصلوة والتحويلة وغيرهما داخلا فی الاستسقاء اذ لو كان كذلک لم يتركها النبی صلی الله عليه وسلم مع انه اكتفی ههنا بالدعاء فقط دون ان يحول رداءه او يصلی صلوة وايضا فعقد الباب رد لما توهم من كراهة الاستسقاء فی المسجد سيما الجامع لانه محل ذكر ودعاء لا لعرض حوائج دنيوية بانه دعاء ايضا لا يتمحض للدنيا بل فيه منافع اخروية كثيرة اھ وفی هامشه وهذا علی مسلک الامام ابی حنيفة وقال الحافظ اشار بهذه الترجمة الی ان الخروج ليس بشرط فی الاستسقاء لان الملحوظ فی الخروج المبالغة فی اجتماع الناس وذلک حاصل فی المسجد الاعظم بناء علی المعهود فی ذلک الزمان من عدم تعدد الجامع بخلاف ما حدث فی هذه الاعصار اھ وانت تری ان ما افاده الشيخ اوجه مما قاله الحافظ لان الملحوظ فی الخروج لما كان المبالغة فی الاجتماع وذلک حاصل فی المسجد الاعظم فای حاجة بقيت الی الخروج ثم قال الحافظ وقد ترجم له المصنف بعد ذلک من اكتفی بصلوة الجمعة فی الاستسقاء وترجم له ايضا الاستسقاء فی خطبة الجمعة فاشار بذلک الی انه ان اتفق وقوع ذلک يوم الجمعة اندرجت خطبة الاستسقاء وصلوتها فی الجمعة اھ

ص۱۳۸ **باب الاستسقاء فی خطبة الجمعة** الخ كتب الشيخ قدس سره فی اللامع لما كان بعض ما يرد اولا يرد ههنا ايضا دفعه مع زيادة انه لا يشترط له الاستقبال وان كان دعاء فاينما تولوا فثم وجه الله فلما لم يكن الاستقبال داخلا فی الاستسقاء كيف يدخل فيه الصلوة وتحويل الرداء وغيرهما من الامور اھ وقد عرفت قريبا ما قال الحافظ فی هذه التراجم الثلاثة والاوجه عندی ان الامام البخاری اشار بهذه التراجم المختلفة الی انواع الاستسقاء ففی الاوجز فی مسلک الشافعية لها ثلاث مراتب ادناها الدعاء مطلقا فرادی ومجتمعين واوسطها الدعاء خلف الصلوات وخطبة الجمعة واعلاها ان يصلی بهم ركعتين ای علی الهيئة المخصوصة المتقدمة فی اول ابواب الاستسقاء وهكذا فی مسلک الحنابلة ففی المغنی قال القاضی الاستسقاء ثلاثة اضرب ثم ذكر نحو ما تقدم ولا يبعد عندی ان الامام قيد الترجمة بقوله غير مستقبل القبلة دفعا لما يتوهم من روايات استقبال القبلة فی دعاء الاستسقاء انه صلی الله عليه وسلم استقبلها ههنا ايضا فدفعه بذلک من ان الاستقبال لا يكون فی خطبة الجمعة اھ من هامش اللامع قوله ان رجلا دخل المسجد الخ واورد صاحب التيسير بانه عليه الصلوة والسلام مع كمال رأفته وشفقته علی الناس لم يبتدئ بالاستسقاء وايضا لم يستدع له احد من اهل المدينة حتی جاء رجل من اهل البادية واجاب بانه عليه السلام وكذلک اهل المدينة ببركة صحبته كانوا فی حالة الرضاء والتوكل علی اقصی مراتبه واهل البادية لم يبلغوا الی هذه المرتبة فالحوا للاستسقاء اھ معربا

ص۱۳۸ **باب الاستسقاء علی المنبر** لعله اشارة الی ان المنبر ان كان موجودا فلا باس به بخلاف ما سيأتی فی باب الدعاء فی الاستسقاء عن عبد الله بن يزيد علی غير منبر واختلفت الائمة فی ذلک فعند الحنفية والمالكية يخطب علی الارض وعند الشافعية والحنابلة علی المنبر كما فی الاوجز عن كتب فروعهم وفی البذل قال ابن القيم فلما وافی المصلی صعد المنبر ان صح والا ففی القلب منه شیء اھ

ص۱۳۸ **باب من اكتفی بصلوة الجمعة فی الاستسقاء** قد عرفت قريبا ما قال الحافظ فی هذه التراجم الثلاثة وقال ايضا اورد فيه الحديث المذكور وفيه تعقب علی من استدل به لمن يقول لا تشرع الصلوة للاستسقاء لان الظاهر ما تضمنته الترجمة اھ قلت وهذا التعقب مبنی علی مسلک الشافعية وغيرهم فانهم يأولون بهذا التأويل وليس للحنفية ان يلتزموا بهذا التأويل.

ص۱۳۸ **باب الدعاء اذا تقطعت السبل** الخ فی تراجم شيخ المشائخ ای كما ان الدعاء لطلب المطر الذی هو من رحمة الله مشروع عند قحط وحبسه كذلک الدعاء مشروع عند كثرته وطغيانه لرفع مضرته عن عباده اھ قال الحافظ قوله من كثرة المطر ظاهره ان الدعاء بذلک متوقف علی سبق السقيا وكلام الشافعی فی الام

يوافقه وزاد انه لا يسن الخروج للاستصحاء ولا الصلوة ولا تحويل الرداء بل يدعی بذلک فی خطبة الجمعة او فی اثناء الصلوة وفی هذا تعقب علی من قال من الشافعية انه ليس قول الدعاء المذكور فی اثناء خطبة الاستسقاء لانه لم ترد به السنة اھ قلت قوله ليس قول الدعاء الخ كذا فی نسختی الفتح من الميرية والخيرية والظاهر ان فيه تحريفا والصواب بدله يسن والظاهر ان المراد بقوله من قال من الشافعية هو الامام ابو اسحق الشيرازی فقد قال النووی فی شرح المهذب واما قول المصنف يعنی ابا اسحق الشيرازی فی التنبيه فی اثناء دعاء الاستسقاء لطلب المطر اللهم حوالينا ولا علينا فمما انكروه عليه وانما يقال هذا عند كثرة المطر وحصول الضرر بها كما صرح به فی الحديث ونص عليه الشافعی والاصحاب رحمهم الله اھ

ص۱۳۸ **باب ما قيل ان النبی صلی الله عليه وسلم لم يحول رداءه** الخ قال الحافظ انما عبر عنه بلفظ قيل مع صحة الخبر لان الذی قال فی الحديث ولم يذكر انه حول رداءه يحتمل ان يكون هو الراوی عن انس او من دونه فلاجل هذا التردد لم يجزم بالحكم وايضا فسكوت الراوی عن ذلک لا يقتضی نفی الوقوع واما تقييده بقوله يوم الجمعة فليبين ان قوله فيما مضی باب تحويل الرداء فی الاستسقاء ای الذی يقام فی المصلی اھ قلت وبهذا الفرق يندفع توهم التكرار وتقدم فی الباب السابق اختلافهم فی حكم تحويل الرداء وفی تراجم شيخ المشائخ قوله باب ما قيل الخ يعنی له ايضا اصل وكل من التحويل وعدمه ثبت عن النبی صلی الله عليه وسلم اھ وليس فی الحديث ذكر الجمعة قال الحافظ وهذا السياق مختصر جدا وسيأتی مطولا من الوجه المذكور بعد اثنی عشر بابا وفيه يخطب علی المنبر يوم الجمعة اھ وهكذا فی العينی ولا يبعد عندی ان يقال ان الترجمة شارحة فلعل الامام اشار بالترجمة الی ان ما ورد من انه لم يحول فهو فی الجمعة

ص۱۳۹ **باب اذا استشفعوا الی الامام** الخ تقدم كلام الحافظ فی باب سوال الامام الناس من الفرق بين الترجمتين وكتب الشيخ قدس سره فی اللامع قوله اذا استشفعوا الخ ای التمسوا منه وطلبوا ان يدعو لهم اھ وفی الدر المختار الاولی خروج الامام معهم وان خرجوا باذنه او بغير اذنه جاز اھ

ص۱۳۹ **باب اذا استشفع المشركون بالمسلمين عند القحط** قال الحافظ قال ابن المنير ظاهر هذه الترجمة منع اهل الذمة من الاستبداد بالاستسقاء كذا قال ولا يظهر وجه المنع من هذا اللفظ اھ واشكل بان الترجمة اعم من الحديث لان الاستشفاع كان عقب دعاء النبی صلی الله عليه وسلم واجيب بان الجامع بينهما ظهور الخضوع منهم والذلة للمؤمنين فی التماسهم منهم الدعاء لهم او يقال ان جواب اذا محذوف فيقدر اجابهم بشرط ان دعاء عليهم اولم يجبهم الی ذلک اصلا ويمكن ان يقال اذا رجا امام المسلمين رجوعهم عن الباطل او وجود نفع عام للمسلمين شرع دعاؤه لهم فحذف جواب اذا لوجود هذه الاحتمالات ولا دلالة فيما وقع من النبی صلی الله عليه وسلم فی هذه القصة علی مشروعية ذلک لغيره اذ الظاهر ان ذلک من خصائصه لاطلاعه علی المصلحة فی ذلک بخلاف من بعده صلی الله عليه وسلم من الائمة اھ

ص۱۳۹ **باب الدعاء اذا كثر المطر** الخ فی تراجم شيخ المشائخ كان غرضه حصر الدعاء عند كثرة المطر فی هذه الالفاظ وامثالها وذلک لان المطر رحمة من الله تبارک وتعالی فطلب امساكه مطلقا ليس بمناسب بل المناسب استجلاب منافعه واستدفاع مضاره وهو معنی قوله صلی الله عليه وسلم اللهم حوالينا ولا علينا

ص۱۳۹ **باب الدعاء فی الاستسقاء قائما** قال الحافظ ای فی الخطبة وغيرها قال ابن بطال الحكمة فيه كونه حال خشوع وانابة فيناسبه القيام وقال غيره القيام شعار الاعتناء والاهتمام والدعاء اهم اعمال الاستسقاء فناسبه القيام ويحتمل ان يكون قام ليراه الناس فيقتدوا بما يصنع اھ

ص۱۳۹ **باب الجهر بالقراءة فی الاستسقاء** كتب الشيخ فی اللامع وهو ما ذهب اليه الامام ايضا فانه قال ان الصلوة وان لم تكن داخلة فی الاستسقاء لكن الامام ان صلی جهر بالقراءة اھ قال العلامة العينی من فوائد الحديث الجهر بالقراءة فی الاستسقاء وهو مما اجمع عليه الفقهاء اھ

ص۱۳۹ **باب كيف حول النبی صلی الله عليه وسلم ظهره الی الناس** وهذه هی الترجمة السابعة بلفظ كيف كتب الشيخ قدس سره فی اللامع اراد بالكيفية ههنا بيان بعض احواله لا انها علی ای كيفية كانت التحويلة فيصح ايراد الرواية التی فيها بيان وقت التحويلة متی كانت فنعلم ان تحويله ظهره كان قبل الدعاء اھ قال الحافظ وقد استشكل لان الترجمة لكيفية التحويل والحديث دال علی وقوع التحويل فقط واجاب الكرمانی بان معناه حوله حال كونه داعيا وحمل ابن المنير قوله كيف علی الاستفهام فقال لما كان التحويل المذكور لم يتبين كونه من ناحية اليمين او اليسار احتاج الی الاستفهام عنه قال الحافظ والظاهر انه لما لم يتبين من الخبر ذلک كانه يقول هو علی التخيير لكن المستفاد من الخارج انه التفت بجانبه الايمن لما ثبت انه كان يعجبه التيمن فی شانه كله ثم ان محل هذا التحويل بعد فراغ الموعظة وارادة الدعاء

ص۱۳۹ **باب صلوة الاستسقاء ركعتين** مجرور علی البدل من الصلوة باضافة الباب او عطف بيان او منصوب بمقدر اھ كذا فی الفتح قال القسطلانی اراد به بيان كميتها واشار اليها بقوله ركعتين اھ والمسئلة وفاقية ان السنة ان يصلی الامام ركعتين واختلفوا فی صفتهما هل فيها تكبيرات الزوائد ام لا وايضا الخطبة قبل الصلوة او بعدها وغير ذلک بسط فی هامش اللامع

ص۱۴۰ **باب الاستسقاء فی المصلی** قال الحافظ هذه الترجمة اخص من الترجمة المتقدمة اول الابواب وهی باب الخروج الی الاستسقاء لانه اعم من ان يكون الی المصلی ووقع فی رواية هذا الباب تعيين الخروج الی الاستسقاء الی المصلی بخلاف تلک فناسب كل رواية ترجمتها اھ

ص۱۴۰ **باب استقبال القبلة فی الاستسقاء** قال الحافظ ای فی اثناء الخطبة التی تقع من اجله فی المصلی اھ وقال القسطلانی باب استقبال القبلة ای فی الدعاء فی الاستسقاء فی اثناء الخطبة الثانية وهو نحو ثلثها كما قاله النووی فی دقائقه اھ مختصرا

ص١٤١ باب رفع الناس ايديهم مع الامام الخ قال الحافظ قدس سره تضمنت هذه الترجمة الرد على من زعم انه يكتفي بدعاء الامام في الاستسقاء اه وقال القسطلاني قال اصحابنا الشافعية وغيرهم السنة في دعاء القحط ونحوه من رفع بلاء ان يجعل ظهر كفيه الى السماء وهي صفة الرهبة وان سأل شيئا يجعل بطونهما الى السماء والحكمة ان القصد رفع البلاء بخلاف القاصد حصول شئ او تفاؤلا ليقلب الحال ظهر البطن وذلك نحو صنيعه في تحويل الرداء او اشارة الى ما يسأله وهو ان يجعل بطن السحاب الى الارض لينصب ما فيه من المطر اه

ص١٤١ باب رفع الامام يده في الاستسقاء قال الحافظ ثبتت هذه الترجمة في رواية الحموي والمستملي قال ابن رشيد ومقصوده بتكرير رفع الامام يده وان كانت الترجمة التي قبلها تضمنته لتفيد فائدة زائدة وهي انه لم يكن يفعل ذلك الا في الاستسقاء قال ويحتمل ان يكون قصد التخصيص بالقصد الاول على رفع الامام يده كما قصد التخصيص في الترجمة الاولى بالقصد الاول على رفع الناس وان اندرج معه رفع الامام قال ويجوز ان يكون قصد بهذه الكيفية رفع الامام يده لقوله حتى يرى بياض ابطيه انتهى وقال الزين ابن المنير ما محصله لا تكرار في هاتين الترجمتين لان الاولى لبيان اتباع المأمومين الامام في رفع اليدين والثانية لاثبات رفع اليدين للامام في الاستسقاء اه وفي تراجم شيخ المشائخ المقصود من هذه الترجمة اثبات انه الى ما يرفع الامام يديه والمقصود من الترجمة السابقة اثبات اصل الرفع فلا تكرار اه وهذا التوجيه تقدم في كلام ابن رشيد

ص١٤١ باب ما يقال اذا امطرت الخ قال الحافظ يحتمل ان تكون ما موصولة او موصوفة او استفهامية وقوله قال ابن عباس كصيب المطر الخ قال ابن المنير مناسبة لحديث عائشة لما وقع في حديث الباب المرفوع صيبا قدم المصنف تفسيره في الترجمة وهذا يقع له كثيرا وقال انحوه الزين وجه المناسبة ان الصيب لما جرى ذكره في القرآن قرن باحوال مكروهة ولما ذكر في الحديث وصف بالنفع فاراد ان يبين بقول ابن عباس انه المطر وانه ينقسم الى نافع وضار اه قلت وعلى الاول هو من الاصل الحادي والسبعين من اصول التراجم وهو ان من دأب الامام البخاري شرح الالفاظ القرآنية المناسبة للحديث قال الحافظ في مبدء كتاب الانبياء جرت عادته ان الحديث اذا وردت فيه لفظة غريبة وقعت او اصلها او نظيره في القرآن ان يشرح اللفظة القرآنية فيفيد تفسير القرآن وتفسير الحديث معا اه وهذا الاصل قد اضيف على الاصول السبعين المذكورة في المقدمة بعد الطبع الاول

ص١٤٢ باب من تمطر في المطر الخ قال الحافظ لعله اشار الى ما اخرجه مسلم عن انس قال حسر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثوبه حتى اصابه المطر وقال لانه حديث عهد بربه وكان المصنف اراد ان يبين ان تحادر المطر على لحيته صلى الله عليه وسلم لم يكن اتفاقا وانما كان قصدا فلذلك ترجم بقوله من تمطر اي قصد نزول المطر عليه لانه لو لم يكن باختياره لنزل عن المنبر اول ما وكف السقف لكنه تمادى في خطبته حتى كثر نزوله بحيث تحادر على لحيته صلى الله عليه وسلم اه وفي تراجم شيخ المشائخ قوله باب من تمطر اي اخذ المطر على جسده وهذه سنة عند الشافعية وقال البعض اذا امطر اول مطر اه

ص١٤٢ باب اذا هبت الريح قال الحافظ قيل وجه دخول هذه الترجمة في ابواب الاستسقاء ان المطلوب بالاستسقاء نزول المطر والريح في الغالب يعقبه وسيأتي ايضاح ما يصنع عند هبوبها في اوائل بدء الخلق عن عائشة وفيه اقبل وادبر وتغير وجهه اه وهكذا في العيني وفي تراجم شيخ المشائخ من السنة ان ظهر عليه علامات الخوف ويبادر الى الاستعاذة من نزول العذاب الى ان يمطر كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك عند الغيم اه

ص١٤٢ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم نصرت بالصبا قال ابن المنير في هذه الترجمة اشارة الى تخصيص حديث انس الذي قبله بما سوى الصبا من جميع انواع الريح لان قضية نصرها له ان يكون مما يسر بها دون غيرها ويحتمل ان يكون حديث انس على عمومه اما بان يكون نصرها له متأخرا عن ذلك لان ذلك وقع في غزوة الاحزاب واما بان يكون نصرها له بسبب اهلاك اعدائه ويخشى من هبوبها ان تهلك احدا من عصاة امته وهو كان بهم رؤفا رحيما صلى الله عليه وسلم وايضا فالصبا تؤلف السحاب وتجمعه فالمطر في الغالب يقع حينئذ اه

ص١٤٢ باب ما قيل في الزلازل والآيات قال الحافظ قيل لما كان هبوب الريح الشديد يوجب التخوف المفضي الى الخشوع والانابة كانت الزلزلة ونحوها من الآيات اولى بذلك لا سيما وقد نص في الخبر على ان اكثر الزلازل من اشراط الساعة وقال ابن المنير وجه ادخال هذه الترجمة في ابواب الاستسقاء ان وقوع الزلزلة ونحوها يقع غالبا مع نزول المطر وقد تقدم لنزول المطر دعاء يخصه فاراد المصنف ان يبين انه لم يثبت على شرطه في القول عند الزلازل ونحوها شئ اه وهل يصلي عند وجودها مختلف فيه قال الموفق قال اصحابنا يصلي للزلزلة كصلوة الكسوف وقال اصحاب الرأي الصلوة لسائر الآيات حسنة لان النبي صلى الله عليه وسلم علل الكسوف بانه آية من آيات الله وقال مالك والشافعي لا يصلي لشئ من الآيات سوى الكسوف لانه صلى الله عليه وسلم لم يصل لغير الكسوف اه مختصرا من هامش اللامع

ص١٤٢ باب قول الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون قال ابن عباس شكركم قال العيني وجه ادخال هذه الترجمة في ابواب الاستسقاء ان هذه الآية فيمن قالوا الاستسقاء بالانواء اه كتب الشيخ في اللامع قوله رزقكم اي حظكم ونصيبكم اه وفي هامشه ذكر هذا التفسير القسطلاني ايضا اذ قال الرزق بمعنى الشكر في لغة او اراد شكر رزقكم الذي هو المطر وفيه اضمار انكم تكذبون بعطيته وتقولون مطرنا بنوء كذا او تجعلون حظكم ونصيبكم من القرآن تكذيبكم به اه قال الحافظ قوله قال ابن عباس الخ يحتمل ان يكون مراده ان ابن عباس قرأها كذلك ويشهد له ما رواه سعيد بن منصور ان ابن عباس كان يقرأ وتجعلون شكركم انكم تكذبون وروى مسلم عن ابن عباس قال مطر الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو حديث زيد بن خالد وفي آخره فانزلت هذه الآية فلا اقسم بمواقع النجوم الى قوله تكذبون وعرف بهذا مناسبة الترجمة واثر ابن عباس لحديث زيد بن خالد وقد روى نحو اثر ابن عباس المعلق مرفوعا من حديث علي لكن سياقه يدل على التفسير وقد قيل في القراءة المشهورة حذف تقديره وتجعلون شكر رزقكم وقال الطبري المعنى تجعلون الرزق الذي وجب عليكم به الشكر تكذيبكم به اه

ص١٤٢ باب لا يدري متى يجيئ المطر الا الله قال الحافظ عقب الترجمة الماضية بهذه لان تلك تضمنت ان المطر انما ينزل بقضاء الله وانه لا تاثير للكواكب في نزوله وقضية ذلك انه لا يعلم احد متى يجيئ الا هو اه قلت والظاهر عندي انه اشار به الى رد من قال ان القول بتاثيره ممنوع والقول لكونها دالا على المطر وعلامة عليه لا بأس به فاشار البخاري بهذا الباب الرد عليه ويستأنس هذا مما قاله الحافظ تحت حديث الباب قوله وما يدري احد الخ زاد الاسماعيلي الا الله وفيه رد على من زعم ان لنزول المطر وقتا معينا لا يتخلف عنه اه ثم براعة اختتام كتاب الاستسقاء في قوله باي ارض تموت ظاهر وبه جزم الحافظ قدس سره كما تقدم في مقدمة اللامع

ابواب الكسوف

ذكر في الاوجز ههنا عشرة مباحث مفيدة مبسوطا وعنه في هامش اللامع مختصرا الاول في لغته والثاني ما زعم اهل الهيئة من انه لا حقيقة له والثالث ما هو المشهور في ايام الجاهلية انه يكون لحدوث تغير في الارض من موت او ضرر والرابع في حكمه وفوائده ذكرت منها عشرة في الاوجز الخامس في زمن وقوع الكسوف في عهده صلى الله عليه وسلم السادس فيما قال اهل الهيئة ان الكسوف لا يكون الا في الثامن والعشرين والتاسع والعشرين السابع في تعدد الكسوف ووحدته في زمنه صلى الله عليه وسلم الثامن في صلوة الكسوف وحكمها وكيفيتها ووقتها وجهر القراءة وسرها وادائها بالجماعة والخطبة بعدها وغير ذلك من المسائل التاسع في خسوف القمر والعاشر في صلوة خسوف القمر والابحاث المتعلقة بها بسطت في الاوجز واجملت في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت وسيأتي بعض هذه المباحث في الابواب الآتية ان شاء الله تعالى

ص١٤٢ باب الصلوة في كسوف الشمس قال الحافظ اي مشروعيتها وهو امر متفق عليه لكن اختلف في الحكم فالجمهور على انها سنة مؤكدة وصرح ابو عوانة بوجوبها ولم اره لغيره الا ما حكي عن مالك انه اجراها مجرى الجمعة اه وفي هامش اللامع هي سنة غير مؤكدة في فروع الحنفية وحكي عنهم الوجوب ثم قال الحافظ ابتدأ البخاري ابواب الكسوف بالاحاديث المطلقة في الصلوة بغير تقييد بصفة اشارة منه الى ان ذلك يعطي اصل الامتثال وان كان ايقاعها على الصفة المخصوصة عنده افضل وبهذا قال اكثر العلماء اه قلت بل لم يبوب لتعدد الركوع مطلقا وذكر في باب الصلوة احاديث مطلق الصلوة بل بدأ بحديث ابي بكرة وهو مستدل الحنفية قال القسطلاني قوله فصلى بنا ركعتين زاد النسائي كما تصلون واستدل به الحنفية على انها كصلوة النافلة وحمله ابن حبان والبيهقي من الشافعية على ان المعنى كما كانوا يصلون في الكسوف وتعقبه العيني بان حمل ابن حبان والبيهقي على ان المعنى كما كانوا يصلون في الكسوف بعيد وظاهر الكلام يرده الى آخر ما قال اه مختصرا

ولكنهما آيتان من آيات الله كتب الشيخ في اللامع وذلك لا ينافي وقوعهما على حسب ما بينه اصحاب الهيئة من الارض وغيره فان الآية هي العلامة وهما تدلان على كمال قدرته وتمام تمكنه من سلب انوارهما كيف شاء الخ وفي هامشه وقد تقدمت الاشارة في البحث الثاني من الابحاث المتقدمة في اول الباب الى ان ابن العربي والعيني وغيرهما ابطلوا قال اهل الهيئة واجمل الكلام على ذلك في الاوجز الى آخر ما في هامش اللامع

ص١٤٢ باب الصدقة في الكسوف قال الحافظ اورد فيه حديث عائشة من رواية هشام بن عروة عن ابيه عنها ثم اورده بعد باب من رواية ابن شهاب عن عروة ثم بعد بابين من رواية عمرة عن عائشة وعند كل منهم ما ليس عند الآخر وورد الامر في الاحاديث التي اوردها في الكسوف بالصلوة والصدقة والذكر والدعاء وغير ذلك وقد قدم منه الاهم فالاهم ووقع الامر بالصدقة في رواية هشام دون غيرها فناسب ان يترجم بها ولان الصدقة تالية للصلوة فلذلك جعلها تلو ترجمة الصلوة بالكسوف اه

ص١٤٢ باب النداء بالصلوة جامعة في الكسوف كتب الشيخ في اللامع قاس عليه صلوتي العيدين فقال فيهما بالنداء ولكن الحنفية لم يعدوا هذا الحكم فيهما لان الكسوف قلما يتنبه له كل احد الا اذا اشتد فاما العيدان فلا يخفى يومهما ولا وقت صلوتيهما على احد مع انه ورد في بعض الروايات انه لم يكن لصلوة العيدين اذان ولا اقامة ولا شئ فقوله هذا لا شئ ينفي كل شئ وقولهم الصلوة جامعة شئ لا محالة اه وفي هامشه ظاهر ما افاده الشيخ قدس سره ههنا هو تفرد الامام الشافعي بذلك فيما بين الائمة الاربعة وهو الظاهر من مراجعة كتب الفروع الى آخر ما ذكر فيه من نصوص الفروع وقوله جامعة قال الحافظ هو بالنصب فيهما على الحكاية ونصب الصلوة في الاصل على الاغراء وجامعة على الحال اي احضروا الصلوة في حال كونها جامعة وقيل برفعهما على ان الصلوة مبتدأ وجامعة خبره ومعناه ذات جماعة وقيل جامعة صفة والخبر محذوف تقديره فاحضروها اه قال ابن عبد البر اجمع العلماء على ان صلوة الكسوف ليس فيها اذان ولا اقامة الا ان الشافعي قال لو نادى مناد الصلوة جامعة ليخرج الناس بذلك الى المسجد لم يكن بذلك بأس اه من هامش اللامع

ص١٤٢ باب خطبة الامام في الكسوف ذكر في هامش اللامع مما يتعلق بصلوة الكسوف ست مباحث الاول في حكمها وقد تقدم والثاني في وقتها والثالث في كيفيتها والرابع في جهر القراءة وسرها والخامس ادائها بالجماعة والسادس انهم اختلفوا في الخطبة بعدها قال الشافعي واسحق بسنية الخطبة بعدها خلافا للائمة الثلاثة وصاحبي ابي حنيفة اذ قالوا لا خطبة بعدها كما بسط في الاوجز اه ودليل الجمهور ما قال العيني ان النبي صلى الله عليه وسلم امرهم بالصلوة والتكبير والصدقة ولم يأمرهم بالخطبة ولو كانت سنة لامرهم بها ولانها صلوة كان يفعلها المنفرد في بيته فلم يشرع لها خطبة وانما خطب صلى الله عليه وسلم بعد الصلوة ليعلمهم حكمها فكانه مختص به وقيل خطب بعد ما

للاهابل ليردهم عن قولهم ان الشمس كسفت لموت ابراهيم وقال بعضهم (اى الحافظ) والعجب ان مالكا روى حديث هشام هذا وفيه التصريح بالخطبة ولم يقل به اصحابه قلت ليس بعجب ذلك فان مالكا وان كان قد رووا ما فيه وعللها بما قلنا فلم نقل بها اهـ وفى الفيض لاخطبة فيه عندنا وانما كانت خطبته صلى الله عليه وسلم من الخطب العامة لامن متعلقات الصلوة كما يعلم من سياق البخارى اهـ قوله اخطا السنة كتب الشيخ فى اللامع فيه دلالة ظاهرة لمذهب الامام فان عروة يحدث عن غيره وانه تابعى واخوه عبدالله هذا صحابى بنفسه ولا يمكن انه تقدم على القوم وراهم دون ان يحقق امر صلوة الكسوف كيف هى وقد كانت معه جماعة من الصحابة ولم ينقل من احد منهم انكار على مافعله ولو انكروا عليه نقل كما نقل انكار اخيه الاصغر منه سنا وعلما فكان ذلك حجة قوية على انهم سلموا ذلك منه واستحسنوه واما انكار عروة فان مبناه وانه سمع من عائشة ما يخالف صلوة ابن الزبير فظن انه خالف السنة مع ان عائشة لم تكن حين الصلوة الا فى حجرتها فلا تدرى الامر على ما هو عليه فى نفس الامر كيف وقد رواه غيرها ممن شهد الوقعة وتحرى فعل النبى صلى الله عليه وسلم فيها كما هو مذكور فى روايات ابى داؤد ولم ينقلوا الا ما اختاره الاحناف رضى الله عنهم ومع ذلك كله فهى مترددة فى رواية القصة فقد روى عنها اربع ركوعات وستة فهذا ادل حجة على انها لم يتعين عندها احد الامرين والا لما اختلفت الروايات عنها فعلم انها من ترددها فى تعيين عدد الركوع روت كل واحد من الراويين على حسب ما ترجح عندها من الاحتمال حين روايتها لتلك الرواية والله تعالى اعلم وبسط فى ماسنه فى تائيد كلام الشيخ قدس سره

(ص ۱۴۴) باب هل يقول كسفت الشمس الخ ترجم الامام البخارى بلفظ هل قال الزين بن المنير اتى بلفظ الاستفهام اشعارا منه بانه لم يترجح عنده فى ذلك شئ قال الحافظ ولعله اشار الى مارواه ابن عيينة عن الزهرى عن عروة قال لاتقولوا كسفت الشمس ولكن قولوا خسفت وهذا موقوف صحيح رواه سعيد بن منصور عنه واخرجه مسلم عن يحيى بن يحيى عنه لكن الاحاديث الصحيحة تخالفه لثبوتها بلفظ الكسوف فى الشمس من طرق كثيرة والمشهور فى استعمال الفقهاء ان الكسوف للشمس والخسوف للقمر واختاره ثعلب وذكر الجوهرى انه افصح وقيل يتعين ذلك وحكى عياض عن بعضهم عكسه وغلطه لثبوته بالخاء فى القمر وكان هذا هو السر فى استشهاد المؤلف به فى الترجمة وقيل يقال فى كل منهما وبه جاءت الاحاديث ولاشك ان مدلول الكسوف لغة غير مدلول الخسوف لان الكسوف التغير الى سواد والخسوف النقصان او الذل فاذا قيل فى الشمس خسفت او كسفت لانها تتغير ويلحقها النقص ساغ وكذلك القمر ولا يلزم من ذلك انهما مترادفان الى آخر ما فى هامش اللامع وفيه مال العينى الى ان الاستفهام فى الترجمة ليس للنفى والانكار والاوجه عندى ان الترجمة من الاصل الثانى والثلاثين واشار بلفظ هل فى الترجمة الى مجرد الاحتمال الناشئ من قول عروة والمقصود استعمال كل من اللفظين فى كل منهما كما افاده الشيخ قدس سره اذ قال قوله تعالى فى كسوف الشمس والقمر فيه الترجمة حيث ذكر الراوى او لا لفظ الكسوف لهما ثم ذكر بلفظ الانكساف فعلم جواز اطلاق اللفظين معا وان كان الغالب فى القمر الخسوف كما ورد فى الآية وفى الشمس الكسوف والله اعلم ثم ذكر الامام رضى الله عنه فى الترجمة الآية الشريفة قال الحافظ فى ايراده لهذه الآية احتمالان احدهما ان يكون اراد ان يقال خسف القمر كما جاء فى القرآن ولا يقال كسف واذا اختص القمر بالخسوف اشعر باختصاص الشمس بالكسوف والثانى ان يكون اراد ان الذى يتفق للشمس كالذى يتفق للقمر وقد سمى فى القرآن بالخاء فى القمر فليكن الذى للشمس كذلك اهـ

(ص ۱۴۵) باب قول النبى صلى الله عليه وسلم يخوف الله عباده الخ قال الحافظ تحت حديث الباب فيه رد على من يزعم من اهل الهيئة ان الكسوف امر عادى لا يتأخر ولا يتقدم اذ لو كان كما يقولون لم يكن فى ذلك تخويف ويصير بمنزلة الجزر والمد فى البحر وقد رد ذلك عليهم ابن العربى وغير واحد من اهل العلم بما فى حديث ابى موسى الآتى حيث قال فقام فزعا يخشى ان تكون الساعة قالوا فلو كان الخسوف بالحساب لم يقع الفزع ولو كان بالحساب لم يكن للامر بالعتق والصدقة والصلوة والذكر معنى ومما نقض ابن العربى وغيره انهم يزعمون ان الشمس لا تنكسف على الحقيقة وانما يحول القمر بينها وبين اهل الارض عند اجتماعهما فى العقدتين الى آخر ما بسط فيما اعتقدوا من ذلك والرد عليهم فارجع اليه لو شئت قال الحافظ قال ابن دقيق العيد ربما يعتقد بعضهم ان الذى يذكره اهل الحساب ينافى قوله يخوف الله بها عباده وليس بشئ لان لله افعالا على حسب العادة وافعالا خارجة عن ذلك وقدرته حاكمة على كل سبب فله ان يقتطع ما يشاء من الاسباب والمسببات بعضها عن بعض واذا ثبت ذلك فالعلماء بالله لقوة اعتقادهم فى عموم قدرته على خرق العادة وانه يفعل ما يشاء اذا وقع شئ غريب حدث عندهم الخوف لقوة ذلك الاعتقاد وذلك لا يمنع ان يكون هناك اسباب تجرى عليها العادة الى ان يشاء الله خرقها وحاصله ان الذى يذكره اهل الحساب ان كان حقا فى نفس الامر لا ينافى كون ذلك مخوفا لعباد الله تعالى اهـ قوله تابعه اشعث بسط الكلام على ذكر من قال يخوف ومن لم يقل لما فيه من الرد على ما تقدم من اهل فن الهيئة انه امر عادى فلا تخويف فيه وبسط الشيخ قدس سره فى اللامع فى توضيح هذه المتابعات لاختلاف نسخ البخارى فى ذكر قوله تابعه اشعث ففى النسخ التى بايدينا ذكره بعد ذكر متابعة موسى ورجح الحافظ تقديمه وباختلاف ذلك يختلف غرض المتابعة وبسط الكلام على ذلك الحافظان ابن حجر والعينى وسكت عنه الكرمانى ولخص القسطلانى كلام الحافظ كما ذكر فى هامش اللامع فارجع اليه لو شئت

(ص ۱۴۵) باب التعوذ من عذاب القبر الخ قال الحافظ قال ابن المنير مناسبة التعوذ عند الكسوف ان ظلمة النهار بالكسوف تشابه ظلمة القبر وان كان نهارا والشئ بالشئ يذكر فيخاف من هذا كما يخاف من هذا فيحصل الاتعاظ بهذا فى التمسك بما ينجى من غائلة الآخرة اهـ قلت او لما ان عذاب القبر اوحى اليه صلى الله عليه وسلم اذ ذاك كما يشير حديث الباب وبه جزم الحافظ فى باب ما جاء فى عذاب القبر من كتاب الجنائز ويشكل عليه ما تقدم من عذاب القبر فى الرجلين يعذبان فى كبير النميمة والبول فان ظاهره انه كان فى مقدم المدينة وغير ذلك

من الروايات التى ذكرها البخارى فى باب عذاب القبر ومع ذلك جزم الحافظ بان عذاب القبر اعلم به النبى صلى الله عليه وسلم فى سنة الكسوف واول ما خالف ذلك وقال فانتفى التعارض

(ص ۱۴۳) باب طول السجود فى الكسوف قال الحافظ واشار بهذه الترجمة الى الرد على من انكره واستدل بعض المالكية على ترك اطالته بان الذى شرع فيه التطويل شرع تكراره كالقيام والركوع ولم تشرع الزيادة فى السجود فلا يشرع تطويله وهو قياس فى مقابلة النص وهو فاسد الاعتبار اهـ وقال القسطلانى واختلف فى استحباب اطالة السجود فى الكسوف وصحح الرافعى عدم اطالته كسائر الصلوات وعليه جمهور اصحاب الشافعى وصحح النووى التطويل وقال انه المختار بل الصواب وعليه المحققون من اصحابنا اهـ قلت وهكذا يستحب التطويل عند الائمة الثلاثة الباقية مالك احمد وابى حنيفة كما بسط فى الاوجز عن متونهم

(ص ۱۴۴) باب صلوة الكسوف جماعة الخ قال الحافظ اى وان لم يحضر الامام الراتب فيؤم لهم بعضهم وبه قال الجمهور وعن الثورى ان لم يحضر الامام صلوا فرادى اهـ وما تعقب عليه العينى بقوله قالت اذا لم يكن الامام حاضرا كيف يصلون جماعة الخ فليس بوجيه فان الحافظ رحمه الله قيد الامام بقوله الراتب ولم ينف الامام رأسا وفى هامش اللامع واداؤها بالجماعة سنة عند الجمهور منهم الائمة الاربعة وقال بعضهم لا تشرع لها الجماعة اهـ وقال العينى قال صاحب الذخيرة من اصحابنا الجماعة فيها سنة ويصلى بهم الامام الذى يصلى الجمعة والعيدين وفى المرغينانى يؤمهم فيها امام حيهم باذن السلطان ولا يصلون فى مساجدهم بل يصلون جماعة واحدة ولو لم يقمها الامام صلى الناس فرادى اهـ

(ص ۱۴۴) باب صلوة النساء مع الرجال الخ قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى رد قول من منع ذلك وقال يصلين فرادى وهو منقول عن الثورى وبعض الكوفيين وفى المدونة تصلى المرأة فى بيتها وتخرج المتجالة وعن الشافعى يخرج الجميع الا من كانت بارعة الجمال اهـ وقال العينى وابو حنيفة يرى بخروج العجائز فيها غير انهن يقفن وراء صفوف الرجال وعند ابى يوسف ومحمد يخرجن فى جميع الصلوات لعموم المصيبة فلا يختص ذلك بالرجال اهـ

(ص ۱۴۴) باب من احب العتاقة فى كسوف الشمس العتاقة بفتح العين المهملة قيده بالكسوف نظرا الى لفظ حديث اورده فى الباب والا فكذلك حكم الخسوف كما يأتى فى كتاب العتق بلفظ كنا نؤمر عند الخسوف بالعتاقة قال القسطلانى ولا يقتصر على العتاقة اذ هى من باب التنبيه بالاعلى على الادنى الظاهر ان الثانى لقوله تعالى وما نرسل بالآيات الا تخويفا واذا كانت من التخويف فهى داعية الى التوبة والمسارعة الى جميع افعال البر كل على قدر طاقته وما كان اشد ما يتوقع من التخويف النار جاء الندب بكل شئ يتقى به النار لانه قد جاء من اعتق رقبة مؤمنة عتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار ممن لم يقدر على ذلك فليعمل بالحديث العام وقوله عليه الصلوة والسلام اتقوا النار ولو بشق تمرة ويا تمذ من وجوه البر ما امكنه قاله ابن ابى جمرة اهـ

(ص ۱۴۵) باب صلوة الكسوف فى المسجد لعله اشارة الى رد ما يتوهم من بعض الروايات من الخروج الى المصلى ويحتمل انه نبه بذلك على انها تخالف فى هذا صلوة العيد والاستسقاء ثم ليس فى الحديث ذكر المسجد نعم يؤخذ من قوله بين ظهرانى الحجر اذ كانت لاصقة بالمسجد وقد ورد فى حديث الباب عند مسلم بلفظ فخرجت فى نسوة بين ظهرانى الحجر فى المسجد الحديث

(ص ۱۴۵) باب لا تنكسف الشمس لموت احد الخ هذا هو البحث الثالث من المباحث المذكورة فى اول كتاب الكسوف قال الحافظ قال الخطابى كانوا فى الجاهلية يعتقدون ان الكسوف يوجب حدوث تغير فى الارض من موت او ضرر فاعلم النبى صلى الله عليه وسلم انه اعتقاد باطل وان الشمس والقمر خلقان مسخران لله تعالى ليس لهما سلطان فى غيرهما ولا قدرة على الدفع عن انفسهما وفيه ما كان النبى صلى الله عليه وسلم عليه من الشفقة على امته وشدة الخوف من ربه تبارك وتعالى اهـ

(ص ۱۴۵) باب الذكر فى الكسوف صنيع المؤلف ظاهر فى انه اراد عقد التراجم على جميع ما ورد فى الاحاديث من العبادات والمعالجات لدفع الكسوف وقد تقدم ما قال الحافظ فى باب الصدقة فى الكسوف ورد الامر فى الاحاديث التى اوردها فى الكسوف بالصلوة والصدقة والذكر والدعاء وغير ذلك وقد تقدم منها الاهم فالاهم اهـ

(ص ۱۴۵) باب الدعاء فى الكسوف الخ قال الحافظ وورد الامر بالدعاء ايضا من حديث ابى بكرة وغيره ومنهم من حمل الدعاء والذكر على الصلوة لكونهما من اجزائها والاول اولى لانه جمع بينهما فى حديث ابى بكرة حيث قال فصلوا وادعوا اهـ وهو الظاهر من التراجم اذ المصنف ترجم لكل واحد منها علحدة

(ص ۱۴۵) باب قول الامام فى خطبة الكسوف اما بعد الخ قال الحافظ ذكر فيه حديث اسماء مختصرا معلقا وقد تقدم مطولا من هذا الوجه فى كتاب الجمعة اهـ قلت سكتوا عن غرض الترجمة والاوجه عندى فى الغرض ما تقدم فى كتاب الجمعة وذكر هذه الترجمة ههنا ايضا اهتماما بشأنها وتنبيها على ان هذه اللفظة تكون فى كل خطبته صلى الله عليه وسلم من الجمعة والكسوف وغيرهما

(ص ۱۴۵) باب الصلوة فى كسوف القمر قال الحافظ اورد فيه حديث ابى بكرة من وجهين مختصرا ومطولا وليس فى المختصر ذكر القمر لا بالتنصيص ولا بالاحتمال والجواب انه اراد ان يبين ان المختصر بعض الحديث المطول وبه تحصل المطابقة وحكى ابن التين انه وقع فى رواية الاصيلى انكسف القمر بدل الشمس وهذا تغيير لا معنى له كأنه عسرت عليه مطابقة الحديث بالترجمة فظن ان لفظه مغير فغيره هو الى ما ظنه صوابا وليس كذلك اهـ وذكر القسطلانى كلام ابن التين ولم يتعقب عليه بشئ بل قال وروى ابن ابى شيبة هذا الحديث بلفظ انكسفت الشمس او القمر وفى رواية هشيم انكسفت الشمس والقمر اهـ قال العينى اشار الكرمانى الى المطابقة بان معرفة الصلوة فى كسوف الشمس تغنى عن معرفة الصلوة فى كسوف القمر فمن ذلك حصل الاستغناء بذكر احدهما عن الآخر قلت هذا ليس ببعيد ثم ذكر العينى كلام الحافظ المتقدم وتعقب عليه فارجع اليه لو شئت ثم ذكر فى هامش اللامع فى خسوف القمر تحقيقين الاول

ان الخسوف وقع مرتين فی زمنه صلی اللہ علیہ وسلم والکسوف لم یقع الا مرۃ واحدۃ کما قال العشماوی وفی شرح الاحیاء ان الخسوف وقع فی السنۃ الرابعۃ فی جمادی الآخرۃ ولم یشتہر انہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع لہ الناس وفی سیرۃ ابن حبان ان القمر خسف فی السنۃ الخامسۃ وہکذا فی تاریخ الخمیس والبحث الثانی ہل صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ الخسوف فقال مالک لم یبلغنا انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی الا فی خسوف الشمس وبہ جزم ابن القیم وحکی القاری عن الدارقطنی بسندہ عن ابن عباس انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی کسوف الشمس والقمر اربع رکعات فی اربع سجدات وسندہ جید واما عند الائمۃ الاربعۃ فعندنا الحنفیۃ وکذا المالکیۃ صلوۃ الخسوف کسائر النوافل بدون تکرار الرکوع وبدون الخطبۃ الا ان الجماعۃ مکروہۃ فیہا عند مالک وغیر مسنونۃ عند الحنفیۃ وعند الشافعی ہی کصلوۃ الکسوف بتکرار الرکوع بالجماعۃ جہرا وکذا عند احمد الا انہما اختلفا فی الخطبۃ بعدہا ثابتۃ عند الشافعی دون احمد اہ ملخصا من ہامش اللامع

(ص ١٤٥) **باب صب المرأۃ علی رأسہا الماء الخ** لیس ہذا الباب فی نسخۃ الحافظ ولا القسطلانی ولا فی المصریۃ التی علیہا حاشیۃ السندی نعم ہو موجود فی نسخۃ العینی قال القسطلانی وقع فی روایۃ المستملی باب صب المرأۃ علی رأسہا الخ بدل قولہ باب الرکعۃ الاولی فی الکسوف اطول الثابت فی روایۃ الکشمیہنی والحموی الظاہر ان المصنف ترجم لہا واخلی بیاضا لیذکر لہا حدیثا کعادتہ فلم یتفق فضم بعضہم الکتابۃ بعضہا الی بعض فوقع الخلط ووقع فی روایۃ ابی علی ابن شبویہ عن الفربری انہ ذکر باب صب المرأۃ اولا وقال فی الحاشیۃ لیس فیہ حدیث ثم ذکر باب الرکعۃ الاولی اطول واورد فیہ حدیث عائشۃ ہذا وکذا فی مستخرج الاسماعیلی قال الحافظ ابن حجر فعلی ہذا فالذی وقع من صنیع شیوخ ابی ذر من اقتصار بعضہم علی احدی الترجمتین لیس بجید اما من اقتصر علی الاولی وہو المستملی فخطأ محض اذ لا تعلق لہا بحدیث عائشۃ واما الآخران فمن حیث انہما حذفا الترجمۃ اصلا وکانہما استشکلاہا فحذفاہا اہ قلت ذکر الترجمۃ من غیر ذکر حدیث اصل مستقل من اصول التراجم المذکورۃ فی المقدمۃ وہو الاصل السابع والعشرون فارجع الیہ لو شئت

(ص ١٤٥) **باب الرکعۃ الاولی فی الکسوف اطول** قال القسطلانی والرکعۃ الثانیۃ اطول من الثالثۃ وہی اطول من الرابعۃ قال ابن بطال لاخلاف ان الرکعۃ الاولی بقیامہا ورکوعہا اطول من الرکعۃ الثانیۃ بقیامہا ورکوعہا واتفقوا علی ان القیام الثانی ورکوعہ فیہا اقصر من القیام الاول ورکوعہ فیہا واختلفوا فی القیام الاول من الثانیۃ ورکوعہ وسبب ہذا الخلاف فہم معنی قولہ وہو دون القیام الاول ہل المراد بہ الاول من الثانیۃ او یرجع الی الجمیع فیکون کل قیام دون الذی قبلہ ورد روایۃ الاسماعیلی بلفظ الاولی فالاولی اطول بدل قولہ الاول والاول اطول تعیین ہذا الثانی اہ مختصرا

(ص ١٤٥) **باب الجہر بالقراءۃ فی الکسوف** قال الحافظان ابن حجر والعینی سواء کان للشمس او للقمر قلت فعلی ہذا حمل المصنف الی الجہر فیہما ولعل استدلالہ لعموم اللفظ فان لفظ الخسوف یستعمل فیہما کما تقدم والمسئلۃ خلافیۃ فعند ابی یوسف یجہر وبہ قال احمد وقالت الائمۃ الثلاثۃ بالسر فی کسوف الشمس وبالجہر فی الخسوف وقول محمد مختلف فیہ قال النووی مذہبنا ومذہب مالک وابی حنیفۃ وجمہور الفقہاء انہ یسر فی الکسوف ویجہر فی الخسوف وما حکاہ النووی عن مالک ہو المشہور عنہ بخلاف ما حکاہ عنہ الترمذی من الجہر قال المازری ما حکاہ الترمذی عنہ روایۃ شاذۃ قلت ویقال عن مالک روایتان والمشہور السر والبسط فی الاوجز اہ من ہامش اللامع وقال الحافظ تحت الحدیث الاول استدل بہ علی الجہر فیہا بالنہار وحملہ جماعۃ ممن لم یر بذلک علی خسوف القمر ولیس بجید لان الاسماعیلی روی ہذا الحدیث من وجہ آخر بلفظ کسفت الشمس الحدیث اہ ثم بہامش الاختتام سکت الحافظ عنہ والظاہر عندی ان وقت الکسوف یشبہ بایراد المیت فی القبر اول ما یوضع فیہ من بقیۃ نور النہار ففی المشکوۃ بروایۃ ابن ماجۃ عن جابر رضی اللہ عنہ اذا دخل المیت القبر مثلت لہ الشمس عند غروبہا الحدیث ولذا التعوذ علیہ الصلوۃ والسلام عند الکسوف من عذاب القبر او یقال ان المعروف عندہم ان الکسوف یکون لموت عظیم فانہ وان کان باطلا عند الشرع لکنہ مذکر لہ

ابواب سجود القرآن

قال الحافظ کذا للمستملی ولغیرہ باب ما جاء فی سجود القرآن وسنتہا اہ قلت وہکذا فی النسخ الہندیۃ التی بایدینا قولہ وسنتہا فی ہامش اللامع لم یتعرض الشراح لغرض ہذا اللفظ فی الترجمۃ نصا وما یظہر من کلامہم انہم حملوہ علی اثبات کون السجدۃ سنۃ ردا علی من قال بوجوبہ وہکذا یفہم من کلام شیخ المشایخ فی تراجمہ وہذا الغرض لیس بوجیہ عندی لوجہین الاول ان الامام البخاری لم یتعرض فی الباب لشیء یناسب ہذا المعنی والثانی ان الامام البخاری اشار الی ہذا المعنی فیما سیاتی قریبا فی باب من رأی ان اللہ تعالی لم یوجب السجود فلو اراد اثبات السنیۃ ہہنا تکرر الترجمۃ فالاوجہ عندی فی غرض الترجمۃ ان المراد بالسنۃ معناہا اللغوی ای طریقتہا وعلم من الروایۃ انہا بعد قراءۃ الآیۃ کما یدل علیہ لفظ فسجد ولذا قال القسطلانی او سجد قبل تمام الآیۃ او حرف لم یجز ویمکن ان یقال ان المراد بہ بدو سنیتہا ومشروعیتہا فالترجمۃ حینئذ من الاصل التاسع والخمسین من اصول التراجم وعلم من الحدیث ان بدء ہا من سورۃ النجم قال الحافظ افاد المصنف فی روایۃ اسرائیل الآتیۃ فی تفسیر سورۃ النجم ان النجم اول سورۃ انزلت فیہا سجدۃ وہذا ہو السر فی بدایۃ المصنف فی ہذہ الابواب بہذا الحدیث واما سورۃ اقرأ وان کان اول السور نزولا وفیہا ایضا سجدۃ لکن السابق منہا اولہا واما بقیتہا فنزل بعد ذلک اہ

(ص ١٤٦) **باب سجدۃ تنزیل السجدۃ** قال الحافظ قال ابن بطال اجمعوا علی السجود فیہا وانما اختلفوا فی السجود بہا فی الصلوۃ اہ کما تقدم فی باب ما یقرأ فی صلوۃ الفجر من کتاب الجمعۃ من مذہب مالک انہ کرہ ان یقرأ الامام بالسجدۃ فی الفریضۃ وسیاتی المسئلۃ فی باب مستقل قال الحافظ وقد اختلف تعلیل المالکیۃ بکراہۃ فقیل لکونہا تشتمل علی زیادۃ سجود فی الفرض وقیل لخشیۃ التخلیط علی المصلین وقیل لخشیۃ اعتقاد العوام انہا فرض الی آخر ما بسط من الرد علی تلک الوجوہ وفی ہامش

عن نخیر البخاری لم یذکر فی الحدیث انہ صلی اللہ علیہ وسلم سجد فیہا ام لا فلعلہ استفاد ذلک من تسمیۃ السورۃ بتنزیل السجدۃ او یقال ان الترجمۃ شارحۃ للحدیث ویکون اشارۃ الی ما جاء فی طریق لغیرہ اہ

(ص ١٤٦) **باب سجدۃ ص** الظاہر ان المصنف رحمہ اللہ مال الی السجود فیہا لان فی الروایۃ سجودہ صلی اللہ علیہ وسلم قال العلامۃ العینی فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم اولی من قول ابن عباس وقد روی ابن المنذر عن علی ان العزائم حم والنجم واقرأ والم تنزیل وکذا ثبت عن ابن عباس فی الثلاثۃ الاخر اہ من الفتح واختلفوا فی عدد سجود القرآن علی اثنی عشر قولا بسطت فی الاوجز والمعروفۃ منہا اربعۃ الاول والثانی مذہب الحنفیۃ والشافعیۃ اذ قالوا انہا اربع عشرۃ سجدات الا انہم اختلفوا فیما بینہم فی سجدۃ ص فقالت بہا الحنفیۃ والمالکیۃ ولم یقل بہا الشافعیۃ وہما روایتان عن احمد وفی السجدۃ الثانیۃ من الحج اذ قالت بہا الشافعیۃ والحنابلۃ ولم یقل بہا الحنفیۃ والمالکیۃ والمذہب الثالث مذہب الامام مالک المعروف عنہ انہ قال باحدی عشر سجدات باسقاط الثلاثۃ من المفصل وثانیۃ الحج وہو القول القدیم للشافعی والرابع المعروف المشہور فی شروح الحدیث من مذہب الامام احمد انہ قال بخمس عشرۃ سجدات یعنی مع سجدۃ ص وثانیۃ الحج لکن المعروف فی متون الحنابلۃ موافقۃ للشافعیۃ

(ص ١٤٦) **باب سجدۃ النجم الخ** اسقطہا مالک فی ظاہر الروایۃ والشافعی فی القدیم اذ قالا لیس فی المفصل سجدۃ وکذا قال جماعۃ ذکر اسمائہم العینی فی المذہب الثانی من المذاہب العشرۃ فی السجود واسقط النجم خاصۃ ابو ثور کما فی المذہب الخامس وتقدم مذاہب الائمۃ الاربعۃ فی الباب السابق

(ص ١٤٦) **باب سجود المسلمین مع المشرکین** کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع اراد بذلک اثبات انہ لا یتوقف السجود علی الطہارۃ والاستدلال بالروایۃ من حیث انہ ذکر فیہا سجود المشرکین ومن الظاہر انہم لم یکونوا علی وضوء ولم ینہہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم عنہ وایضا فان المذکور فیہا سجود المشرکین والمسلمین ولم یذکر فیہا ان المسلمین کانوا علی وضوء او علی غیر وضوء فیستوی الامران فیہا اہ وفی ہامشہ قال الحافظ قولہ کان ابن عمر یسجد علی غیر وضوء کذا للاکثر الرواۃ وفی روایۃ الاصیلی بحذف غیر والاول اولی ولم یوافق ابن عمر احد علی جواز السجود بلا وضوء الا الشعبی اہ قلت وظاہر ترجمۃ البخاری انہ ذہب ایضا الی جواز السجدۃ بلا وضوء وقال السندی اراد ان اختلاط المشرکین بالمسلمین لا یضر فی سجود المسلمین مع ان المشرکین نجس غیر متوضئ وقولہ کان ابن عمر الخ بمنزلۃ الترقی فی ذلک ای بل کان ابن عمر لا یوجب الوضوء للسجود فکیف یضر اختلاط المشرک النجس ولم یرد اختیار قول ابن عمر والاستدلال علیہ بسجود المشرکین فسجدۃ ان فعل المشرک ما کان الا صورۃ السجود لا معناہ فلا وجہ للاستدلال بہ اہ قال الحافظ اعترض ابن بطال ان اراد البخاری الاحتجاج لابن عمر بسجود المشرکین فلا حجۃ فیہ لان سجودہم لم یکن علی وجہ العبادۃ وان اراد الرد علی ابن عمر بقولہ والمشرک نجس فہو اشبہ بالصواب واجاب ابن رشید بان مقصود البخاری تاکید مشروعیۃ السجود بان المشرک قد اقر علی السجود مع عدم الاہلیۃ فالمتاہل لذلک احری ویؤیدہ الحدیث بان من لم یسجد عوقب علیہ اہ وما ذکرہ الشراح ہہنا فی سبب سجود المشرکین من قصۃ الغرانیق بسط الکلام علیہ شیخنا فی البذل وہذا العبد فی ہامش اللامع فارجع الیہ لو شئت وفیہ الذی اختارہ الشیخ الگنگوہی فی الکوکب الذی اختارہ شیخ المشایخ فی تراجمہ اذ قال ذکر المفسرون فی ہذہ القصۃ انہ جری علی لسانہ صلی اللہ علیہ وسلم من قبل الشیطان الکلمات المشہورۃ فلذلک سجد المشرکون معہ حیث زعموا انہ لا اختلاف بعد ذلک بیننا وبینہم لانہ یثنی علی آلہتنا لکن لا اصل لہذہ القصۃ عند المحدثین بل الحق ان ہذہ الکلمات ما جرت علی لسانہ صلی اللہ علیہ وسلم والقصۃ موضوعۃ کما قال الذہبی وغیرہ من المحدثین وکیف یظن مثل ہذا باکرم الرسل خیر المخلوقات انہ تسلط علیہ الشیطان حاشا جنابہ عن نسبۃ امثال ہذہ الواہیات ثم حاشا ہذا وقد قال اللہ تعالی فی حق عامۃ الصلحاء ان عبادی لیس لک علیہم سلطان فما ظنک بسید البشر والشفیع المشفع یوم المحشر الذی اقسم اللہ بعمرہ فقال لعمرک یا حبیبی بل الحق ان المشرکین انما سجدوا والغلبۃ جلالہ وجبروتہ الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع۔

(ص ١٤٦) **باب من قرأ السجدۃ ولم یسجد** قال الحافظ یشیر بذلک الی الرد علی من احتج بحدیث الباب علی ان المفصل لا سجود فیہ کالمالکیۃ او ان النجم بخصوصہا لا سجود فیہا کابی ثور لان ترک السجود فیہا لا یدل علی ترکہ مطلقا لاحتمال انہ کان اذ ذاک بلا وضوء او لکون الوقت وقت کراہۃ او ترک لبیان الجواز وبہ جزم الشافعی اہ وعلی ہذا فتکون الترجمۃ شارحۃ بان عدم سجودہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لعارض وایضا فیہ تائید لظاہر الروایۃ عن الحنفیۃ ان وجوبہا علی التراخی وروایۃ التتارخانیۃ علی الفور شاذۃ کما فی الفیض ویمکن ان یقال ان غرض المصنف ان السجدۃ سواء کانت واجبۃ او سنۃ لیست علی الفور وحدیث الباب استدل بہ من لم یر السجدۃ واجبۃ کما استدل بہ الزرقانی علیہ کما فی الاوجز ومن اوجبہا حملہ علی ما تقدم من الوجوہ فی کلام الحافظ

(ص ١٤٦) **باب سجدۃ اذا السماء انشقت** فیہ تعریض علی المالکیۃ لانہ لیس عندہم فی المفصل سجدۃ کذا فی الفیض

(ص ١٤٦) **باب من سجد لسجود القاری** اشارۃ الی مسئلۃ خلافیۃ کما ستاتی وظاہر لفظ الترجمۃ ان میل المؤلف الی مسلک الحنابلۃ والمالکیۃ وبہ جزم الحافظ اذ قال وفی الترجمۃ اشارۃ الی ان القاری اذا لم یسجد لم یسجد السامع اہ والصحیح من مسالک الائمۃ الاربعۃ ما فی ہامش اللامع اذ قال والجملۃ ان السجدۃ واجبۃ عندنا الحنفیۃ علی التالی والسامع مطلقا قولا واحدا سواء قصد السماع ام لا وسواء کان التالی اہلا للامامۃ ام لا وہکذا عند الشافعیۃ فی المرجح عندہم کما فی فروعہم الا ان السجدۃ لیست بواجبۃ عندہم بل سنۃ کما سیاتی مفصلا فقالوا انہا سنۃ للسامع ومؤکدۃ علی المستمع وعند الحنابلۃ السجدۃ علی السامع مشروط بثلاثۃ شروط الاستماع ای قصد السماع واہلیۃ التالی للامامۃ للسامع وسجدۃ التالی وہکذا عند المالکیۃ مع شرط رابع ان لا یقصد بتلاوتہ اسماع الناس اہ

(ص ١٤٦) **باب ازدحام الناس اذا قرأ الامام السجدۃ** کتب الشیخ فی اللامع لعلہ قصد بذلک اثبات ان السجود حتم لا یترک لعذر والذی ترجم بعد ذلک بہذا العنوان لا بعینہ فالغرض منہ بیان الحکم لمن لم یجد موضعا للسجود للزحمۃ ماذا یفعل ہل یؤخر الی وقت غیر وقتہ ہذا او یسجد علی ظہر آخر او یسقط عنہ علی حسب اختلافہم فی ذلک وعدم

تعيين احدى الاحتمالات ترك مخيّرمبهما ولا يظهر من الرواية المذكورة ثمة شئ اه وفى هامشه وهذا واضح جيد والـ… ان الشراح كلهم سكتوا عن غرض الترجمة ههنا وكذا سكتوا عن بيان الفرق بين الترجمتين اه

باب من رأى ان الله عز وجل لم يوجب السجود اشار الامام البخارى بهذه الترجمة الى المسئلة الخلافية الشهيرة فى سجدة التلاوة هل هى واجبة ام لا وكان الامام البخارى لم يوافق قول من انكر الوجوب ولذا ترجم بلفظ من رأى كما قالوا فى مثل هذه التراجم كما تقدم فى الاصل الثالث من اصول التراجم وبسط الكلام على المسئلة فى الاوجز والحاصل انها واجبة عند الحنفية وسنة مؤكدة عند الشافعية والحنابلة وفضيلة او سنة قولان مشهوران للمالكية وعن احمد انها واجبة فى الصلوة لا خارجها اه من هامش اللامع

باب من قرأ السجدة فى الصلوة فسجد بها اشار الامام البخارى بهذه الترجمة الى مسئلة خلافية شهيرة وهى قراءة السجدة فى الصلوة وبسط الكلام عليها فى الاوجز والجملة انها جائزة بلا كراهة عند الشافعية الا انهم قالوا لا يقصد بقرائة السجدة فى غير صبح جمعة والا تبطل صلوته لو سجد عالما بتحريمه وعند الحنابلة مكروه فى السرية دون الجهرية فلو قرأ لم يسجد وعند الحنفية كما فى الدر المختار يكره للامام ان يقرأها فى مخافتة ونحو جمعة وعيد الا ان تكون بحيث تؤدى بركوع الصلوة او سجودها واما مذهب المالكية فقد تقدم فى باب سجدة تنزيل السجدة

باب من لم يجد موضعا للسجود الخ تقدم الفرق بين هذا الباب وبين ما سبق من باب ازدحام الناس قال الحافظ اى ماذا يفعل قال ابن بطال لم اجد هذه المسئلة الا فى سجود الفريضة واذا كان هذا فى سجود الفريضة فيجرى مثله فى سجود التلاوة واختلف السلف فقال عمر رضى الله تعالى عنه يسجد على ظهر اخيه وبه قال الكوفيون واحمد وقال عطاء يؤخر حتى يرفعوا وبه قال مالك والجمهور وظاهر صنيع البخارى انه يذهب الى انه يسجد بقدر استطاعته ولو على ظهر اخيه اه من هامش اللامع ثم براعة الاختتام سكت عنه الحافظ ولا يبعد عندى ان يقال ان السجود هبوط الى الارض شبيه بالهبوط الى القبر او يقال انه يستأنس من قوله ما يجد احدنا مكانا الخ ففيه اشارة الى كثرة الاموات حتى لا يجد موضعا الدفن

ابواب تقصير الصلوة

ههنا خمسة ابحاث الاول فى حكم القصر والثانى فى المسافة التى يقصر فيها والثالث فى السفر الذى يقصر فيه والرابع فى الموضع الذى يبدأ منه القصر والخامس فى مقدار الزمان الذى يقصر فيه المسافر اذا اقام فى موضع بسط الكلام على هذه المباحث فى الاوجز وسيأتى اكثر هذه المباحث فى الابواب الآتية

باب ما جاء فى التقصير وكم يقيم حتى يقصر قال الحافظ فى هذه الترجمة اشكال لان الاقامة ليست سببا للقصر ولا القصر غاية الاقامة فقيل انه انقلب اللفظ والمعنى كم يقصر حتى يقيم وقيل كم مدة يقيم حتى يقصر وعدد الايام المذكورة سبب لمعرفة جواز القصر فيها اه من الفيض ثم الترجمة مشتملة على جزئين الاول قوله ما جاء فى التقصير ولعل المصنف اشار به الى حكم التقصير من كونه واجبا او مباحا فان المسئلة خلافية شهيرة كما سيأتى ولما لم يكن له حديث عند المؤلف على شرطه لم يورده بل اشار فى الترجمة الى الاختلاف واوجه منه انه اشار به الى مبدأ القصر كما هو دأبه فى جميع كتابه والجزء الثانى من الترجمة هو قوله وكم يقيم حتى يقصر واشار بذلك الى مسئلة اخرى خلافية ايضا وهى اختلافهم فى المدة التى اذا نوى المسافر الاقامة فيها لزمه الاتمام اما المسئلة الاولى ففى هامش اللامع اختلفوا فى حكم القصر اما الحنفية فقالوا بوجوبه قولا واحدا واختلفت الروايات عن الامام الشافعى والاشهر انه رخصة والاتمام افضل وكذلك اختلفت الروايات عن الامام مالك فروى عنه اشهب انه فرض والاشهر انه سنة عنده وكذلك اختلفت الروايات عن الامام احمد فروى عنه انه فرض وعنه انه سنة وعنه انه افضل وعنه انى احب العافية عن هذه المسئلة واما المسئلة الثانية اعنى مبدأ القصر فالذى يظهر لهذا العبد الضعيف وبه تجتمع الادلة ان الصلوة فرضت ليلة الاسراء ركعتين الا المغرب ثم زيد عقيب الهجرة الا الصبح ثم بعد ان استقر فرض الرباعية خفف منها فى السفر عند نزول قوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة قال الحافظ ذكر ابن الاثير ان قصر الصلوة كان فى السنة الرابعة من الهجرة وهو مأخوذ مما ذكره غيره ان نزول الآية كان فيها وقيل كان قصر الصلوة فى ربيع الآخر من السنة الثانية ذكره الدولابى وقيل بعد الهجرة باربعين يوما اه من هامش اللامع واما المسئلة الثالثة فحكى ابو عمر بن عبد البر فى الاستذكار اقوال العلماء فى ذلك الى احد عشر قولا وذكر العينى فى شرح البخارى اختلاف الاقوال فى ذلك على اثنين وعشرين قولا ثم ذكرها مختصرا قال ابن رشد فى البداية الاشهر منها هو ما عليه فقهاء الامصار ولهم فى ذلك ثلاثة اقوال احدها مذهب مالك والشافعى انه اذا ازمع المسافر على اقامة اربعة ايام اتم والثانى مذهب ابى حنيفة والثورى انه اذا ازمع على اقامة خمسة عشر يوما اتم والثالث مذهب احمد وداؤد انه اذا ازمع على اكثر من اربعة ايام اتم اه وذلك بان ينوى الاقامة الى احدى وعشرين صلوة وفى فيض البارى اعلم انه لم يبلغ حديث مرفوع فى تحديد مدة القصر الى مرتبة الصحة وحديث ابن عباس فى فتح مكة ومدة الاقامة فيه تسعة عشر على اختلاف فيه وحديث انس ثانى حديث الباب فى حجة الوداع ومدة الاقامة فيها اه قلت والظاهر ان ميل المصنف فى هذه المسئلة الى ما ذهب اليه ابن عباس

باب الصلوة بمنى قال الحافظان ابن حجر والعينى لم يذكر حكم المسئلة لقوة الخلاف فيه اه قلت اختلفوا فى القصر بمنى وعرفات انه للسفر او للنسك فعند الجمهور ومنهم الائمة الثلاثة ابو حنيفة والشافعى واحمد انه للسفر ولذا قالوا لا يقصر الصلوة اهل مكة بمنى وعرفات لانتفاء مسافة القصر واما عند الامام مالك فالمشهور على الالسنة بل فى اكثر الشروح ان القصر عنده للنسك لا للسفر وهو غير صحيح كما بسط فى الاوجز عن فروع المالكية وفى هامش اللامع الاوجه عندى ان القصر عند مالك ايضا للسفر كما صرح به فى المؤطا لكن يكفى عنده مطلق السفر لا السفر الشرعى ولذلك لا يقصر اهل مكة بمكة واهل منى بمنى عنده لانهم مقيمون فى اوطانهم ولو كان القصر للنسك عنده ليقصرون اه من جزء حجة الوداع

باب كم اقام النبى صلى الله عليه وسلم فى حجته قال القسطلانى تبعا للحافظ تحت حديث الباب قوله لصبح رابعة اى من ذى الحجة وخرج الى منى فى الثامن فصلى بمكة احدى وعشرين صلوة من اول ظهر الرابع الى آخر ظهر الثامن فهى اربعة ايام ملفقة وهذا موضع الترجمة وان لم يصرح فى الحديث بغاية فانها معروفة فى الواقع او المراد (اى فى الترجمة) اقامته الى ان توجه الى المدينة وهى عشرة ايام سواء كما مر فى حديث انس

باب فى كم تقصر الصلوة الخ هذا هو البحث الثانى من المباحث الخمسة المشار اليها فى اول الباب ففى الاوجز اختلف العلماء فى مقدار السفر المبيح للقصر على ما قاله الزرقانى الى نحو عشرين قولا قال الحافظ هى من المواضع التى انتشر فيها الخلاف جدا فحكى ابن المنذر وغيره فيها نحوا من عشرين قولا وبلغ العلامة العينى الاقوال فيها الى اثنين وعشرين قال ابن عبد البر فى الاستذكار ذهب مالك والشافعى الى ان الصلوة لا يقصرها المسافر الا فى مسيرة اليوم التام بالبغل الحسن السير وهو قول احمد واسحق وقدره مالك باربعة برد وثمانية واربعين ميلا وقال الشافعى ستة واربعون ميلا والامر متقارب وقال الكوفيون وابو حنيفة واصحابه لا يقصر المسافر الا فى المسافة البعيدة المحتاجة الى الزاد من الافق الى الافق قال ابو حنيفة اقل ذلك ثلاثة ايام لا يقصر مسافر فى اقل من مسيرة ثلاثة ايام وقالت طائفة من اهل الظاهر يقصر الصلوة كل مسافر فى كل سفر قصيرا كان او طويلا ولو ثلاثة اميال اه وهكذا ذكر المذاهب ابن رشد فى البداية قال الشوكانى وعند ابن حزم ميل واحد وهو اقل ما قيل فيه اه مختصرا من الاوجز

باب يقصر اذا خرج من موضعه هذا هو البحث الرابع من المباحث المتقدمة وميل المؤلف الى مسلك الجمهور والغرض من الترجمة تائيد الجمهور والرد على ما نقل عن عطاء وبعض الكوفيين كما سيأتى قال الامام مالك فى موطاه لا يقصر الذى يريد السفر الصلوة حتى يخرج من بيوت القرية اه قال الزرقانى فى هذا مجمع عليه وفى الحاشية عن المحلى وبه قال ابو حنيفة والشافعى والجمهور وقال الشوكانى قال ابن المنذر اجمعوا على ان مريد السفر يقصر اذا خرج عن جميع بيوت القرية التى يخرج منها واختلفوا فيما قبل الخروج من البيوت فذهب الجمهور الى انه لا بد من مفارقة جميع البيوت وذهب بعض الكوفيين الى انه اذا اراد السفر يصلى ركعتين ولو كان فى منزله ومنهم من قال اذا ركب قصر ان شاء اه وفى البذل عن العينى عندنا اذا فارق بيوت المصر يقصر وقال الشافعى فى البلد يشترط مجاوزة السور لا مجاوزة الابنية المتصلة بالسور خارجة ورجح الرافعى القول الاول اه مختصرا من الاوجز وحكى عن مجاهد اذا ابتدأ السفر بالنهار لا يقصر حتى يدخل فى الليل وكذا العكس قال العينى وعن عطاء وسليمان بن موسى انهما كانا يبيحان القصر فى البلد لمن نوى السفر اه قوله فلما رجع قيل له الخ وهذا مجمع عليه عند الائمة الاربعة واهل الحديث كما فى الاوجز عن ابن عبد البر

باب يصلى المغرب ثلاثا فى السفر قال الحافظ اراد المصنف ان الاحاديث المطلقة كان يصلى فى السفر ركعتين محمولة على المقيدة بان المغرب بخلاف ذلك اه

باب صلوة التطوع على الدواب الخ اعلم ان فى الصلوة على الدابة خلافيات منها … يعم الفرض والنفل وعلى كليهما هل يعم الحضر والسفر وعلى كليهما يختص بالضرورة ام لا وايضا يشترط استقبال القبلة عند التحريمة ام لا فهذه الصور كلها طويل الباع سيأتى الكلام على بعضها فى الابواب الآتية ان شاء الله تعالى وفى الاوجز قال الباجى واكثر العلماء على جواز تنفل المسافر بالليل والنهار على راحلته وعلى الارض وبه قال مالك وابو حنيفة والشافعى وابن حنبل اه قال الحافظ قال ابن رشيد اورد فيه الصلوة على الراحلة فيمكن ان يكون ترجم بالعم ليلحق الحكم بالقياس ويمكن ان يستفاد ذلك من اطلاق حديث جابر المذكور فى الباب قال الحافظ وقد تقدم فى ابواب الوتر قول ابن المنير انه ترجم بالدابة تنبيها على ان لا فرق بينها وبين البعير فى الحكم اه قوله حيث ما توجهت قال الحافظ وقد اخذ بمضمون هذه الاحاديث فقهاء الامصار الا ان احمد بن حنبل وابا ثور استحبا ان يستقبل القبلة بالتكبير حال ابتداء الصلوة اه وذكر الباجى الامام الشافعى مع احمد بن حنبل وكذا ذكر اهل الفروع من الحنفية اشتراط الاستقبال عند الشافعى والظاهر انه وهم لان الحافظ اعلم بمذهبه لم يذكر الاستقبال الا عن احمد وفى المغنى ان امكن افتتاحها الى القبلة ففيه روايتان احدهما يلزمه والثانية لا يلزمه اه وهكذا فى الفرض عند احمد روايتان كما صرح به المغنى وفى شرح الاقناع يجوز ترك القبلة فى حالتين الحالة الاولى فى شدة الخوف فرضا كانت او نفلا والحالة الثانية فى النافلة فى السفر اه وفى الاوجز لكن مما يجب التنبيه عليه ان قوله حيث توجهت به قيد احتراز لا يجوز الصلوة على الدابة الا الى حيث توجهت به فلو صلى الى غير ما توجهت به دابته لا يجوز صرح به اصحاب الفروع من المالكية والحنابلة والحنفية كما بسط فى الاوجز

باب الايماء على الدابة قال القسطلانى تحت حديث الباب اى يشير برأسه الى الركوع والسجود من غير ان يضع جبهته على ظهر الراحلة وكان يومى بالسجود اخفض من الركوع تمييزا بينهما اه وفى المغنى قال ابن عبد البر اجمعوا على انه جائز لكل من سافر سفرا يقصر فيه الصلوة ان يتطوع على دابته حيثما توجهت يومى بالركوع والسجود اه وقال فى موضع آخر فان كان على الراحلة فى مكان واسع يدور فيه كيف شاء وتمكن من الصلوة الى القبلة والركوع والسجود فعليه استقبال القبلة فى صلوته ويسجد على ما هو عليه ان امكنه ذلك لانه كراكب السفينة اه ما حكى العينى فى الباب السابق من مذهب الشافعية حيث قال وجزم اصحاب الشافعى بترخيص الماشى فى السفر بالتنفل الى جهة مقصده الا ان مذهبه اشتراط استقبال القبلة فى تحريمه وعند الركوع والسجود ويشترط كونهما على الارض اه لم اجده بعد

باب ينزل للمكتوبة تخصيص لعموم الروايات السابقة قال الحافظ قال ابن بطال اجمع العلماء على اشتراط ذلك وانه لا يجوز لاحد ان يصلى الفريضة على الدابة من غير عذر حاشا ما ذكر فى صلوة شدة الخوف

باب صلوة التطوع على الحمار قال الحافظ قال ابن رشيد مقصوده انه لا يشترط فى التطوع

ولايه ان تكون الدابة طاهرة الفضلات بل الباب فى المركوبات واحد بشرط ان لايماس النجاسة اھ قلت هذا مبنى على مسلك من قال بطهارة فضلات المأكول من الحيوان فان المسئلة خلافية تقدمت فى كتاب الطهارة وفى تراجم شيخ المشائخ عقد هذا الباب لذلك بعد باب التطوع على الدابة اما لبيان الاسانيد المتكررة للحديث فى هذا الباب فايراد لفظ الحمار فى الترجمة لكونه واردا فى الحديث واما لزيادة اهتمام بذلك لان الحمار بعيد من الرحمة قريب من الشيطان عسى ان يتوهم فيه انه لايجوز النافلة عليها الى آخر ما بسطه قلت اولان الحمار قاطع للصلوة كما ورد فى الروايات وعلى ما افاده شيخ المشائخ من الاحتمال الاول تكون الترجمة من الاصل السابع عشر من اصول التراجم وعلى الاحتمال الثانى تكون من الاصل الثانى والعشرين وفى فيض البارى اختلف العلماء فى ثبوت صلوته صلى الله عليه وسلم على الحمار مع اتفاقهم على جوازها واما ترجمة المصنف فمبنية على اثر انس اھ قلت وفيه ان الاستدلال بالموقوف ليس من دأبه الشريف

(١٤٩) صـ ١٤٩ **باب من لم يتطوع فى السفر دبر الصلوة وقبلها** كتب الشيخ فى اللامع الظاهر انه اراد بذلك عدم التاكد والا فقد ثبت عنه خلافه كما مر ويمكن ان يكون المراد انه لم يكن يتطوع السنن القبلية والبعدية وان كان يتنفل غيرها من نافلة الاشراق والتهجد وغيرها اھ وفى هامشه اعلم اولا ان الروايات فى صلوة التطوع فى السفر مختلفة جدا يظهر من الروايات الكثيرة انه صلى الله عليه وسلم كان يتطوع فى السفر وفى كثير منها انه صلى الله عليه وسلم لايتطوع فى السفر فاراد البخارى بهاتين الترجمتين هذه والآتية بعدها الجمع بين مختلف ما ورد فى ذلك وثانيا ان نسخ البخارى مختلفة فى ذكرهاتين الترجمتين فى لفظ قبلها ففى النسخ الهندية لفظ قبلها موجودة فى البابين وعليه بنى الشيخ كلامه وعلى هذه النسخة فالجمع بين الروايات المختلفة ان روايات الاثبات مبنية على غير الرواتب وروايات النفى على الرواتب سواء كانت قبلية او بعدية ويشكل على هذا ذكر ركعتى الفجر فى الترجمة الثانية فيؤول بان ذكرهما بمنزلة الاستثناء يعنى ان النفى فى الرواتب القبلية لما عدا ركعتى الفجر فانهما لتاكدهما مستثنى عن ذلك والنسخة الثانية حذف لفظ قبلها عن البابين معا وعلى هذه النسخة بنى الحافظان ابن حجر والعينى شرحيهما وعلى هذه النسخة لا اشكال فى ذكر ركعتى الفجر فى الباب الآتى لانهما ايضا من جملة غير الدبر ولذلك رجح الحافظ هذه النسخة وعلى هذا فالجمع بين الروايات المختلفة ان النفى محمول على السنن البعدية والاثبات على السنن القبلية وههنا نسخة ثالثة ذكرها القسطلانى اذ قال لعد الترجمة الثانية وسقط عند ابى الوقت وابن عساكر والاصيلى لفظ فى غير دبر الصلوة وقبلها اھ ثم قال الحافظ نقل النووى ان العلماء اختلفوا فى التنفل فى السفر على ثلاثة اقوال المنع مطلقا والجواز مطلقا والفرق بين الرواتب والمطلقة وهو مذهب ابن عمر واغفلوا قولا رابعا وهو الفرق بين الليل والنهار فى المطلقة وخامسا الفرق بين البعدية وغيرها وزاد فى الاوجز قولا سادسا وهو مختار ابن القيم فى الهدى وهو التطوع بالوتر وركعتى الفجر دون غيرهما من الرواتب وذكر فى الفيض قولا آخر قال محمد بن الحسن يتركها ان كان سائرا ويصليها ان كان نازلا وحكى فى الاوجز عن النووى استحباب الرواتب عن الشافعى والجمهور

(١٥٠) صـ ١٤٩ **باب من تطوع فى السفر الخ** تقدم الكلام عليه فى الباب السابق

(١٥١) صـ ١٤٩ **باب الجمع فى السفر بين المغرب والعشاء** لم يتعرض احد من الشراح ان المصنف فى التبويب غير سياق الجمعين فذكر جمع المغربين مطلقا وفرق جمع العصرين فى بابين كما سترى وايضا قدم جمع العشائين على العصرين ولا يبعد عندى انه اشار بتغيير السياقين الى مسلكه فى الجمع بين الصلوتين من انه يجوز عنده الجمع بين العشائين مطلقا سواء كان جمع تقديم او تاخير واما العصرين فيجوز فيهما الجمع تاخيرا لا تقديما فهذا مذهب سابع سوى المذاهب الستة المشهورة فى الجمع بين الصلوتين الاول لايجوز الجمع الزمانى والاحاديث محمولة على الجمع الصورى وهو مذهب الحنفية والثانى يجوز مطلقا وهو مذهب الشافعى واحمد الثالث يجوز اذا جدبه السير قاله مالك والرابع يجوز الجمع تاخيرا لا تقديما وبه قال ابن حزم والخامس يجوز اذا اراد به قطع الطريق قاله ابن حبيب المالكى والسادس انه يكره كما روى عن مالك اھ مختصرا من الاوجز

(١٥٢) صـ ١٤٩ **باب هل يؤذن او يقيم اذا جمع بين المغرب والعشاء** قال الحافظ قال ابن رشيد ليس فى حديثى الباب تنصيص على الاذان لكن فى حديث ابن عمر منهما يقيم المغرب فيصليها ولم يرد بالاقامة نفس الاذان وانما اراد يقيم للمغرب وعلى هذا فكان مراده بالترجمة هل يؤذن او يقتصر على الاقامة وجعل حديث انس مفسرا بحديث ابن عمر لان فى حديث ابن حكما زائدا قال الحافظ ولعل المصنف اشار بذلك الى ما ورد فى بعض طرق حديث ابن عمر كما فى الدارقطنى بلفظ وكان لاينادى بشئ من الصلوة فى السفر وقال الكرمانى لعل الراوى لما اطلق لفظ الصلوة استفيد منه ان المراد بها التامة باركانها وشرائطها وسننها ومن جملتها الاذان والاقامة اھ قلت ولاجل عدم كون حديثى الباب نصا فى الاذان زاد المؤلف فى الترجمة لفظة هل كما هو دأبه فى امثال هذه الابواب ثم لم ار المذاهب فى هذه المسئلة فى الشروح التى بايدينا ولا فى المغنى والاختلاف فى صلوة المزدلفة وعرفة معروف مصرح وهو ايضا جمع سفر فلعل المذاهب هناك هو المذاهب ههنا

(١٥٣) صـ ١٥٠ **باب يؤخر الظهر الى العصر الخ** تقدم بعض ما يتعلق بهذا الباب الآتى بعده فى باب الجمع بين العشائين وقال الحافظ فيه اشارة الى ان جمع التاخير عند المصنف يختص بمن ارتحل قبل ان يدخل وقت الظهر اھ

(١٥٤) صـ ١٥٠ **باب اذا ارتحل بعد ما زاغت الشمس الخ** قال الحافظ اورد فيه حديث انس المذكور قبله وفيه فاذا زاغت الشمس قبل ان يرتحل صلى الظهر ثم ركب كذا فيه الظهر فقط وهو المحفوظ عن عقيل فى الكتب المشهورة ومقتضاه انه كان لايجمع بين الصلوتين الا فى وقت الثانية منهما وبه احتج من ابى جمع التقديم ثم بعد ذلك اثبت الحافظ الرواية التى فيها جمع التقديم تائيدا لمسلكه فارجع اليه لو شئت لكن التحقيق انه لم يثبت فى جمع التقديم حديث كما اقر به ابوداؤد فى سننه وبسط الكلام عليه الشيخ فى البذل

(١٥٥) صـ ١٥٠ **باب صلوة القاعد** كتب الشيخ فى اللامع ايراد هذه الابواب ههنا لمناسبة ان تلك العوارض كما تعرض للمصلى وهو مسافر اولانهما معا اى السفر والمرض من اسباب التخفيف فناسب احدهما الآخر اھ وقال الحافظ اورد المصنف فى ابواب التقصير ابواب الجمع لانه تقصير بالنسبة الى الزمان ثم ابواب صلوة المعذور قاعدا لانه تقصير بالنسبة الى بعض صور الافعال ويجمع الجميع الرخصة للمعذور اھ والاوجه عندى ان ذكر الجمع بين الصلوتين لتكملة ابواب تقصير الصلوة فى السفر واما ذكر صلوة القاعد فان الكثرة منها للنوافل ويتنصف فيها الاجر فهو تقصير بالنسبة الى الاجر وذكر صلوة القاعد المعذور (كما سياتى) فلتكملة صلوة القاعد اھ قوله ومن صلى نائما الخ فى هذا الحديث اشكال وهو انه لايصح حمله على الفرض ولا النفل اما الاول فلان الفرض لايصح قاعدا بدون العذر فضلا عن نصف الاجر واما المعذور فلا ينتصف اجره بل يعطى كاملا واما النفل فلا يصح نائما بدون العذر عند الجمهور حتى قال الخطابى وابن عبد البر وغيرهما اجمعت الامة على المنع من ذلك فوجهوا الحديث بعدة توجيهات كما فى الكوكب وهامشه وحمله السندى على بيان الضابطة اذ قال فالوجه ان يقال ليس الحديث بمسبوق لبيان صحة الصلوة وفسادها وانما هو لبيان تفضيل احدى الصلوتين الصحيحتين على الاخرى وصحتها تعرف من قواعد الصحة من خارج فحاصل الحديث انه اذا صحت الصلوة قاعدا فهى على نصف صلوة القائم فرضا كانت او نفلا وكذا اذا صحت الصلوة نائما فهى على نصف الصلوة قاعدا فى الاجر وقولهم ان المعذور لاينتقص من اجره ممنوع الى آخر ما قال

(١٥٦) صـ ١٥٠ **باب صلوة القاعد بالايماء** قال الحافظ ليس فى الحديث ذكر الايماء وقيل كانه صحف قوله نائما يعنى بنون على اسم الفاعل من النوم فظنه بايماء يعنى بموحدة مصدر اومأ فلهذا ترجم بذلك قال الحافظ ولم يصب فى ظنه ان البخارى صحفه والظاهر ان المصنف مال الى مسلك المالكية من انه يجوز له الايماء اذا صلى نفلا قاعدا مع القدرة على الركوع والسجود اھ والاوجه عندى ان المصنف اشار الى جواز الصلوة جالسا بالايماء عند عدم القدرة على الركوع والسجود واستدل عليه بجوازها نائما بالايماء فثبت جواز الايماء قاعدا بالطريق الاولى

(١٥٧) صـ ١٥٠ **باب اذا لم يطق قاعدا صلى على جنب** لعله اشار بذلك الى ان الصلوة مضطجعا مقيدة بعدم القدرة وهو ليس كالقعود فى النوافل قال الحافظ قوله وقال عطاء اذا لم يقدر الخ مطابقة للترجمة من جهة ان الجامع بينهما ان العاجز عن اداء فرض ينتقل الى فرض دونه ولا يترك وهو حجة على من زعم ان العاجز عن القعود فى الصلوة تسقط عنه الصلوة اھ

(١٥٨) صـ ١٥٠ **باب اذا صلى قاعدا ثم صح الخ** قال الحافظ فى هذه الترجمة اشارة الى الرد على من قال من افتتح الفريضة قاعدا لعجزه عن القيام ثم اطاق القيام وجب عليه الاستيناف وهو محكى عن محمد بن الحسن وخفى ذلك على ابن المنير حتى قال اراد البخارى بهذه الترجمة دفع خيال من تخيل ان الصلوة لاتتبعض فيجب الاستيناف على من صلى قاعدا ثم استطاع القيام وقال ابن بطال هذه الترجمة تتعلق بالفريضة وحديث الباب يتعلق بالنافلة ووجه استنباطه انه لما جاز فى النافلة القعود لغير علة مانعة من القيام وكان عليه الصلوة والسلام يقوم فيها قبل الركوع كانت الفريضة التى لايجوز القعود فيها الا بعدم القدرة على القيام اولى اھ قال الحافظ والذى يظهر لى ان الترجمة ليست مختصة بالفريضة بل قوله ثم صح يتعلق بالفريضة وقوله او وجد خفة يتعلق بالنافلة وهذا الشق مطابق للحديث ويؤخذ ما يتعلق بالشق الآخر بالقياس عليه اھ مختصرا ثم البراعة فى قولها وان كنت نائمة اضطجع وبه جزم الحافظ قدس سره

كتاب التهجّد

قال الكرمانى التهجد التيقظ من النوم بالليل الخ التهجد معناه التجنب عن النوم اھ ولا اختلاف بينهم فى ان بدء فرضية التهجد كان بنزول سورة المزمل واختلف فى نسخها متى وقع كما ذكره البخارى فى باب ما نسخ من قيام الليل وقوله تعالى يا ايها المزمل الآية قال الحافظ فى الباب المذكور كانه يشير الى ما اخرجه مسلم عن عائشة قالت ان الله افترض قيام الليل فى اول هذه السورة فقام نبى الله صلى الله عليه وسلم واصحابه حولا حتى انزل الله فى آخر السورة التخفيف فصار قيام الليل تطوعا بعد فريضة ولم يذكره البخارى لكونه على غير شرطه ومقتضى ذلك ان النسخ وقع بمكة لان الايجاب متقدم على فرض الخمس ليلة الاسراء وكانت قبل الهجرة باكثر من سنة وحكى الشافعى عن بعض اهل العلم ان آخر السورة نسخ قيام الليل الا ما تيسر منه ثم نسخ فرض ذلك بالصلوات الخمس الى آخر ما بسط فى هامش اللامع

(١٥٩) صـ ١٥١ **باب التهجد بالليل الخ** اختلفوا فى غرض الترجمة قال الحافظ قصد البخارى اثبات مشروعية قيام الليل مع عدم التعرض لحكمه وقد اجمعوا الا شذوذا من القدماء على ان صلوة الليل ليست مفروضة على الامة واختلفوا فى كونها من خصائص النبى صلى الله عليه وسلم وسياتى تصريح المصنف بعدم وجوبه على الامة قريبا اھ والاوجه عندى ان المصنف اشار بهذه الترجمة الى الاختلاف المشهور فى تهجده صلى الله عليه وسلم هل كان واجبا عليه او مندوبا كما يدل عليه تبويبه بالآية الشريفة وكلا الفريقين لما كانوا تمسكوا بالآية الشريفة على اختلاف منهم فى معنى قوله نافلة لك فجعل البخارى الآية ترجمة للتنبيه على الاختلاف فى معناه فقيل معناه انها كانت واجبة عليه صلى الله عليه وسلم ثم نسخ فصارت نافلة اى تطوعا لان الله تعالى غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فكل طاعة يأتى بها سوى المكتوبة تكون زيادة فى كثرة الثواب فلهذا سمى نافلة واما الذين قالوا انها كانت واجبة عليه قالوا معنى كونها نافلة لك اى فريضة زائدة لك خصصت بها من بين الامة اھ من هامش اللامع

(١٦٠) صـ ١٥١ **باب فضل قيام الليل** قال الحافظ اورد فيه حديث ابن عمر فى رؤياه وكان المصنف لم يصح عنده حديث صريح فى هذا الباب فاكتفى بحديثه وقد اخرج فيه مسلم حديث ابى هريرة افضل الصلوة

يدل لفريضة صلوة الليل وكان البخاري توقف فيه للاختلاف في وصله وارساله وفي رفعه ووقفه اه

ص١٥١ **باب طول السجود في قيام الليل** قال القسطلاني اى للدعاء والتضرع الى الله تبارك وتعالى اذ هو ابلغ احوال التواضع والتذلل ومن ثم كان اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد اه ولا يبعد ان يكون اشارة الى رد من قال ان الافضل في النهار كثرة السجود وفي الليل طول القيام لكن يشكل عليه انه سياتي قريبا باب طول القيام في صلوة الليل فالاوجه انه اشار بالترجمة الى تعيين احد الاحتمالين في هذه السجدة المذكورة في حديث الباب بانها كانت سجدة الصلوة لا بعدها سجدة منفردة وعلى هذا تكون الترجمة شارحة وفي الفيض ان النسائي بوب على الحديث بان تلك السجدة الطويلة كانت عليحدة لا في ضمن الصلوة قلت وهو بعيد عن الصواب بل كانت من اركان الصلوة اما السجدة المفردة فاستحبها الشافعية في اوقات مختلفة بان يسجد بها متى شاء وهذا في غير موضع الشكر ايضا قلت ولا اصل لها عندنا نعم في الكتب في سجدة الشكر قولان ولابد من القول بالجواز واما ما اعتاد بها الناس بعد الوتر والتراويح فمنع عنها في الكبيري شرح المنية اه وقال الشيخ في البذل وكونها سجدة الصلوة مبني على لفظ الحديث الذي اتفق عليه الشيخان واما لفظ رواية ابي داؤد (ويوتر بواحدة ويمكث في سجوده الخ) فهو محتمل لسجدة الشكر وسجدة الصلوة الى آخر ما قال۔

ص١٥١ **باب ترك القيام للمريض** قال القسطلاني اى ترك قيام الليل للمريض اه قوله اشتكى قال الحافظ اى مرض ولم اقف في شئ من طرق هذا الحديث على تفسير هذه الشكاية وقال ايضا استشكل ابو القاسم بن الورد مطابقة حديث جندب (ثاني حديثي الباب) للترجمة وتبعه ابن التين فقال احتباس جبرئيل ليس ذكره في هذا الباب في موضعه انتهى وقد ظهر بسياق تكملة المتن وجه المطابقة وذلك انه اراد ان ينبه على ان الحديث واحد لاتحاد مخرجه وان كان السبب مختلفا لكنه في قصة واحدة اه مختصرا والى هذا الاشكال والجواب اشار شيخ المشائخ في تراجمه وتقدم في الاصل التاسع والعشرين من اصول التراجم المذكورة في المقدمة قال القسطلاني تحت حديث جندب هذا الحديث قد رواه شعبة عن الاسود وبلفظ آخر اخرجه المصنف في التفسير قال قالت امرأة يا رسول الله ما ارى صاحبك الا ابطأ عنك قال في الفتح وهذه المرأة فيما يظهر لي غير المرأة المذكورة في حديث سفيان لان هذه عبرت بقولها صاحبك وتلك عبرت بقولها شيطانك وهذه عبرت بقولها يا رسول الله وتلك عبرت بقولها يا محمد وسياق هذه يشعر بانها قالته توجعا وتأسفا وتلك قالته شماتة وتهكما اه

ص١٥١ **باب تحريض النبي صلى الله عليه وسلم على قيام الليل الخ** قال الحافظ قال ابن المنير اشتملت الترجمة على امرين التحريض ونفي الايجاب فحديث ام سلمة وعلى رضي الله تعالى عنهما للاول وحديث عائشة رضي الله تعالى عنها للثاني قال الحافظ بل يؤخذ من الاحاديث الاربعة نفي الايجاب ويؤخذ التحريض من حديثي عائشة ان توهما كان يدع العمل وهو يحبه لان كل شئ احبه استلزم التحريض عليه لولا ما عارضه من خشية الافتراض اه وقال القسطلاني تبعا للحافظ يحتمل ان يكون قوله على قيام الليل اعم من الصلوة والقراءة والذكر والشكر وغير ذلك حينئذ يكون قوله والنوافل من عطف الخاص على العام اه وقال الحافظ وتقدم حديث ام سلمة والكلام عليه في كتاب العلم قال ابن رشيد كان البخاري فهم ان المراد بالايقاظ الايقاظ للصلوة لا لمجرد الاخبار بما نزل لانه لو كان لمجرد الاخبار لكان يمكن تاخيره الى النهار لانه لا يفوت الى آخر ما قال وتقدم في اول ابواب التهجد قال الحافظ وسياقي تصريح المصنف بعدم وجوبه على الامة اه وتقدم بيان الاختلاف هناك

ص١٥٢ **باب قيام النبي صلى الله عليه وسلم حتى ترم قدماه الخ** قوله ترم بفتح المثناة الفوقية وكسر الراء من الورم وسقط هذا اللفظ من بعض الروايات قال القسطلاني وغيره والغرض من الترجمة عندي ان ما تقدم في الباب السابق من قوله من غير ايجاب ليس بمعنى تلة المبالات فانه صلى الله عليه وسلم بالغ حتى ترم قدماه او يقال ان ما ياتي من الكراهة في التشديد في العبادة حيث كان محتملا للملال اما اذا لا فلا

ص١٥٢ **باب من نام عند السحر** لا يبعد عندي في غرض الترجمة ان ظاهر قوله عز اسمه وبالاسحار هم يستغفرون وما ورد من الروايات من نزوله تعالى في الثلث الآخر من الليل يشير الى ان النوم في هذا الثلث يكون خلاف الاولى فدفعه المصنف بهذا وكتب الشيخ في اللامع وقوله ينام سدسه فيه الترجمة لان المراد بالسدس السدس الآخر ولا يكون الا السحر اه وبسط الكلام على هذا الباب في هامشه

ص١٥٢ **باب من تسحر فلم ينم حتى صلى الصبح** قال الحافظ في الباب السابق تحت حديث عائشة ما الفاه السحر عندي الا نائما قال ابن التين قولها الا نائما تعني مضطجعا على جنبه لانها قالت في حديث آخر فان كنت يقظانة حدثني والا اضطجع وتعقبه ابن رشيد بانه لا ضرورة تحمل هذا التاويل لان السياق ظاهر في النوم حقيقة وظاهر في المداومة على ذلك ولا يلزم من انه كان ربما لم ينم وقت السحر هذا التاويل فدار الامر بين حمل النوم على مجاز التشبيه او حمل التعميم على ارادة التخصيص والثاني ارجح واليه ميل البخاري لانه قد ترجم بقوله من نام عند السحر ثم ترجم عقبه بقوله من تسحر فلم ينم فاوما الى تخصيص رمضان من غيره فكان العادة جرت في جميع السنة انه كان ينام عند السحر الا في رمضان فانه كان يتشاغل بالسحور في آخر الليل ثم يخرج الى صلوة الصبح عقبه وقال ابن بطال النوم وقت السحر كان يفعله النبي صلى الله عليه وسلم في الليالي الطوال وفي غير شهر رمضان كذا قال ويحتاج في اخراج الليالي القصار الى دليل ما في الفتح

ص١٥٢ **باب طول الصلوة في قيام الليل** وفي نسخة الحافظ طول القيام في صلوة الليل وهو الاوجه لموافقته الرواية لكن العجب عن الحافظ اذ قال ان الحديث موافق لطول الصلوة لا لطول القيام فتامل قوله يشوص فاه بالسواك اشكل ادخال هذا الحديث في هذه الترجمة فقيل من الناسخ وقيل كان بياضا للترجمة فخلط الكاتب وقيل العجلة المبنية وقيل اشار الى ما فيه من الاهتمام والتهيؤ والتخفيف لا يتهيأ له وقيل الترجمة في قوله قام وكان معلوما من دابه صلى الله عليه وسلم طول القيام ورجح هذا التوجيه الحافظ وقيل اراد به استحضار حديث حذيفة الذي رواه مسلم عنه انه صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة فقرأ البقرة وآل عمران والنساء في ركعة وكان اذا مر بآية فيها تسبيح سبح ثم ركع نحوا مما

قام ثم قام نحوا مما ركع الحديث فلعله صلى الله عليه وسلم احيى تلك الليلة كلها فيقتضي ذلك تطويل الصلوة وانما لم يخرجه لكونه على غير شرطه فاما ان يكون اشار الى ان الليلة واحدة او نبه باحد حديثي حذيفة على الآخر وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله يشوص فيه الترجمة لان شوص الفم يحصل به شرح الدماغ والتيقظ الذي يسهل معهما طول القيام وقال العلامة السندي ما حاصله من يهتم بهذا وهو ادب فلا بد ان يهتم بالطول وهو افضل منه اه من هامش اللامع مختصرا

ص١٥٢ **باب كيف صلوة الليل الخ** وهذا باب ثامن من التراجم المصدرة بلفظ كيف وهذه الترجمة تشتمل على جزئين الاول الكيفية والثاني عدد ركعات صلوة الليل فالحديث الاول يطابق الجزء الاول منها والاحاديث الباقية للجزء الثاني واختلفت الروايات في عدد الركعات ففي اللامع وجزم الباجي تحت حديث عائشة ورواياتها تحتمل وجوها احدها انه كان صلى الله عليه وسلم تختلف صلوته بالليل لانه لا حد لصلوة الليل فمرة كانت تخبر بما شاهدت منه في وقت ومرة كانت تخبر بما شاهدت منه صلى الله عليه وسلم في غيره وانما قالت انه صلى الله عليه وسلم لا يزيد في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة تريد صلوته المعتادة الغالبة وان كان ربما يزيد في بعض الاوقات على ذلك تقصد في تلك الرواية الاخبار عن غالب صلوته صلى الله عليه وسلم وذكرت في هذه الرواية اكثر ما كانت تنتهي اليه صلوته صلى الله عليه وسلم في الاغلب الوجه الثاني ان تكون رضي الله تعالى عنها تقصد في بعض الاوقات الاخبار عن جميع صلوته في ليلة وتقصد في وقت ثان الى ذكر نوع من صلوته في الليل وجميع صلوة النبي صلى الله عليه وسلم بالليل في رواية عائشة خمس عشرة مع الركعتين الخفيفتين وركعتي الفجر فعائشة كانت تخبر بالامر على وجوه شتى ولعله ان يكون ذلك على قدر اسباب السوال اه

ص١٥٢ **باب قيام النبي صلى الله عليه وسلم بالليل الخ** كتب الشيخ في اللامع الظاهر من الترجمة ان قيام الليل منسوخ من النبي صلى الله عليه وسلم والامة جميعا اه وفي هامشه كما يدل عليه لفظ الترجمة وما نسخ من قيام الليل بالاطلاق بعد ذكر قيام النبي صلى الله عليه وسلم وهو ظاهر حديث عائشة عند مسلم قالت ان الله افترض قيام الليل في اول هذه السورة يعني يا ايها المزمل فقام نبي الله صلى الله عليه وسلم واصحابه حولا حتى انزل الله في آخر هذه السورة التخفيف فصار قيام الليل تطوعا بعد فريضة فهذا الحديث ايضا بظاهره يعم النبي صلى الله عليه وسلم والامة وقد تقدم الخلاف في ذلك في اول كتاب التهجد قال الحافظ استغنى البخاري عن ايراد هذا الحديث لكونه على غير شرطه بما اخرجه عن انس يعني حديث الباب فانه يدل على انه كان ربما نام كل الليل وهذا دليل التطوع الى آخر ما بسط في هامش اللامع ثم يشكل على الترجمة التكرار بما تقدم من باب تحريض النبي صلى الله عليه وسلم على قيام الليل من غير ايجاب اللهم الا ان يقال انه محمول في حق الامة بدون التعرض عن حاله صلى الله عليه وسلم

ص١٥٢ **باب عقد الشيطان على قافية الرأس الخ** كتب الشيخ في اللامع الظاهر ان الشيطان يعقد على قافية كل نائم فمن صلى انحلت عقده ومن لا فلا اه قلت يشكل قوله في الترجمة اذا لم يصل لان الحديث عام واجيب بان المراد بقاء العقد اذا لم يصل واختار الحافظ في مراد المصنف ان عقد الشيطان مقيد بمن لم يصل العشاء اى المراد بالصلوة المنفية صلوة العشاء ويؤيده ثاني حديثي الباب وتعقب العلامة العيني على الحافظ اذ قال لا قرينة لتقييدها بالعشاء فظاهر الحديث يدل على ان العقد يكون عند النوم سواء صلى قبله او لم يصل ثم ذكر الروايات الدالة على العموم ومال القسطلاني الى قول الحافظ ومال صاحب الفيض الى ان البخاري مال الى وجوب التهجد فالمراد صلوته واخذه من كلام ابن العربي في شرح الترمذي قد اختلف الناس في صلوة الليل ومال البخاري الى وجوبها وتعلق بقوله صلى الله عليه وسلم يعقد الشيطان الحديث قلت وفيه انه يخالف تصريح البخاري بما سبق قوله من غير ايجاب

ص١٥٢ **باب اذا نام ولم يصل بال الشيطان في اذنه** قال الحافظ هذه الترجمة للمستملي وحده وللباقين باب فقط وهو بمنزلة الفصل من الباب وتعلقه بالذي قبله ظاهر اه وكتب الشيخ في اللامع قوله باب اذا نام ولم يصل المراد به الصلوة المكتوبة وايراد الرواية لما فيه من ذكر النوم ليلة جمعاء وان كان الجزاء المذكور ههنا لم يترتب على ترك التهجد بل على كونه ترك المكتوبة اه وفي تقرير المكي قوله ولم يصل يعني الصلوة مطلقا لا التهجد ولا المكتوبة وانما قلنا كذلك لان حديث بال الشيطان انما هو في الفرض لا في التهجد لكن النوم الكذائي يستلزم فوت التهجد ايضا فلذلك جعل الحديث اعم من التهجد والفرض ورتب بول الشيطان في اذنه على فوت كليهما بالنوم وان كان هو في الحقيقة مرتبا على فوت الفرض فقط الى آخر ما فيه واختلف في بول الشيطان فقيل هو على حقيقته اذ لا مانع منه لان الشيطان ياكل ويشرب وينكح وقيل كناية عن سد الشيطان اذن الذي ينام عن الصلوة حتى لا يسمع الذكر وقيل معناه انه ملأ سمعه بالاباطيل فحجب سمعه عن الذكر وقيل هو كناية عن ازدراء الشيطان به وقيل معناه ان الشيطان استولى عليه واستخف به حتى اتخذه كالكنيف المعد للبول اذ من عادة المستخف بالشئ ان يبول عليه وقيل هو مثل مضروب للغافل عن القيام بثقل النوم كمن وقع البول في اذنه فثقل اذنه وافسد حسه مختصرا من الفتح

ص١٥٢ **باب الدعاء والصلوة من آخر الليل الخ** وفي رواية ابي ذر باب الدعاء في الصلوة وليس في الحديث ذكر الصلوة قال الحافظ زاد يونس في روايته ولذلك كانوا يفضلون صلوة آخر الليل على اوله اخرجها الدارقطني وبهذه الزيادة تظهر مناسبة ذكر الصلوة في الترجمة ومناسبة الترجمة التي بعد هذه لهذه اه ويقال الصلوة دعاء

ص١٥٢ **باب من نام اول الليل واحيى آخره** قال القسطلاني بالصلوة او القراءة او الذكر ونحوها اه وقال الحافظ تقدم في الباب الذي قبله ذكر مناسبة الحديث بالباب اه

ص١٥٢ **باب قيام النبي صلى الله عليه وسلم بالليل في رمضان وغيره** لعله اشار به الى ان ما ورد في حديث عائشة المراد به التهجد ولذا ادخله في ابوابه وايضا ذكر في الترجمة في رمضان وغيره فان التراويح لا تكون

بخاری اول

في غير رمضان وكتب الشيخ في اللامع ومما ينبغي التنبه له ان عائشة لم تذكر ههنا الا ما كانت عادته في صلوة الليل ودوامه عليها فاما ما وقع احياناً ونادراً كصلوته بالقوم في رمضان ليالي فغير متعرض به نفياً ولا اثباتاً وذلك كثير في الكلام فلا يمكن الاحتجاج بمقالتها هذه انه صلى الله عليه وسلم لم يزد في تلك الليالي الثلاث ايضاً فاذا ورد بعد ذلك عدد العشرين في شئ من الروايات ولو ضعيفة لم يكن مخالفاً لتلك الروايات الصحاح فوجب قبولها لعدم المخالفة اه وفي هامشه ما افاده الشيخ واضح جداً ولذلك ترى المحدثين باسرهم يبوبون بصلوة الليل منفرداً وبقيام رمضان وفي الاوجز قال الكرماني اتفقوا على ان المراد بقيام رمضان التراويح وبه جزم النووي الى آخر ما بسط فيه

(ص ١٥٥) باب فضل الطهور بالليل والنهار وفضل الصلوة عند الطهور الخ قال الحافظ كذا ثبت في رواية الكشميهني ولغيره بعد الوضوء واقتصر بعضهم على الشق الثاني من الترجمة وعليه اقتصر الاسماعيلي واكثر الشراح والشق الاول ليس بظاهر في حديث الباب الا ان حمل على انه اشار بذلك الى ما ورد في بعض طرق الحديث من حديث بريدة عند الترمذي وابن خزيمة بلفظ ما اصابني حدث قط الا توضأت عندها ولاحمد من حديثه ما احدثت الا توضأت وصليت ركعتين فدل على انه كان يعقب الحدث بالوضوء والوضوء بالصلوة في اي وقت كان اه قوله سمعت دف نعليك اشكل بوجهين الاول دخوله الجنة قبل الموت والثاني دخول بلال قبله صلى الله عليه وسلم ورجح الحافظ ان الرواية كانت في النوم ونوم الانبياء وحي ففيه ايضاً فضيلة لبلال بلا مرية ومشيه بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم كان من عادته في اليقظة فاتفق مثله في المنام ولا يلزم من ذلك دخوله قبل النبي صلى الله عليه وسلم لانه في مقام التابع اه مختصراً وفي الاوجز تحت قوله عليه الصلوة والسلام رأيت اكثر اهلها النساء الحديث حمله الشاه ولي الله المحدث الدهلوي على الرؤية المثالية فقال في ذكر عالم المثال دلت الاحاديث على ان في العالم وجوداً غير عنصري تتمثل فيه المعاني باجسام مناسبة لها في الصفة يتحقق هناك الاشياء قبل وجودها في الارض الى آخر ما قال اه واجاب شيخ المشائخ عن الاشكال الثاني في تراجمه بالبسط وحاصله انه تخييل قال عن احساس نفسه ومنزلته فارجع اليه لو شئت التوضيح.

(ص ١٥٥) باب ما يكره من التشديد في العبادة قال الحافظ قال ابن بطال انما يكره ذلك خشية الملال المفضي الى ترك العبادة اه وتقدمت الاشارة الى هذا الباب في باب قيام النبي صلى الله عليه وسلم حتى ترم قدماه

(ص ١٥٥) باب ما يكره من ترك قيام الليل لا يبعد عندي ان يكون اشارة الى ان الفتور والملال المذكور هو الغاية القصوى والانجرار الى التواني والتكاسل والترك لاجله مكروه غير مرضي قال الحافظ قوله باب ما يكره الخ اي اذا اشعر ذلك بالاعراض عن العبادة واما احسن ما عقب المصنف هذه الترجمة بالتي قبلها لان الحاصل منهما الترغيب في ملازمة العبادة والطريق الموصل الى ذلك الاقتصاد فيها لان التشديد فيها قد يؤدي الى تركها وهو مذموم اه واجاد صاحب الفيض بحثاً طويلاً يستنبط منه ان الاحكام ثلاثة العزائم كما في قوله تعالى كانوا قليلاً من الليل ما يهجعون وقد صلى عليه السلام حتى ترم قدماه والرخص والقصد والطبائع ايضاً ثلاثة الاقوياء والضعفاء والاوساط فكل نوع منها يميل الى ما يناسب طبعه فارجع اليه لو شئت توضيحه

(ص ١٥٥) باب (بغير ترجمة) في الهامش عن العيني ان المطابقة بترك التشديد اه فكانه رجوع الى ما سبق والاوجه عندي ان الحاصل من ملاحظة الترجمتين السابقتين الاعتدال وهذا الباب كالنص فيه او يقال اشارة الى سبب الباب السابق فان الاكثار قد يكون سبب الترك والاوجه منه ان يقال ان هذا الباب لاثبات ما ورد في فضل التهجد من الروايات المتفرقة وينتهي هذا الباب الى المداومة على ركعتي الفجر والباب الآتي من قبيل باب في باب

(ص ١٥٥) باب فضل من تعار من الليل التعار اليقظة مع صوت والتقلب على الفراش ليلاً مع كلام والمراد في الحديث استيقظ لانه قال من تعار فقال فعطف القول على التعار ويحتمل ان تكون الفاء تفسيرية لما صوت به المستيقظ لانه قد يصوت بغير ذكر فخص الفضل المذكور بمن صوت بما ذكر من ذكر الله تعالى وهذا هو السر في اختيار لفظ تعار دون استيقظ وانما يتفق ذلك لمن تعود الذكر اه ومناسبة الحديث الاول للباب ظاهر واما الحديثان الآخران فمناسبتهما خفية واكتفى العلامة العيني على المناسبة بفضل صلوة الليل فقط ويحتمل عندي ما تقدم قريباً انه باب في باب.

(ص ١٥٥) باب المداومة على ركعتي الفجر اي شدة اهتمامها وسيأتي حكمها في باب مستقلاً

(ص ١٥٥) باب الضجعة على الشق الايمن الخ اختلفوا فيه على عدة اقوال احدها سنة واليه ذهب الشافعي واصحابه والثاني مستحب روي ذلك عن جماعة من الصحابة والثالث انها واجب مفترض وهو قول ابن حزم الرابع انها بدعة ومن قال به من الصحابة عبدالله بن مسعود والخامس انه مكروه روي ذلك عن النخعي ومالك السادس انها خلاف الاولى روي ذلك عن الحسن السابع انها للفصل بين ركعتي الفجر وبين الفريضة وهو محكي عن الشافعي والثامن انها للاستراحة وهو مؤدى قول الحنفية والتاسع ما نقل عن ساداتنا الصوفية انها كانت للنزول عن العرش الى الفرش وفي هامش البذل قال ابن العربي قال مالك لا بأس به ما لم يرد فيه الفصل واحمد لا يفعله ولا يمنعه اه واثبت ابن القيم كونها بعد الوتر قبل السنة.

(ص ١٥٥) باب من تحدث بعد الركعتين الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان الضجعة ليست بواجبة ولا مؤكدة اه وفي هامشه وبذلك احتجت الائمة على عدم الوجوب وحملوا الوارد بذلك في حديث ابي هريرة عند ابي داؤد وغيره على الاستحباب وفائدة ذلك الراحة والنشاط لصلوة الصبح وعلى هذا فلا يستحب ذلك الا للمتهجد وبه جزم ابن العربي الى آخر ما بسط في هامش اللامع

(ص ١٥٥) باب ما جاء في التطوع مثنى مثنى قال السندي اي مطلقاً ليلاً او نهاراً فقط واما ليلاً ففي عن البيان او قد بين سابقاً اه والمسئلة خلافية وقد اختلط كلام الشراح ونقلة المذاهب في ذكر مسالك الائمة ههنا وذلك لان ههنا مسئلتين طالما اختلطت احداهما بالاخرى الاولى مسئلة النهي عن البتيراء اتفقت فيها الحنفية والمالكية في انه لا يجوز التنفل بركعة واحدة ويجوز عند الشافعية والحنابلة والثانية مسئلة الافضل في ركعات التطوع فالافضل عند الشافعية والحنابلة مثنى مثنى مطلقاً ليلاً كان او نهاراً وتجوز الزيادة على الركعتين عندهما واما عند المالكية فالمثنى متعين تكره الزيادة عليها وعندنا الحنفية فالافضل عند الامام ابي حنيفة اربع اربع في الليل وعند صاحبيه في النهار اربع اربع وفي الليل مثنى مثنى اذا عرفت ذلك فترجمة البخاري تحتمل ان تكون بياناً للافضل فتكون موافقة للشافعية مخالفاً للحنفية والمالكية وتحتمل ان تكون نهياً عن الاقل من الركعتين فتكون موافقاً للحنفية والمالكية مخالفاً لغيرهم

(ص ١٥٥) باب الحديث بعد ركعتي الفجر اشار بذلك الى الرد على من كرهه وقد نقله ابن ابي شيبة عن ابن مسعود ولم يثبت عنه كذا في الفتح وفي الفيض في باب من تحدث بعد الركعتين كرهه الحنفية حتى قال بعضهم انه لو تكلم بعد سنة الفجر يعيدها ورأيت في المدونة ان مالكاً رحمه الله تعالى بعد سنة الفجر لم يكن ينحرف عن القبلة حتى يصلي الفرض ولم يكن يتكلم بينهما اه وقال الدردير كره الكلام قبل طلوع الشمس او قبل صلوة الفجر اه واخرج البيهقي عن مالك ادركت الناس وما يتكلمون حتى تطلع الشمس

(ص ١٥٥) باب تعاهد ركعتي الفجر اشار بذلك الى انهما ليستا بواجبتين خلافاً لمن قاله واستدل عليه باطلاق التطوع عليه في الحديث.

(ص ١٥٦) باب ما يقرأ في ركعتي الفجر كتب الشيخ في اللامع دلالة الرواية على هذا المعنى من حيث انهما لما كانتا خفيفتين لا تكون القراءة فيهما الا قليلة ما كانت وان لم تتعين السورة اه وفي هامشه قال السندي لم يذكر في الباب ما يدل على تعيين المقروء في ركعتي الفجر بل ذكر ما يدل على تخفيف القراءة فيهما فلذلك قيل كلمة ما استفهامية عن صفة القراءة اي هل هي طويلة او قصيرة قال الحافظ اشار بذلك الى خلاف من زعم انه لا يقرأ في ركعتي الفجر اصلاً عن ابي بكر الاصم وابراهيم بن علية فنبه على انه لا بد من القراءة واقتصر عليه لانه لم يثبت عنده على شرطه تعيين ما يقرأ فيهما واختلف العلماء في القراءة فيهما على اقوال اربعة حكاها الطحاوي احدها لا قراءة فيهما كما ذهب اليه جماعة منهم ابن الاصم وابن علية وطائفة من الظاهرية الثاني يخفف القراءة فيهما بام القرآن خاصة روي ذلك عن عبدالله بن عمرو بن العاص وهو مشهور مذهب مالك الثالث يخفف بقراءة ام القرآن وسورة قصيرة رواه ابن القاسم عن مالك وهو قول الشافعي الرابع لا بأس بتطويل القراءة فيهما روي ذلك عن النخعي وعن ابي حنيفة ربما قرأت فيهما حزبين من القرآن وهو قول اصحابنا الى آخر ما بسط في هامش اللامع.

(ص ١٥٦) باب التطوع بعد المكتوبة قال الحافظ ترجم اولاً بما بعد المكتوبة ثم ترجم بعد ذلك بما قبل المكتوبة اه ولم يذكر الحافظ وجهه ولعله للتأكد ما بعدها فتأمل ولا وجه عندي وقال العيني انه ذكر ترجمة البعدية مع ان في الحديث القبلية ايضاً لشدة اهتمامها او من باب الاكتفاء باحدهما اه

(ص ١٥٧) باب من لم يتطوع بعد المكتوبة قال الحافظ اورد فيه حديث ابن عباس في الجمع بين الصلوتين ومطابقته للترجمة ان الجمع يقتضي عدم التخلل بين الصلوتين بصلوة راتبة او غيرها فيدل على ترك التطوع بعد الاولى وهو المراد واما التطوع بعد الثانية فمسكوت عنه وكذا التطوع قبل الاولى اه

(ص ١٥٧) باب صلوة الضحى في السفر اختلفت الروايات جداً في صلوة الضحى اثباتاً ونفياً واراد الامام البخاري الجمع بين هذه الروايات بتعدد التراجم كما ترى وكتب الشيخ في اللامع قصد المؤلف بايراد الروايتين المثبتة لها والنافية اياها دفع لما يتوهم من تعارض الروايات وحاصله ان النفي والاثبات راجعان الى شيئين فالمثبت هي الصلوة مطلقاً والذي نفاه الراوي هو الدوام او اداؤها على وجه الاعلان ثم ان زيادة لفظ في السفر في الترجمة اشارة الى توجيه آخر لدفع هذا التعارض بان المنفي في حديث ابن عمر هو الدوام عليها في السفر وهي المثبتة ايضاً في حديث ام هانئ فصار الحاصل انه كان يصليها في سفره احياناً ولا يصليها احياناً اه قلت ويحتمل ان المصنف اراد اثباتها في السفر فذكر حديث ابن عمر الدال على النفي بلفظ حيث قال لا اخاله ثم ذكر بعده حديث ام هانئ المثبت اياها بالجزم

(ص ١٥٧) باب من لم يصل الضحى ورآه واسعاً كتب الشيخ في اللامع قوله من لم يصل اي على وجه التأكد ورآه واسعاً اي عدم الصلوة او رأى الصلوة جائزة مع كونها غير متأكدة عنده اه وبهذين الاحتمالين شرح الترجمة شراح البخاري ولاجل اختلاف الروايات فيها اختلفت اقوال السلف والائمة في حكمها فبلغت ستة الاول انها مستحبة واختلف في عددها قيل اقلها ركعتان واكثرها اثنتا عشر وقيل اكثرها ثمان وقيل ركعتان وقيل اربع ركعات وقيل لا حد لاكثره والقول الثاني انها لا تشرع الا لسبب الثالث لا تستحب اصلاً الرابع يستحب فعلها تارة وتركها تارة بحيث لم يواظب عليها وهذه احدى الروايتين عن احمد الخامس تستحب صلوتها والمواظبة عليها في البيوت السادس انها بدعة صح ذلك عن رواية عروة عن ابن عمر اه ملخصاً من الفتح وبسط الكلام عليها في الاوجز وذكر فيه مسالك الائمة عن كتب فروعهم وجملتها ان الائمة الاربعة متفقة على استحبابها الا ان المرجح عند متأخري الحنابلة من روايتي الامام عدم المداومة واما عند المالكية فمندوب تأكداً صلوة الضحى واقلها ركعتان وعند الشافعية سنة مؤكدة وعند الحنفية فمندوب اربع فصاعداً الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفيه ايضاً انها صلوة واحدة عند الفقهاء والمحدثين واما عند مشائخ السلوك فهي صلوتان الاولى صلوة الاشراق والثانية صلوة الضحى الى آخر ما فيه

ص۱۵۹ باب صلوٰۃ الضحیٰ فی الحضر تقدم بعض ما یتعلق به سابقا والظاهر عندی ان الامام یقول قاله عتبان انه غیر الرجل الضخم المذکور فی حدیث انس الآتی والا فلا وجه لذکره ههنا الی ان الحافظ جزم بان القصة الآتیة لعتبان لتوافق ترجمة الباب وبه جزم الشیخ فی اللامع اذ کتب قوله قاله عتبان یعنی بذلک ان یشیر الی اسناد غیر ما هو مذکور ههنا اھ وقال القسطلانی قوله رجل من الانصار قیل هو عتبان بن مالک او بعض عمومة انس وقد یقال ان عتبان عم انس مجازا لکونهما من الخزرج لکن کل منهما من بطن اھ ومطابقة الحدیث الاول من الباب من حیث انه حمله علی الحضر جمعا بین الروایات کما تقدم او لما فیه من صوم ثلاثة ایام علامة الحضر او الوتر علی النوم فان فی السفر لا حاجة الیه لما فیه من سهر اللیل عادة علی ان السفر مظنة التخفیف (من الفتح)

ص۱۵۹ باب الرکعتین قبل الظهر قال الحافظ ترجم اولا بالرواتب التی بعد المکتوبة ثم اورد ما یتعلق بما قبلها اھ اختلفوا فی الراتبة قبل الظهر هل هی ثنتان او اربعة فنبه المصنف بالترجمة علی کونها رکعتین وذکر فی الباب حدیث الاربعة استطرادا لکونه مستدلا لبعض الائمة وجملة الخلاف ان الرواتب لیست بمؤکدة عند المالکیة غیر رکعتی الفجر والائمة الثلاثة الباقیة متفقة علی تأکد الرواتب المعروفة للفرائض ولا خلاف بینهم الا فی الراتبة القبلیة للظهر فانها رکعتان عند الشافعی واحمد وهی اربع رکعات عند ابی حنیفة وصاحبیه وهی روایة عن الشافعی غیر مرجحة

ص۱۵۹ باب الصلوٰۃ قبل المغرب لعلها مندوب عند المصنف اذ ذکرها علی صنیع الترجمة السابقة الا ان الروایات الواردة فیه لیست کالروایات التی فیها قال الحافظ لم یذکر المصنف الصلوٰۃ قبل العصر وقد ورد فیها حدیث لابی هریرة مرفوعا لفظه رحم الله امرأ صلی اربعا قبل العصر اخرجه احمد وابو داؤد والترمذی لکن لیس علی شرط البخاری اھ والتطوع قبل المغرب مختلف عند الائمة ففی هامش الکوکب واختلف فیه السلف ایضا وذهب لبعض الصحابة والتابعین الی الاستحباب الجمهور ومنهم الائمة الاربعة علی عدم الاستحباب الا ما حکی الترمذی عن احمد من الاستحباب فلعله روایة عنه وصرح اصحاب الفروع من المالکیة والشافعیة بکراهتهما وظاهر کلام احمد انهما جائزتان واختلفت الروایة عن الحنفیة فی الاباحة والکراهة اھ ملخصا وتقدم تبویب المصنف بین کل اذانین صلوٰۃ فی کتاب الاذان

ص۱۵۹ باب صلوٰۃ النوافل جماعة کتب الشیخ قدس سره فی اللامع وعلمائنا الحنفیة رحمهم الله لم یجوزوا من الجماعة الا ما ثبت کالکسوف والعیدین وفی النوافل التی لم تثبت الجماعة فیها لا یجوز التداعی لها والاجتماع فیها نعم یرخص فی قیام اثنین او ثلاثة وذلک لانه ثابت کما ورد فی صلوٰۃ صلی الله علیه وسلم مع انس وامه والیتیم وغیر ذلک وذلک لان فی رخصة الصلوٰۃ بالجماعة لزوم مفاسد فلا یقدم علیها الا لورود نص مع ان النص مشیر الی خلافه وهو قوله صلی الله علیه وسلم افضل صلوٰۃ المرأ فی بیته ویفوت ذلک عند التداعی والاجتماع علی امام معین ولو فی بیت احد منهم اھ والمسألة خلافیة ففی المنهل فی حدیث انفکاک قدمه صلی الله علیه وسلم ولفظه فاتیناه نعوده فوجدناه فی مشربة لعائشة یسبح جالسا قال فقمنا خلفه الحدیث قال صاحب المنهل دل الحدیث علی جواز الجماعة فی النافلة ولو کثرت وقیده المالکیة فی غیر التراویح والعید ونحوهما بان تکون الجماعة قلیلة کالاثنین والثلاثة وبان یکون المکان غیر مشتهر وذهبت الحنفیة الی الکراهة مطلقا الا فی التراویح والوتر فی رمضان وذهبت الحنابلة والشافعیة الی الجواز مطلقا الا ان الشافعیة قالوا بالانفراد فیما عدا التراویح والعیدین ونحوهما اھ قلت والصحیح فی مذهب الحنفیة ما تقدم فی کلام الشیخ قدس سره

ص۱۵۹ باب التطوع فی البیت اشار الامام البخاری بالترجمة الی اختلاف آخر فی ان المراد بالصلوٰۃ فی حدیث الباب النوافل فقط او تدخل فیه الفرائض ایضا

ص۱۵۹ باب فضل الصلوٰۃ فی مسجد مکة والمدینة لم یذکر فی الترجمة بیت المقدس لما سیبوب له مستقلا والظاهر ان شد الرحال للصلوٰۃ فثبتت المطابقة فلا یشکل بان الحدیث لیس فیه فضل الصلوٰۃ ثم ایراد المصنف الباب فی ابواب التطوع یدل علی ان الفضل للتطوع ویحتمل الاعم وبه قال الجمهور خلافا للطحاوی اذ خصه بالفرض قوله الا المسجد الحرام فی الاستثناء ثلثة اوجه تفضیل کل واحد منهما والتساوی بسطت فی الاوجز وأورد فی تراجم شیخ المشائخ علی الامام الغزالی اذ قدر فی المستثنی منه المساجد خاصة وقال الاوجه عندی العموم من المساجد والمقابر والاماکن المقدسة

ص۱۵۹ باب مسجد قباء قال الحافظ ای فضله وقباء بضم القاف ثم موحدة ممدودة هو علی ثلثة امیال من المدینة وسمی باسم بئر هناک وهو اول مسجد اسسه رسول الله صلی الله علیه وسلم اھ

ص۱۵۹ باب من اتی مسجد قباء الخ قال الحافظ اراد بهذه الترجمة بیان تقیید ما اطلق فی التی قبلها لا وقید فیها فی الموقوف بخلاف المرفوع فاطلق اھ والغرض عندی من الترجمة انه لا بأس فی تخصیص بعض الایام ببعض القربات او یقال المقصود بیان سبب تخصیص ابن عمر ذلک فی الحدیث الماضی

ص۱۵۹ باب اتیان مسجد قباء راکبا وماشیا قال الحافظ افرد هذه الترجمة لاشتمال الحدیث علی حکم آخر غیر ما تقدم وقال ایضا فی فوائد الحدیث وفیه اشارة الی ان النهی عن شد الرحال لغیر المساجد الثلاثة لیس علی التحریم وتعقب بان مجیئه صلی الله علیه وسلم قباء انما کان لمواصلة الانصار وتفقد حالهم وحال من تأخر منهم عن حضور الجمعة معه وهذا هو السر فی تخصیص ذلک بالسبت اھ

ص۱۵۹ باب فضل ما بین القبر والمنبر قال الحافظ لما ذکر فضل الصلوٰۃ فی مسجد المدینة اراد ان ینبه علی ان بعض بقاع المسجد افضل من بعض وترجم بذکر القبر واورد الحدیثین بلفظ البیت لان القبر صار فی البیت اھ

ص۱۵۹ باب مسجد بیت المقدس ای فضله واقتصر علیه الحافظ ولم یتعرض من ان المصنف ترجم علی المسجدین الاولین بفضل الصلوٰۃ کما تقدم ولم یذکر الصلوٰۃ ههنا ولا یبعد ان یکون رأیه التفریق بینه وبینهما کما نقل الحافظ عن ابن المنذر انه قال من نذر اتیان احد من هذه الثلاثة یجب الی الحرمین واما الاقصی فلا لحدیث جابر ان رجلا قال للنبی صلی الله علیه وسلم انی نذرت ان فتح الله علیک مکة ان اصلی فی بیت المقدس قال صل ههنا ثم براعة الاختتام عندی وکذا عند الحافظ فی قوله حتی تغرب الشمس

ابواب العمل فی الصلوٰۃ

اجمعت الامة علی ان العمل الکثیر مفسد للصلوٰۃ والقلیل منه لیس بمفسد ولم ترد فی الروایات ضابطة تفصل بینهما فائمة الحدیث رضی الله عنهم یذکرون الروایات الواردة فی فعل بعض الاعمال غیر المانعة عن صحة الصلوٰۃ والروایات التی وردت فی الاعمال المانعة عن صحتها ولذا ذکر الامام البخاری الابواب المختلفة فی هذا المعنی وعند هذا العبد الضعیف من هنا الی کتاب الجنائز جمیع الابواب داخلة فی هذا المعنی وابواب السهو داخلة فی ذیلها کما سأوضحه هناک واختلف الفقهاء فی الحد الفاصل بین القلیل والکثیر فعندنا الحنفیة فیه خمسة اقوال اصحها ما لا یشک الناظر من بعید فی فاعله انه لیس فی الصلوٰۃ والثانی ان ما یعمل عادة بالیدین کثیر وان عمل بواحدة کالتعمیم وشد السراویل وما عمل بواحدة قلیل وان عمل بهما کحل السراویل ولبس القلنسوة الی آخر ما بسط فی هامش اللامع

ص۱۵۹ باب استعانة الید فی الصلوٰۃ الخ قال العینی اراد به وضع الید علی شیء فی الصلوٰۃ اذا کان ذلک فی امر الصلوٰۃ کما وضع النبی صلی الله علیه وسلم یده علی رأس ابن عباس وفتل اذنه وادار وترجم بما ذکره مستنبطا منه فی استعانة المصلی بما یتقوی به علی صلوته وقید بقوله اذا کان من امر الصلوٰۃ لانه اذا استعان بها فی غیر امر الصلوٰۃ یکون عبثا والعبث فی الصلوٰۃ مکروه اھ قال الحافظ ظاهر هذه الآثار (المذکورة فی الترجمة) یخالف الترجمة لانها مقیدة بما اذا کان العمل من امر الصلوٰۃ وهی مطلقة وکان المصنف اشار الی ان اطلاقها مقید بما ذکر لیخرج العبث ویمکن ان یقال لها تعلق بالصلوٰۃ لان دفع ما یؤذی المصلی یعین علی دوام خشوعه المطلوب فی الصلوٰۃ ویدخل فی الاستعانة التعلق بالحبل عند التعب والاعتماد علی العصا ونحوهما وقد رخص فیه بعض السلف الی ان قال قال ابن بطال استنبط البخاری منه انه لما جاز للمصلی ان یستعین بیده فی صلوته فیما یختص بغیره کانت استعانته فی امر نفسه لیتقوی بذلک علی صلوته اذا احتاج الیه اولی اھ قوله الا ان یحک جلدا الخ لیس من الترجمة کما توهم الاسماعیلی وتبعه مغلطای حیث قال انه مستثنی من قوله اذا کان من امر الصلوٰۃ بل هو من بقیة اثر علی کذلک رواه مسلم بن ابراهیم احد مشائخ البخاری بسنده بلفظ کان علی رض اذا قام الی الصلوٰۃ فکبر ضرب بیده الیمنی علی رسغه الایسر فلا یزال کذلک حتی یرکع الا ان یحک جلدا او یصلح ثوبا (من الفتح والعینی)

ص۱۶۰ باب ما ینهی من الکلام فی الصلوٰۃ قال الحافظ فی الترجمة اشارة الی ان بعض الکلام لا ینهی عنه اھ وفی الاوجز الائمة الاربعة بعد ان اجمعوا علی ان من تکلم فی صلوته عالما عامدا وهو لا یرید اصلاح صلوته ان صلوته فاسدة کما نقل علیه الاجماع ابن المنذر وغیره اختلفوا فی انواع الکلام التی لا تفسد الصلوٰۃ وجعل الکلام فی المغنی خمسة اقسام الی آخر ما بسط فی الاوجز من کتب فروع الائمة الی ان قال والحاصل ان الکلام فی الصلوٰۃ بانواعه المتقدمة مفسد للصلوٰۃ عند الحنفیة والراجح عند الامام احمد وعند الائمة الثلاثة قلیل الکلام لا یفسد لکن بالتفصیل المذکور قبل فعند الامام احمد فی الراجح عند بعض اصحابه والمشهور من الامام مالک انه لا یفسدها قلیل التکلم لمصلحة الصلوٰۃ وعند الشافعیة قلیل التکلم ناسیا لا یبطلها بشرط ان لا یطیل الفصل اھ ملخصا

ص۱۶۰ باب ما یجوز من التسبیح والحمد الخ قال الحافظ قال ابن رشید قیده بالرجال لان ذلک عنده لا یشرع للنساء وقد اشعر بذلک تبویبه بعد حیث قال باب التصفیق للنساء ثم اثبات التسبیح من الحدیث قیل والحاق الحمد به لانه مع الذکر والصواب ان الحدیث مختصر تقدم فی باب من دخل لیؤم الناس من ابواب الامامة وسیأتی فی آخر ابواب السهو

ص۱۶۰ باب من سمی قوما او سلم فی الصلوٰۃ الخ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الصلوٰۃ لما کانت یفسدها الکلام یتوقف فسادها علی کون اللفظ کلاما فمن سمی رجلا او سلم علیه وهو غیر مخاطب به لم تفسد صلوته لان الکلام لم یتحقق فاما التسمیة فقد تحققت فی قوله صلی الله علیه وسلم اللهم انج الولید بن الولید واما السلام ففی قوله السلام علینا وعلی عباد الله الصالحین اھ وفی هامشه قال العینی لم یبین فی الترجمة حکم الباب ما هو لاشتباه الامر فیه فقیل الظاهر الجواز وفیه نظر لان هذا منسوخ فقد کان ذلک مقررا عندهم ثم منعهم صلی الله علیه وسلم عن ذلک وامرهم بما یقولون فنسخ هذا ذاک اھ واختلف فی جواز الدعاء للمعین کما بسط فی هامش اللامع وفی تراجم شیخ المشائخ یعنی ان السلام علی مواجهة رجل یفسد الصلوٰۃ لکن اذا کان علی غیر مواجهة کما یکون قولنا فی الصلوٰۃ السلام علیک ایها النبی فلیس بقاطع للصلوٰۃ اھ

ص۱۶۰ باب التصفیق للنساء قال القسطلانی تحت حدیث الباب هذا مذهب الجمهور للامر به فی روایة بلفظ فلیسبح الرجال ولتصفق النساء خلافا لمالک حیث قال التسبیح للرجال والنساء جمیعا واما قوله التصفیق للنساء ای من شأنهن فی غیر الصلوٰۃ وهو علی جهة الذم له اھ

ص۱۶۰ باب من رجع القهقری فی صلوته الخ قال الحافظ یشیر بذلک الی حدیث سهل الماضی قریبا ففیه فرفع ابو بکر یدیه فحمد الله ثم رجع القهقری واما قوله او تقدم فهو ماخوذ من الحدیث ایضا ویحتمل ان یکون المراد بحدیث سهل ما تقدم فی الجمعة من صلوته صلی الله علیه وسلم علی المنبر ونزوله القهقری اھ مختصرا

ص۱۶۰ باب اذا دعت الام ولدها الخ کتب الشیخ فی اللامع والاستدلال بالروایة علی المدعی من حیث

ان عدم اجابتها صار سبباً لاجابة دعائها عليه فعلم انه لم يكن محقاً فی اتمام صلوته اذ لولا ذلک لما استجيب دعاؤها لعدم كونها مظلومة مجابة الدعاء حينئذ وانت تعلم ما فيه اه وحاصل ما فی الفيض ان جريجا كان محقاً واذا برئ الصبی والام ببرئه لكن باب الدعاء غير باب التشريع فيمكن اجابة الدعاء مع كون المسئلة عدم الاجابة ايضا اه قال الحافظ تحت الباب هل يجب اجابتها ام لا واذا وجبت هل تبطل الصلوة اولا وفی المسئلتين خلاف ولذلک حذف المصنف جواب الشرط اه قال العينی وفی الحديث دلالة علی ان الكلام لم يكن ممنوعاً فی الصلوة فی شريعتهم ولذا استجيبت دعوة امه عليه وقد كان الكلام مباحا اولا فی شريعتنا ايضا فاما الآن فلا يجوز للمصلی اذا دعته امه او غيرها ان يقطع صلوته لكن العلماء يستحبون ان يخفف صلوته ويجيب ابويه اه وفی الدر المختار ويجيب قطعها لاغاثة ملهوف لا لنداء احد ابويه بلا استغاثة الا فی النفل اه وفی شرح الاقناع لا تجب اجابة الابوين فی الصلوة بل تحرم فی الفرض وتجوز فی النفل اه ملخصاً من هامش اللامع. واما اجابة النبی صلی الله عليه وسلم فی الصلوة فواجبة عند الجمهور من العلماء وفی الاوجز تحت قوله نادی رسول الله صلی الله عليه وسلم ابی بن كعب الحديث صرح به جماعة من الفحول وهل تبطل الصلوة بهذه الاجابة ام لا مختلف عند الفقهاء وصرح جماعة بان الصلوة لا تبطل بذلک وهو المعتمد عند الشافعية والمالكية وعند الحنفية مختلف اه مختصراً قوله امی وصلوتی قال مولانا شيخ الهند رحمه الله تعالی وفی ادب المفرد انه قاله فی نفسه لا انه تكلم بلسانه فاندفع الاضطراب اه من الفيض۔

باب مسح الحصی فی الصلوة قال الحافظ ترجم بالحصی والمتن الذی اورده فی التراب لينبه علی الحاقه به واشار بذلک ايضا الی ما ورد فی بعض الطرق بلفظ الحصی كما اخرجه مسلم وقال الكرمانی ترجم بالحصی لان الغالب انه يوجد فی التراب فيلزم من تسويته مسح الحصی قال الحافظ وفی رواية ابی داؤد بلفظ فان كنت لا بد فاعلا فواحدة تسوية الحصی اه مختصراً۔

باب بسط الثوب فی الصلوة الخ قال الحافظ هو من جملة العمل اليسير فی الصلوة اه

باب ما يجوز من العمل فی الصلوة قال الحافظ ای غير ما تقدم اه

باب اذا انفلتت الدابة فی الصلوة كتب الشيخ فی اللامع تحت قوله الوارد فی حديث الباب وانی ان كنت ان ارجع الخ اثبات المدعی بهذه القصة باعتبار قياسه عليها فانه لما جاز اتباعه اياها جاز ترک الصلوة ايضا اذا خاف ان تنفلت فلا تبقی عليها يداه وفی هامشه وعلی هذا اثبات الترجمة يكون بالقياس وهذا اذا لم يترک صلوته وما يظهر من بعض الطرق انه ترک صلوته فالاثبات اوضح وسياتی الحديث فی كتاب الادب فی باب قول النبی صلی الله عليه وسلم يسرا ولا تعسرا وهو نص فی ترک الصلوة ثم الامام البخاری ترجم بقوله اذا انفلتت ولم يذكر جوابها وذكر فيه اثر قتادة الدال علی ترک الصلوة وحديث الكسوف الدال علی الاستمرار فی الصلوة وحديث ابی برزة محتمل لكليهما فان ظاهر رواية مرد ابن مرزوق كما قاله الحافظ بقاء الصلوة ونص رواية حماد ترک الصلوة كما تقدم وعادة الامام البخاری الاستدلال بكلا المحتملين كما تقدم فی الاصول الموضوعة فلا يبعد عند هذا العبد الضعيف المبتلی بالسيئات ان الامام البخاری ترک الجواب ههنا اشارة الی التفصيل فی ذلک من ان المشی القليل غير مفسد كما فی حديث الكسوف والكثير مفسد كما هو مؤدی اثر قتادة فتأمل الی آخر ما بسط فی هامش اللامع من حيث الفقه وشرح الترجمة من تقرير المكی وغيره وحديث عائشة ثانی حديث الباب الاستدلال منه بالتقدم والتاخر واغرب الكرمانی فقال وجه تعلقه بها ان فيه مذمة تسييب الدواب مطلقا سواء كان فی الصلوة او خارجها كذا فی الفتح

باب ما يجوز من البصاق والنفخ فی الصلوة قال السندی كلمة ما يحتمل ان تكون استفهامية ای ای قسم يجوز من اقسام البصاق والنفخ او موصولة ای باب القسم الذی يجوز منهما لكن فيه ان ما ذكره فی الكتاب وان علم منه فی البصاق ما يجوز وهو ما فی اليسار وما لا يجوز لكن لم يعلم فی النفخ ذلک فالوجه ان يجعل النفخ عطفا علی ما يجوز لا علی البصاق ای وباب النفخ او يجعل ما موصولة ومن فی قوله من البصاق بيانية ويعتبر الجواز فی مقابلة الفساد لا فی مقابلة الحرمة الی آخر ما فی هامش اللامع قال الحافظ وجه التسوية بينهما انه ربما ظهر من كل منهما حرفان وهما اقل ما يتألف منه الكلام واشار المؤلف الی ان بعض ذلک يجوز وبعضه لا يجوز فيحتمل انه يری التفرقة بينما اذا حصل من كل منهما كلام مفهوم ام لا او الفرق بين ما اذا كان حصول ذلک محققا ففعله يضر والا فلا اه واختلف الفقهاء فی النفخ فی الصلوة فكرهه طائفة روی ذلک عن ابن مسعود والنخعی وهو قول مالک وابی يوسف واحمد وقيل هو بمنزلة الكلام يقطع الصلوة روی ذلک عن مالک فی المدونة وقيل النفخ ان كان يسمع فهو بمنزلة الكلام يقطع والا فلا وهو قول ابی حنيفة ومحمد اه كذا فی العينی. وفی الفيض فی البحر قولان قيل ان كان النفخ هجاءً افسد الصلوة والا لا وقيل ان كان مسموعا افسدها والا لا اه وفی هامش اللامع عن العينی وقد فسر النفخ فی الحديث بقوله اف اف وبهذا استدل ابو يوسف علی انه لا تفسد صلوته خلافا لهما واجابا بانه كان ثم نسخ اه قلت يشكل عليه ان هذه القصة كانت سنة عشر من الهجرة والنسخ كان قبله بكثير فالاوجه عندی فی الجواب ان التأوه بذكر النار لا يفسد كما هو معروف فی الفقه والله سبحانه وتعالی اعلم

باب من صفق جاهلا من الرجال الخ لم يذكر الحديث فی الترجمة واشار بقوله فيه سهل بن سعد الخ الی حديثه الآتی بعد بابين وسياتی فی آخر باب من ابواب السهو بلفظ التصفيق ومناسبته للترجمة من جهة انه لم يأمرهم بالاعادة اه من الفتح وهذا هو الباب الخامس من الابواب التی لم يذكر فيها حديث مسند كما تقدم فی الجزء الاول من جداول شيخ الهند قدس سره

باب اذا قيل للمصلی تقدم او انتظر الخ كتب الشيخ فی اللامع هو عندنا مفسد اذا عمل به المصلی الا ان يكون عملا مستندا الی علمه وناشئا منه ولو بهذا العلم الحاصل له فی الصلوة ولعل المصنف تمسک فيه بعمومه واطلاقه والمقام يقتضی التفصيل والتعميم اه مختصراً وفی تراجم شيخ المشائخ استنباط المؤلف مستصعب عند الشراح لاحتمال امر النساء بقبل شروعهن

فی الصلوة وكله عندی ان دأب البخاری ان يستدل بكل احتماليه علی الحكم وهذا فی كتابه كثير وهو من هذا القبيل اه ۔۔۔ بل مطرد من اصول التراجم وقال السندی لا يلزم منه ان يقال له ذلک فی الصلوة حتی يقال لا دلالة فی الحديث علی ذلک بل هو اعم من القول له فی الصلوة او خارجها والمقصود ان مراعاة المصلی فی الصلوة حال غيره او اطاعته بعض اوامره فی الصلوة لا يبطل الصلوة اه وبه جزم الحافظ اذ قال قال الاسماعيلی كانه ظن المخاطبة للنساء وقد وقعت بذلک وهن فی الصلوة وليس كما ظن بل هو شیء قيل لهن قبل ان يدخلن فی الصلوة قال الحافظ والجواب عن البخاری انه لم يصرح بكون ذلک قيل لهن وهن داخل فی الصلوة بل مقصوده يحصل بقول ذلک لهن داخل الصلوة او خارجها والذی يظهر انه صلی الله عليه وسلم وصاهن بنفسه او بغيره بالانتظار المذكور قبل ان يدخلن فی الصلوة ليدخلن فيها علی علم ويحصل المقصود من حيث انتظارهن الذی امرن به فان فيه انتظارهن للرجال ومن لازمه تقدم الرجال عليهن ويحصل مراد البخاری ان الانتظار ان كان شرعياً جاز والا فلا اه وتعقب العلامة العينی علی كلام الحافظ ثم قال الظاهر انهن كن مع الناس فی الصلوة وان كان يحتمل ان يكون هذا القول لهن عند شروعهن فی الصلوة مع الناس اه

باب لا يرد السلام فی الصلوة قال الحافظ ای باللفظ المتعارف لانه خطاب آدمی واختلف فيما اذا رده بلفظ الدعاء كان يقول اللهم اجعل علی من سلم علی السلام اه قال الحافظ تحت الثانی من حديثی الباب ومن فوائد هذا الحديث كراهة ابتداء السلام علی المصلی وبه قال عطاء ومالک فی رواية وقال فی المدونة لا يكره وبه قال احمد والجمهور وقالوا يرد اذا فرغ من الصلوة او وهو فيها بالاشارة وسياتی الاختلاف فی الاشارة فی كتاب ابواب السهو

باب رفع الايدی فی الصلوة الخ قال الحافظ بعد ذكر الحديث يؤخذ منه ان رفع اليدين للدعاء فی الصلوة لا يبطلها ولو كان فی غير موضع الرفع لانها هيئة استسلام وخضوع وقد اقر النبی صلی الله عليه وسلم ابابكر علی ذلک

باب الخصر فی الصلوة لعله ترجم بلفظ الحديث لمكان الاختلاف فی معناه من اختصار القراءة او الركوع والسجود او وضع اليد علی الخاصرة او الاعتماد علی المخصر

باب تفكر الرجل الشیء الخ قال الحافظ قال المهلب التفكر امر غالب لا يمكن الاحتراز منه فی الصلوة ولا فی غيرها لما جعل الله للشيطان من السبيل علی الانسان ولكن يفترق الحال فی ذلک فان كان فی امر الآخرة والدين كان اخف مما يكون فی امر الدنيا اه قوله انی لاجهز جيشی الخ قال الحافظ روی صالح بن احمد بن حنبل من طريق همام ان عمر رضی الله تعالی عنه صلی المغرب فلم يقرأ فلما انصرف قالوا يا امير المؤمنين انک لم تقرأ فقال انی حدثت نفسی وانا فی الصلوة بعير جهزتها من المدينة حتی دخلت الشام ثم اعاد واعاد القراءة اه قلت ومن ابدع ما قيل فی معنی قول عمر هذا اجهز جيشی وانا متعلق بالصلوة ما افاد الشيخ محمد مظهر جانجانان قدس سره فی مكتوباته معنی تعليق بشانه ما حاصله ان الصلوة فی العلم الحضوری وهو فی مرتبة الفناء وتجهيز الجيش فی مرتبة العلم الحصولی فلا تنافی فتأمل اه ثم عليک ان الشراح قاطبة ختموا ابواب العمل علی هذا الباب واستأنفوا ابواب السهو مستقلة والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاری ذكر ابواب السهو تتمة لهذا الباب وهو تفكر الرجل فی الصلوة فان التفكر قد يفضی الی السهو وابواب العمل تنتهی الی ابواب الجنائز فلا يشكل بالبابين الآتيين قبيل الجنائز من باب اذا كلم وهو يصلی وباب الاشارة فی الصلوة فانهما من ابواب العمل۔

باب ما جاء فی السهو الخ قال الحافظ السهو الغفلة عن الشیء وذهاب القلب الی غيره وفرق بعضهم بين السهو والنسيان وليس بشیء واختلف فی حكمه فقالت الشافعية مسنون كله وعن الحنفية واجب كله وعن المالكية السجود للنقص واجب دون الزيادة وعن الحنابلة التفصيل بين الواجبات غير الاركان فيجب لتركها سهواً وبين السنن القولية فلا يجب

باب اذا صلی خمسا قال الحافظ قيل اراد البخاری التفرقة بينما اذا كان السهو بالنقصان او الزيادة ففی الاول يسجد قبل السلام كما فی الترجمة الماضية وفی الزيادة يسجد بعده اه قلت وهذا مبنی علی نسخة الحافظ فان فيه باب اذا صلی خمسا فسجد سجدتين بعد ما سلم وليست هذه الزيادة فی النسخ الهندية فالظاهر عندی انه اشار بذلک الی مسئلة خلافية بين الجمهور والحنفية اذ قالوا فيه بالتفصيل بين الجلوس فی الرابعة وعدمه قال الشيخ فی البذل تحت حديث الباب قال الشوكانی والحديث يدل علی ان من صلی خمساً ساهيا ولم يجلس فی الرابعة ان صلوته لا تفسد وقال ابو حنيفة والثوری انها تفسد ان لم يجلس فی الرابعة وقال ابو حنيفة فان جلس فی الرابعة ثم صلی خامساً فانه يضيف اليها ركعة اخری وتكون الركعتان له نافلة والی العمل بمضمون الحديث ذهب الجمهور الی آخر ما بسط فی البذل وفيه وتاويل الحديث عن الحنفية انه عليه الصلوة والسلام كان قعد التشهد فی الرابعة بدليل قول الراوی صلی الظهر خمسا والظهر اسم لجميع اركان الصلوة ومنها القعدة وانما قام الی الخامسة علی ظن انها الثالثة حملا لفعله عليه السلام علی ما هو اقرب الی الصواب اه مختصراً

باب اذا سلم فی ركعتين الخ ليس فی الحديث ذكر الثلاث قال الحافظ ورد التسليم فی الثلاث عند مسلم فی حديث عمران بن حصين وسيأتی البحث فی كونهما قصتين اولاً اه قلت لعله مبنی علی ان هذا وقصة عمران عند البخاری واحد

باب من لم يتشهد فی سجدتی السهو الخ قال الحافظ ای اذا سجدهما بعد السلام من الصلوة واما قبل السلام فالجمهور علی انه لا يعيد التشهد واختلف فيه عن المالكية واما من سجد بعد السلام فحكی الترمذی عن احمد انه يتشهد وهو قول بعض المالكية والشافعية اه وعند الحنفية يتشهد مطلقا وتعقب العلامة العينی كلام الحافظ فقال بعد ذكر كلامه لم يشر البخاری الی هذا التفصيل اصلا لا فی الترجمة ولا فی الحديث وانما اراد بهذه الترجمة الاشارة الی بيان من لا يری التشهد فيهما وهو مذهب ابن سيرين وابن ابی ليلی وغيرهما فانهم قالوا من عليه السهو يسجد ويسلم ولا يتشهد اه مختصراً

ص١٦٣ باب يكبر فى سجدتى السهو قال الحافظ اختلف فى سجود السهو بعد السلام هل يشترط له تكبيرة احرام او يكتفى بتكبيرة السجود فالجمهور على الاكتفاء وهو ظاهر غالب الاحاديث وحكى القرطبى عن مالك انه لابد من تكبيرة الاحرام ويؤيده رواية ابى داؤد وفيه فكبر ثم كبر وسجد للسهو واشار الامام ابو داؤد الى شذوذها اه

ص١٦٣ باب اذا لم يدر كم صلى الخ الظاهر ان غرض المؤلف من هذه الابواب العديدة الاشارة الى جميع ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بالسهو ونبه على كل جزء بباب مستقل كما تقدم فى باب حك المخاط بالحصى من ابواب القبلة وهو الاصل السابع عشر من اصول التراجم ولا يبعد ان يكون اشارة الى مذهب الحسن البصرى وطائفة من السلف حيث قالوا بظاهر حديث الباب وقالوا اذا شك المصلى فلم يدر زاد او نقص فليس عليه الا سجدتان فقط وعند الجمهور لزم البناء على اليقين او التحرى

ص١٦٤ باب السهو فى الفرض والتطوع قال الحافظ اى هل يفترق حكمه ام يتحد والى الثانى ذهب الجمهور وخالف فى ذلك ابن سيرين وقتادة فانهما قالا لا سجود فى التطوع ووجه اخذه من حديث الباب من جهة قوله واذا صلى اى الصلوة الشرعية وهو اعم من ان تكون فريضة او نافلة اه بزيادة من القسطلانى

ص١٦٤ باب اذا كلم وهو يصلى الخ قال الحافظ فى الترجمة الآتية قال ابن رشيد هذه الترجمة اعم من كونها مرتبة على استدعاء ذلك او غير مرتبة بخلاف الترجمة السابقة فان الاشارة فيها لزمت من الكلام واستماعه فهى مرتبة اه وعلى هذا فلا تكرار بين الترجمتين والاوجه عندى ان يقال ان المقصود ههنا الاستماع وفى الآتى الاشارة

ص١٦٥ باب الاشارة فى الصلوة تقدم الكلام عليه كتب الشيخ فى اللامع وكانت اشارة النبى صلى الله عليه وسلم ابا بكر بعدما اخذ خلفه فى الصلوة فصحت الترجمة اه وفى هامشه قال الحافظ شاهد الترجمة قوله فاخذ الناس فى التصفيق فانه صلى الله عليه وسلم وان كان انكره عليهم لكنه لم يأمرهم باعادة الصلوة وقال العينى ويمكن ان يؤخذ من قوله التفت اى ابو بكر لان الالتفات فى معنى الاشارة اه ولله در الشيخ اذ استدل على الترجمة بفعله صلى الله عليه وسلم وهو مناسب لدقة نظر الامام البخارى قدس سره ايضا والظاهر ان الشراح لم يأخذوا بذلك لحملهم فعله صلى الله عليه وسلم على ما قبل الصلوة ونبه الشيخ قدس سره بتوجيهه على ان فعله صلى الله عليه وسلم كان بعد الشروع فى الصلوة ثم اعلم انه كان حق هاتين الترجمتين ان تذكرا قبل ابواب السهو فى ذيل ابواب العمل فلذا اخرت ان ابواب العمل انتهت الى كتاب الجنائز كما تقدم. وختم البراعة عند الحافظ فى قوله اشار اليهم ان اجلسوا والاوجه عندى فى قوله وهو شاك فان المرض مذكر للموت ويحتمل ان يكون فى قوله فى بيته فان البيت يطلق على القبر كما تقدم قريبا فى حديث ما بين بيتى ومنبرى روضة الحديث وفى رواية ابى داؤد من كتاب الفتن كيف بكم اذا كان البيت بالوصيف.

كتاب الجنائز

قال الحافظ الجنائز بفتح الجيم لا غير جمع جنازة بالفتح والكسر لغتان وقيل بالكسر للنعش وبالفتح للميت ولا يقال نعش الا اذا كان عليه الميت وبسط الكلام على لغته فى الاوجز وفيه عن الانوار شرعت صلوة الجنازة بالمدينة المنورة فى السنة الاولى من الهجرة فمن مات بمكة المكرمة لم يصل عليه اه وفى الاقناع هى من خصائص هذه الامة وفى هامشه لكن يخالفه ما روى ان آدم على نبينا وعليه الصلوة والسلام لما توفى اتى له بحنوط وكفن من الجنة ونزلت الملئكة فغسلته وكفنته فى وتر من الثياب وتقدم ملك منهم فصلى الى آخر ما فيه

ص١٦٥ باب ما جاء فى الجنائز ومن كان آخر كلامه الخ قال السندى عطف على الجنائز بمنزلة التفسير فصار المعنى باب ما جاء فيمن كان آخر كلامه وقيل مراده بقوله من كان الخ ذكر حديث رواه ابو داؤد والحاكم الا انه حذف جواب من قلت ولا يخفى بعده ثم انه جعل هذه الترجمة كالشرح لاحاديث الباب واشار بها الى حمل احاديث الباب على من كان آخر كلامه لا اله الا الله وطريق حمله ان يجعل قوله لا يشرك بالله كناية عن التوحيد بالقول وهى جملة حالية فتفيد مقارنة الموت بالتوحيد باللسان وطريق تلك المقارنة هو ان يكون آخر كلامه لا اله الا الله وهذا مسلك دقيق لتاويل احاديث الباب يعنى عما ذكروا فى تاويلها من حمل قوله دخل الجنة على دخول ولو بالآخرة وهو بعيد الى آخر ما بسطه العلامة السندى قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى حديث التلقين لكن لما لم يكن على شرطه فاستشهد عليه بحديث الباب وحديث التلقين اخرجه مسلم من حديث ابى هريرة بلفظ لقنوا موتاكم لا اله الا الله اه والتلقين على نوعين احدهما قبل الدفن للمحتضر والثانى بعد الدفن والاول لا خلاف فيه قال النووى تحت الحديث المذكور اجمع العلماء على استحبابه وحمل النووى هذا التلقين على تلقين المحتضر والنوع الثانى مختلف بين الائمة ففى الدر المختار لا يلقن بعد تلحيده وان فعل لا ينهى عنه اه مختصرا وفى المغنى فاما التلقين بعد الدفن لم اجد فيه عن احمد شيئا ولا اعلم فيه للائمة قولا الى ان قال واستحبه القاضى وابو الخطاب ثم ذكر مستندهما فى ذلك من رواية الطبرانى

ص١٦٥ باب الامر باتباع الجنائز اعلم ان الشراح قاطبة حملوا الترجمة على المشى خلف الجنازة قال الحافظ يأتى الكلام على اتباع الجنائز فى باب فضل اتباع الجنائز فى وسط كتاب الجنائز والمقصود ههنا اثبات مشروعيته فلا تكرار اه قلت وهذا ليس بصحيح عندى بوجهين الاول ان الميت لم يغسل ولم يكفن بعد وسياتى بيانهما مفصلا فى الابواب الآتية فيكون ذكر المشى خلفه فى غير محله والثانى لان باب فضل اتباع الجنائز سياتى فى محله بعد الغسل والتكفين وغيرهما فالاوجه عند العبد الضعيف ان غرض الترجمة ههنا الاهتمام والاسراع فى تجهيز الميت فالامر بالاتباع محمول على السعى لاجله كما يقال الجيش يتبع السلطان وعلى هذا المعنى حمل القسطلانى حديث

باب لكونه مخالفا لمسلكه اذ قال قالت الشافعية حديث الباب محمول على الاخذ فى طريقها والسعى لاجلها ولكن الامام البخارى اشار كدأبه بالترجمة الى ما ذكره ابو داؤد فى باب تعجيل الجنازة من حديث طلحة بن البراء بلفظ انى لا ارى طلحة الا قد حدث فيه الموت فآذنونى به وعجلوا فانه لا ينبغى لجيفة مسلم ان تحبس بين ظهرانى اهله الحديث

ص١٦٦ باب الدخول على الميت الخ قال الحافظ قال ابن رشيد لما كان الموت سبب تغير محاسن الحى كان ذلك مظنة المنع من كشفه حتى قال النخعى ينبغى ان لا يطلع عليه الا الغاسل له ومن يليه فترجم ردا على قوله واشار الى جوازه اه قال العينى الاستدلال من الحديث بقوله مسجى فان كشفه بعد التسجية كالكشف بعد التكفين اه قال السندى كان البخارى اراد بالترجمة ان يكون مدرجا حقيقة او فى حكم المدرج والمقصود انه لا ينبغى الدخول عليه بلا ساتر خشية ان يطلع منه على ما يكره الاطلاع عليه فلا يشكل ان دخول ابى بكر كان قبل التكفين وقبل الغسل فلا يوافق الترجمة اه

ص١٦٦ باب الرجل ينعى الى اهل الميت بنفسه قال العينى قوله ينعى الى اهل الميت اى يظهر خبر موته لهم والنعى من باب فعل يفعل بفتح العين فيهما وذكر الحافظ فى قوله ينعى احتمال الضم ايضا اذ قال او نعى بضم اوله ثم ذكر معناه فارجع اليه لو شئت وغرض الترجمة كما يظهر من كلام الحافظ اثبات جواز النعى وانه ليس ممنوعا كله ردا على ما كان عليه اهل الجاهلية من ان يبعث رجلا على الحمار ينعى الناس ويحتمل ان يكون الغرض ان ما ورد من النهى عن النعى ليس بمطلق خلافا لما نقل عن حذيفة من انه اذا مات احد يقول لا تخبروا احدا او لدفع توهم ان هذا من ايذاء اهل الميت وادخال المسارة عليهم وحاصله ان محض الاعلام لا يكره فان زاد على ذلك فلا وفى شرح الاقناع ولا بأس بالاعلام بموته بل يستحب قصد كثرة المصلين بخلاف نعى الجاهلية وهو النداء بموت الشخص وذكر مآثره ومفاخره اه وبه جزم الشيخ فى اللامع كما سياتى فى الباب الآتى وقال القسطلانى والاوجه حمل النهى عن النعى على ما يظهر فيه تبرم او على فعله للاجتماع له او على الاكثار منه او على ما يجد والحزن دون ما عدا ذلك فما زال كثير من الصحابة وغيرهم من العلماء يفعلونه اه ويشكل مطابقة حديث النجاشى بالترجمة فان النجاشى كان غريبا ليس له اهل الا المسلمين فى دارنا ويحتمل ان يكون فى المدينة له اقارب كما يظهر من بعض الروايات وقال العينى المطابقة بمجرد النعى

ص١٦٦ باب الاذن بالجنازة كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان مجرد الاعلام غير منهى عنه وانما نهى من اعلام ما كان على حسب الجاهلية والا فلا كراهة فى مجرد الاعلام الخالى عن شوائب الجهل والجاهلية اه والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الترجمة الاولى متعلقة باخبار الموت وهذه متعلقة باخبار النعى ليصلى عليها لا سيما للمقتدى والكبير قال الحافظ هذه الترجمة تغاير التى قبلها من جهة ان المراد بالاولى الاعلام بالنفس وبهذه الاعلام بالنفس وبالغير وقال ابن المنير هذه الترجمة مرتبة على التى قبلها لان النعى اعلام من لم يتقدم له علم بالميت والاذن اعلام من علم بتهيئة امره وهو حسن اه واختاره العينى والقسطلانى قلت لكن لم يعلم من الحديث انه عليه الصلوة والسلام اعلم قبل قوله عن ابن عباس مال الحافظ الى ان هذه القصة غير القصة المذكورة فى حديث ابى هريرة كذا فى الفيض

ص١٦٧ باب فضل من مات له ولد قال الحافظ قال ابن المنير عبر المصنف بالفضل ليجمع بين مختلف الاحاديث الثلاثة التى اوردها لان فى الاول دخول الجنة وفى الثانى الحجب عن النار وفى الثالث تقييد الولوج بتحلة القسم وفى كل منها ثبوت الفضل ثم ذكر المصنف فى الترجمة الولد وفى الحديث ذكر الثلاثة لما ورد فى بعض الطرق ذكر الواحد اخرجه الطبرانى فى الاوسط عن جابر بن سمرة والترمذى عن ابن مسعود رض وقال غريب اه مختصرا

ص١٦٧ باب قول الرجل للمرأة اصبرى قال الحافظ قال ابن المنير عبر بقول الرجل ليوضح ان ذلك لا يختص بالنبى صلى الله عليه وسلم وعبر بالقول دون الموعظة ونحوها لكون ذلك الامر يقع على القدر المشترك من الوعظ وغيره قال وموضع الترجمة من الفقه جواز مخاطبة الرجال النساء فى مثل ذلك بما هو امر بمعروف او نهى عن منكر او تعزية وان ذلك لا يختص بعجوز دون شابة لما يترتب عليه من المنافع الدينية اه

ص١٦٧ باب غسل الميت ووضوئه كتب الشيخ فى اللامع اراد بايراد الرواية ههنا اثبات ان غسل الميت ليس لتنجسه فايراد الآثار لهذا المعنى ظاهر اه وفى هامشه قال الحافظ نقل النووى الاجماع على ان غسل الميت فرض كفاية وهو ذهول شديد فان الخلاف مشهور عند المالكية حتى ان القرطبى رجح فى شرح مسلم انه سنة ولكن الجمهور على وجوبه اه وقال العينى هذه الترجمة مشتملة على امور الاول فى غسل الميت هل هو فرض او واجب او سنة فقال اصحابنا هو واجب على الاحياء بالسنة واجماع الامة وفى شرح الوجيز الغسل والتكفين والصلوة فرض الكفاية بالاجماع وكذا نقل النووى الاجماع على ان الغسل فرض كفاية وقد انكر بعضهم على النووى فقال هو ذهول شديد الخ قلت هذا ذهول اشد من هذا القائل حيث لم ينظر الى معنى الكلام فان معنى قول القرطبى سنة اى سنة مؤكدة وهى فى قوة الوجوب اه وبسط الكلام على المسئلة فى الاوجز فارجع اليه لو شئت ثم ليس فى الحديث ذكر الوضوء قال العينى قيل المعهود من الغسل هو مع الوضوء اه وفى الفتح قيل المراد وضوء الغاسل وان لم يكن له ذكر لكن غسل الميت لا يمكن بدون الغاسل فكانه ذكر وقيل اشار الى بعض طرق الحديث بلفظ ابدأن بميامنها ومواضع الوضوء منها فكانه اراد ان الامر بالوضوء ليس لمجرده بل مع الغسل اذ ان الوضوء المجرد لا يكفى او ليس الامر بالوضوء بل الامر بالبدء بالوضوء اه قلت والظاهر عندى ارجاع الضمير الى الغاسل المفهوم من لفظ الغسل لانه اجدر بدأب البخارى كانه اشار الى رد ما ورد فى الغسل من غسل الميت والوضوء من حمله وقد اختلف العلماء فى الغسل والوضوء كما ذكره الحافظان ابن حجر والعينى فى اثر ابن عمر الآتى وبسط الكلام على المسئلة فى الاوجز وما افاده الشيخ قدس سره من ان غسل الميت ليس للتنجس واشار به الى مسئلة خلافية شهيرة من ان غسل الميت تعبدى او للنظافة او للطهارة وفى الاوجز اختلفوا

فی علة الغسل وتفرع علی ذلک الخلاف بینہم فی فروع مختلفة عدیدة ففی الشرح الکبیر من فروع المالکیة غسل ...
وقیل للنظافة قال الدسوقی کونہ تعبدیا ہو قول مالک واشہب وکونہ للنظافة لم یقل بہ الا ابن شعبان اھ ... قال
ابن عابدین آدمی حیوان دموی یتنجس بالموت کسائر الحیوانات وہو قول عامة المشائخ اھ لکن من خصائصہ انہ یطہر بالغسل کرامة لہ ... قولہ
ابن عمر الخ قیل ذکر ہذہ الآثار لبیان ان الغسل المذکور تعبد لا لان المؤمن یتنجس کذا فی الفتح وقال العینی یوخذ
من قولہ حنط وقال العینی مطابقتہ للترجمة توخذ من موضعین الاول من قولہ حنط لان التحنیط یستلزم الغسل
والثانی من قولہ ولم یتوضأ فانہ یدل علی ان الغاسل لیس علیہ وضوء اھ

ص ١٦٧ باب ما یستحب ان یغسل وترا قال الحافظ قال ابن المنیر یحتمل ان تکون ما مصدریة او موصولة
والثانی اظہر کذا قال وفیہ نظر لانہ لو کان المراد ذلک لوقع التعبیر بمن التی لمن یعقل اھ قلت لعل الغرض من التبویب
الاشارة الی رد من قال ان الوتر افتقر وا فیہ الی السبع لا بعد ذلک ففی الاوجز اذا حصل الانقاء بمرتین کانت
الغسلة الثالثة مستحبة وان حصل باربع او ست کانت الخامسة والسابعة مستحبة ثم بعد السبع فالمقصود
الانقاء دون الایتار اذ الایتار ینتہی ندبہ للسبع فلا تندب التاسعة اذا حصل الانقاء بثمان وہکذا اھ

ص ١٦٧ باب یبدأ بمیامن المیت قال الحافظ ای عند غسلہ وکانہ اطلق فی الترجمة لیشعر
بان غیر الغسل یلحق بہ قیاسا علیہ اھ ولا یبعد عندی ان یکون الغرض ان العبرة لمیامن المیت لا الغاسل

ص ١٦٧ باب مواضع الوضوء من المیت قال الحافظ ای یستحب البدایة بہا اھ ولا یبعد عند
ہذا العبد الضعیف ان یکون اشار بہ الی الرد لما حکی عن ابی قلابة من انہ یبدأ بالرأس ثم باللحیة کما فی
الفتح ویحتمل ایضا بیان شرف مواضع الوضوء اذ یبدأ بہا والحکمة فیہ تجدید اثر سمة المؤمنین فی ظہور
اثر الغرة والتحجیل

ص ١٦٧ باب ہل تکفن المرأة فی ازار الرجل قال الحافظ قال ابن رشید اشار بقولہ ہل الی
تردد عندہ فی المسألة فکانہ اومأ الی احتمال اختصاص ذلک بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم لان المعنی الموجود فیہ
من البرکة ونحوہا قد لا یکون فی غیرہ ولا سیما مع قرب عہدہ بعرقہ الکریم ولکن الاظہر الجواز وقد نقل ابن بطال
الاتفاق علی ذلک لکن لا یلزم من ذلک التعقب علی البخاری لانہ انما ترجم بالنظر الی سیاق الحدیث وہو قابل
للاحتمال وقال ابن المنیر نحوہ وزاد احتمال الاختصاص بالمحرم او بمن یکون فی مثل ازار النبی صلی اللہ
علیہ وسلم وجسدہ من تحقق النظافة وعدم نفرة الزوج وغیرتہ ان تلبس زوجتہ لباس غیرہ اھ وہل
من ہہنا بدایة ابواب التکفین کما یظہر من کلام الحافظ فی الباب الآتی محتمل لکن الاظہر عندی ان ہذہ الابواب
کلہا من تتمة الغسل وہذہ الترجمة لیست بمستقلة بل لما کان فی احادیث الغسل ہذہ المسألة نبہ علیہا
فقط ہل یکفن الخ وفی ہامش اللامع الاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان ابواب الکفن لم تشرع بعد بل بدایتہا
من باب کیف الاشعار للمیت ولذا تری ان الشراح کلہم قالوا فی الباب الآتی باب نقض شعر المرأة ای قبل الغسل
فہو ایضا من ابواب الغسل واما ہذا الباب باب ہل تکفن المرأة فلیس من ابواب الکفن بل من الاصل الثانی و
الاربعین لما کان فی حدیث ام عطیة مسألة لطیفة وہی تکفین المرأة فی ازار الرجل نبہ بالترجمة علی ذلک
وزاد لفظ ہل اشارة الی الاحتمال کما جزم بہ الشراح ولو ذکر الامام البخاری فی ہذا الباب حدیث حفصة
عن ام عطیة لدخل الباب فی الاصل السادس وکان اوجہ لکنہ لما لم یذکر فیہ حدیث حفصة بل ذکر حدیث
محمد عن ام عطیة لا یدخل فی الاصل السادس لما قال الحافظ ان البداءة بالمیامن وبمواضع الوضوء
مما زادتہ حفصة فی روایتہا عن ام عطیة علی اخیہا محمد اھ

ص ١٦٨ باب یجعل الکافور فی الاخیرة قال الحافظ قال ابن المنیر لم یعین حکم ذلک لاحتمال
صیغة اجعلن للوجوب والندب اھ واشکل ذکر ہذا الباب فی ما بین ابواب الکفن واجاب عنہ الحافظ عن ابن
المنیر بان الغرض تقدیم ما یحتاج الیہ المیت قبل الشروع فی الغسل او قبل الفراغ منہ لیتیسر غسلہ ومن جملة
ذلک الحنوط قال الحافظ ویحتمل ان یکون اشار بذلک الی خلاف من قال ان الکافور یختص بالحنوط ولا یجعل فی الماء
وہو عن الاوزاعی وبعض الحنفیة او یجعل فی الماء وہو قول الجمہور ولفظة الاخیرة صفة موصوف محذوف فیحتمل
ان یکون التقدیر الغسلة وہو الظاہر ویحتمل الخرقة التی تلی الجسد اھ واکتفی القسطلانی علی توجیہ الزین ابن المنیر
ولم یتعرض لہ العینی وعلی ما اخترتہ لا اشکال علی الترجمة اصلا ثم ادخال الکافور فی الغسلة متفق علیہ عند
الائمة الاربعة کما صرح بذلک فی الاوجز عن کتب فروعہم وتقدم الخلاف للنخعی فی کلام الحافظ

ص ١٦٨ باب نقض شعر المرأة الخ قال الحافظ ای قبل الغسل اھ قلت فہذا اشد اشکالا من
الترجمة الاولی علی رأی الحافظ ولا اشکال علی ما اخترتہ کما تقدم وکتب الشیخ قولہ باب نقض شعر المرأة الخ یعنی
بذلک جواز النقض وترکہا ضفائر اھ وفی ہامشہ لعل الشیخ قدس سرہ استنبط ذلک بان الامام البخاری
ذکر فی الباب قول ابن سیرین بلفظ لا بأس واورد فی الباب حدیث ام عطیة بلفظ نقضنہ وہذا فعل منہن
لا امرہ صلی اللہ علیہ وسلم بذلک ولا یذہب علیک ان ہہنا مسألتین الاولی نقض الشعر عند الغسلة ذکرہا
البخاری فی ہذا الباب ولا خلاف فیہ بین الائمة والمسألة الثانیة ضفر شعرہا ذکرہا البخاری فیما یأتی قریبا فی باب
ہل یجعل شعر المرأة ثلثة قرون

ص ١٦٨ باب کیف الاشعار للمیت من ہہنا عند ہذا العبد الضعیف بدایة ابواب الکفن کما تقدم
قال الحافظ انما افرد لہ ہذہ الترجمة لقولہ فی ہذا السیاق وزعم ان الاشعار الففنہا فیہ وفیہ اختصار والتقدیر
فزعم ان معنی قولہ اشعرنہا ایاہ الففنہا وہو ظاہر اللفظ لان الشعار ما یلی الجسد من الثیاب اھ قولہ تغسل ابنتہ
بسط الحافظ فی الفتح الکلام علی مسمی البنت وکذا فی الاوجز والاکثر علی انہا زینب وقیل ام کلثوم ومال الیہ الطیب

شرح الترمذی الی الجمع بینہما وبسط فی ذکرہا صاحب الخمیس ایضا اھ من ہامش البذل

ص ١٦٨ باب ہل یجعل شعر المرأة ثلثة قرون قال الحافظ استدل بالحدیث علی ضفر شعر
المرأة خلافا لمن منعہ فقال ابن القاسم لا اعرف الضفر وعن الاوزاعی والحنفیة یرسل شعر المرأة خلفہا
وعلی وجہہا مفرقا اھ قال الشیخ فی البذل وعندنا الحنفیة یسدل شعرہا بین ثدییہا من الجانبین جمیعا تحت
الخمار ولا یسدل شعرہا خلف ظہرہا وعند الشافعی یسدل خلف ظہرہا ولنا ان ضفرہا ومشطہا والقاؤہا
خلف ظہرہا من باب الزینة وہذہ لیست بحال الزینة ولا حجة فی حدیث ام عطیة لان ذلک کان فعلہا
ولیس فی الحدیث ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علم ذلک اھ وفی ہامشہ قال الأبی فیہ مشط الرأس وضفرہ
وبہ قال الشافعی واحمد وابن حبیب ولم یعرف ابن القاسم الضفر اھ وبسط فی ہامش اللامع عن العینی
تحقیق مذہب الحنفیة وفیہ فان قلت جاء فی حدیث ابن حبان واجعلن لہا ثلثة قرون قلت ہذا امر بالضفیر
ونحن لا ننکرہ حتی یکون الحدیث حجة علینا وانما ننکر جعلہا خلف ظہرہا لانہا زینة والمیت ممنوع عنہا
الا تری ان عائشة رضی اللہ عنہا قالت علام تنصون میتکم اخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ وقال الموفق
اما التسریح فکرہہ احمد لقول عائشة یعنی المذکور اھ وفی مختصر الخلیل لف شعرہا ولا یضفر قال الشارح
المعتمد انہ یندب ضفرہ اھ من ہامش اللامع وفیہ لعل الامام البخاری زاد لفظ ہل فی النسخ التی بایدینا
اشارة الی الخلاف فی ذلک قال القسطلانی باب یجعل الخ ولغیر الاربعة ہل یجعل اھ

ص ١٦٨ باب یلقی شعر المرأة خلفہا الخ تقدم الخلاف فیہ فی الباب السابق ثم ان المصنف
اورد حدیث ام عطیة ہذا من باب غسل المیت ووضوئہ الی ہہنا فی عشرة ابواب علی التسلسل وہو
الاصل السابع عشر من اصول التراجم کما تقدم

ص ١٦٩ باب الثیاب البیض للکفن وقال العینی لما فرغ المصنف عن بیان احکام الغسل شرع فی
بیان الکفن علی الترتیب اھ وعندی بدایة الکفن من باب کیف الاشعار للمیت کما تقدم قال الحافظ اورد فیہ
حدیث عائشة وتقریر الاستدلال بہ ان اللہ تبارک وتعالی لم یکن لیختار لنبیہ الا الافضل وکان المصنف
لم یثبت علی شرطہ الحدیث الصریح فی الباب وہو ما رواہ اصحاب السنن من حدیث ابن عباس بلفظ البسوا
ثیاب البیاض فانہا اطہر واطیب وکفنوا فیہا موتاکم صححہ الترمذی والحاکم.

ص ١٦٩ باب الکفن فی ثوبین قال الحافظ کانہ اشار الی ان الثلاث فی حدیث عائشة لیست شرطا
فی الصحة وانما ہو مستحب وہو قول الجمہور واختلف فیما اذا شح بعض الورثة بالثانی او الثالث والمرجح انہ یلتفت
الیہ اما الواحد الساتر لجمیع البدن فلا بد منہ بالاتفاق اھ

ص ١٦٩ باب الحنوط للمیت قال الکرمانی بفتح المہملة وبالنون الطیب الذی للموتی اھ وقال الحافظ ہو
کل شیء یخلط من الطیب للمیت خاصة اھ وفی الاوجز قال فی المجمع الحنوط والحناط ما یخلط من الطیب لاکفان
الموتی واجسامہم خاصة ومخلوط من کافور وصندل ونحوہما وفی المحیط لا بأس بسائر الطیب فی الحنوط غیر
الزعفران والورس فی حق الرجال ولا بأس بہما فی حق النساء فیدخل فیہ المسک واجازہ اکثر العلماء وامر بہ
علی وبہ قال مالک والشافعی واحمد وکرہہ عطاء والحسن لانہا میتة واستعمالہ فی حنوط النبی صلی اللہ علیہ وسلم
حجة علیہم اھ وفی الدر المختار ویجعل الحنوط وہو العطر المرکب من الاشیاء الطیبة غیر الزعفران والورس لکراہتہما
للرجال علی رأسہ ولحیتہ والکافور علی مساجدہ اھ فما نقل ابن الجوزی من مذہب ابی حنیفة من عدم استحباب
الکافور لیس بصحیح اھ من ہامش اللامع وکتب الشیخ فی اللامع قولہ باب الحنوط للمیت دلالة الروایة علیہ من
حیث انہ نہی المحرم عن الحنوط فعلم جوازہ لغیرہ اھ وفی الحدیث مسألة المیت المحرم وہی خلافیة کما تأتی
فی الباب الآتی

ص ١٦٩ باب کیف یکفن المحرم سقطت ہذہ الترجمة للاصیلی وثبتت لغیر الاصیلی قال ابن المنیر
تضمنت ہذہ الترجمة الاستفہام عن الکیفیة مع انہا مبنیة لکنہا لما کانت تحتمل ان تکون خاصة بذلک الرجل
وان تکون عامة لکل محرم آثر المصنف الاستفہام قال الحافظ والذی یظہر ان المراد بقولہ کیف یکفن ای
کیفیة التکفین ولم یرد الاستفہام وکیف یظن بہ انہ متردد فیہ وقد جزم قبل ذلک بانہ عام فی حق کل احد
حیث ترجم بجواز التکفین فی ثوبین اھ ومسألة الباب خلافیة فقال الشافعی واحمد واسحق ان المحرم علی احرامہ
بعد الموت ولذا یحرم ستر رأسہ وتطییبہ وقال ابو حنیفة ومالک والاوزاعی انہ یصنع بہ ما یصنع بالحلال وہو
مروی عن عائشة وابن عمر وطاؤس کذا فی البذل اھ من ہامش اللامع

ص ١٦٩ باب الکفن فی القمیص الذی یکف او لا یکف الخ وفی تراجم شیخ المشائخ المکفوف
الذی ضم جانباہ بالخیاط والغرض من الباب اثبات جواز التکفین بکلیہما اھ کتب الشیخ فی اللامع لعل المعنی
ان یکون مکفوفا او غیر مکفوف اھ وفی ہامشہ اختلفوا فی ضبط ہذہ الترجمة علی اقوال قال الحافظ قال ابن التین
ضبط بعضہم یکف بضم اولہ وفتح الکاف وبعضہم بالعکس والفاء مشدد فیہما وضبطہ بعضہم بفتح اولہ وسکون
الکاف وتخفیف الفاء وکسرہا والاول اشبہ بالمعنی وتعقبہ ابن رشید بان الثانی ہو الصواب قال والذی یظہر
لی ان البخاری لحظ قولہ تعالی استغفر لہم او لا تستغفر لہم ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم البس عبد اللہ بن ابی قمیصہ
سواء کان یکف عند العذاب او لا یکف استصلاحا للقلوب المؤلفة فکانہ یقول یؤخذ من ہذا التبرک بآثار الصالحین
سواء علمنا انہ مؤثر فی حال المیت او لا. قال ولا یصح انہ یراد بہ سواء کان الثوب مکفوف الاطراف او غیر مکفوف
ان ذلک وصف لا اثر لہ قال واما الضبط الثالث فہو لحن اذ لا موجب لحذف الیاء الثانیة وجزم المہلب بانہ
الصواب وان الیاء سقطت من الکاتب غلطا قال ابن بطال والمراد طویلا کان القمیص سابغا او قصیرا فیجوز

ان يكفن فيه كذا قال ووجه بعضهم بان عبد الله بن ابي كان مفرط الطول وكان النبي صلى الله عليه وسلم معتدل الخلق وقد اعطاه مع ذلك قميصه ليكفن فيه فلم يلتفت الى كونه ساترا لجميع بدنه اولا وتعقب بان حديث جابر دال على انه كفن في غيره فلا تنهض الحجة بذلك واما قول ابن رشيد ان المكفوف الاطراف لا اثر له فغير مسلم بل المتبادر الى الذهن ان مراد البخاري كما فهمه ابن التين والمعنى ان التكفين في القميص ليس ممتنعا سواء كان مكفوف الاطراف او غير مكفوف اھ وما اختاره الشيخ قدس سره في اللامع في توجيه الترجمة هو لفظ ولذا قال ابن التين انه اشبه ورجحه الحافظ ايضا كما ترى والقسطلاني ايضا وكتب الشيخ في اللامع ودلالة الحديث عليه باعتبار ان المذكور في الحديث مطلق عن التقييد فيجوز التكفين باي فرد به او يقال ان قميصه صلى الله عليه وسلم لا يخلو ان يكون مكفوفا او غيره فيثبت الحكم في الاخر قياسا وقوله والبسه قميصه وهذا محل اثبات الجزء الثالث من الترجمة (وهو قوله ومن كفن بغير قميص) وهو جواز التكفين من غير قميص ولكنه يرد عليه انه مناف للرواية المتقدمة وللواقع ايضا فان تكفينه فيه انما كان قبل الدفن لا بعده كما هو مصرح في موضعه والجواب انه عطف على قوله اتى لا على قوله نفث او يقال المعنى على المضي اي وكان البسه هو وعلى هذا لا يصح استدلال المؤلف على ما استدل عليه من الكفن في غير القميص فاما ان يقال ان استدلاله مبني على مجرد اللفظ وان كان المراد به غير ما هو الظاهر المقصود وذلك لان الراوي لم يورده كذلك الا وقد جاز عنده الكفن بغير قميص او سيستظهر في ذلك بالباب الوارد بعده اھ وفي هامشه قد تقدم قريبا في كلام الحافظ ان المستملي لم يذكر الترجمة الآتية بل ذكر حديث عائشة في كفنه صلى الله عليه وسلم من غير قميص في هذا الباب فعلى هذا اثبات الترجمة بحديث عائشة واضح وما افاده الشيخ من ان استدلاله مبني على مجرد اللفظ الخ فتكون الترجمة على هذا من الاصل السادس عشر وهو الاستدلال بكل المحتمل ويحتمل عندي ان تكون من الاصل الثامن كما تقدم في المقدمة وفي تراجم شيخ المشائخ قوله انا بين خيرتين الخ استشكل هذا القول لان قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم صريح في المنع عن الاستغفار بأكد وجه وابلغه والنبي صلى الله عليه وسلم اعرف بمعاني القرآن فما معنى قوله عليه السلام انا بين خيرتين والتحقيق عندي في حل هذا القول منه صلى الله عليه وسلم انه من باب تلقي المخاطب المتكلم بغير ما اراده لكونه مرغوبا له رجاء لاستجابة ذلك عند المتكلم وهذا التفنن في الكلام من صنائع البلاغة المقررة في موضعه فتدبر اھ قوله في ثاني حديث الباب بعدما دفن لا يخفى عليك انه يخالف جل الروايات قال السندي وتكلف بعضهم في التوفيق بما لا يدفع الايراد بالكلية اھ والبسط في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت

(١٤٨/٢٢) باب الكفن بغير قميص قد تقدم ان هذه الترجمة سقطت للمستملي لكنها ثبتت للاكثر كما قال الحافظ ومسئلة القميص في الكفن خلافية شهيرة بسطت في الاوجز وجملتها ان الكفن ثلاثة لفائف عند الشافعي واحمد ورداء ان والقميص عند الحنفية الا ان القميص لا يكون كقميص الحي ذي الكمين والدخاريص والكفن المندوب عند مالك خمسة اثواب ثلثة لفائف والقميص والعمامة وقال الموفق الكفن في القميص واللفافة جائز غير مكروه وانما الافضل الاول قال احمد ان جعلوه قميصا فاحب الي ان يكون مثل قميص الحي له كمان ودخاريص ولا يزر عليه القميص اھ قال الدسوقي وهل يخيط القميص ويجعل له اكمام اولا والظاهر الاول اھ قال الحافظ واجاب بعض من خالف بان قولها ليس فيها قميص ولا عمامة يحتمل نفي وجودهما جملة ويحتمل ان يكون المراد نفي المعدود اي الثلاثة خارجة عن القميص والعمامة وقال بعض الحنفية معناه ليس فيها قميص اي جديد وقيل ليس فيها القميص الذي غسل فيه او ليس فيها قميص مكفوف الاطراف اھ

(١٤٩/٢٢) باب الكفن بلا عمامة قال الحافظ كذا للاكثر وللمستملي الكفن في الثياب البيض والاول اولى لئلا تتكرر الترجمة بغير فائدة فقد تقدم ما في هذا النفي (من الاحتمالات) في الباب الذي قبله اھ وقد عرفت فيما سبق انه لم يقل باستحباب العمامة الا المالكية

(٢٥١) باب الكفن من جميع المال كتب الشيخ في اللامع قوله الحنوط من جميع المال وكذا قوله اجر القبر الخ اوردهما للدلالة على ان المراد بالكفن في قولهم الكفن من جميع المال ليس هو الثوب الذي يكفن فيه فقط بل المراد كل ما يفتقر اليه في تكفينه من اجرة الغسال والحافر وقيمة الارض والحنوط وغير ذلك اھ وفي هامشه قال العيني ما ترجم به البخاري من ان الكفن من جميع المال هو قول الجمهور قال الحافظ قوله من جميع المال اي من رأس المال وكان المصنف راعى لفظ حديث مرفوع ورد بهذا اللفظ اخرجه الطبراني في الاوسط من حديث علي واسناده ضعيف وذكره ابن ابي حاتم في العلل من حديث جابر وحكى عن ابيه انه منكر قال ابن منده قال بذلك جميع اهل العلم الا رواية شاذة عن خلاس بن عمرو قال الكفن من الثلث وعن طاؤس انه من الثلث ان كان قليلا اھ

(٢٥٢) باب اذا لم يوجد الا ثوب واحد قال الحافظ اي اقتصر عليه ولا ينتظر بدفنه ارتقاب شيء آخر اھ قال العيني وفي المبسوط ولو كفنوه في ثوب واحد فقد اساؤا لان في حياته تجوز صلاته في ازار واحد مع الكراهة فكذا بعد الموت الا عند الضرورة بان لم يوجد غيره ومسئلة حمزة ومصعب رضي الله عنهما من باب الضرورة اھ

(٢٥٥) باب اذا لم يجد كفنا الا ما يواري رأسه او قدميه الخ قال الحافظ اي رأسه مع بقية جسده الا قدميه او العكس كانه قال ما يواري جسده الا رأسه او جسده الا قدميه وذلك بين من حديث الباب حيث قال خرجت رجلاه ولو كان المراد انه يغطي رأسه فقط دون سائر جسده لكان تغطية العورة اولى ويستفاد منه انه اذا لم يوجد ساتر البتة انه يغطي جميعه بالاذخر فان لم يوجد فبما تيسر من نبات الارض قال المهلب وانما استحب لهم النبي صلى الله عليه وسلم التكفين في تلك الثياب التي ليست سابغة لانهم قتلوا فيها انتهى وفي هذا الجزم نظر بل الظاهر انه لم يجد لهم غيرها كما هو مقتضى الترجمة اھ وفي هامش اللامع قال ابن بطال

في الحديث ان الثوب اذا ضاق فتغطية الرأس اولى من رجليه لانه افضل اھ كذا في العيني وبذلك جزم الموفق مستدلا بحديث الباب قال ابن عابدين ما لا يستر البدن لا يكفي عند الضرورة ايضا بل يجب ستر باقيه بنحو حشيش اھ

(٢٥٤) باب من استعد الكفن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الخ قال الحافظ قوله فلم ينكر ضبط في روايتنا بفتح الكاف على بناء المجهول وحكي الكسر على ان فاعل الانكار النبي صلى الله عليه وسلم وانما قيد الترجمة بذلك ليشير الى ان الانكار الذي وقع من الصحابة كان على طلبه البردة فلما اخبرهم بعذره لم ينكروا على ذلك فيستفاد منه جواز تحصيل ما لا بد للميت منه من كفن ونحوه في حال حياته وهل يلتحق بذلك حفر القبر فيه بحث سيأتي اھ قال القسطلاني قال اصحابنا لا يندب ان يعد لنفسه كفنا لئلا يحاسب على اتخاذه اي لا على كسبه لان ذلك ليس مختصا بالكفن بل سائر امواله كذلك ولان تكفينه من ماله واجب وهو يحاسب عليه بكل حال الا ان يكون من جهة حل واثر ذي صلاح فحسن اعداده كما ههنا ولو اعد له قبرا يدفن فيه فينبغي ان لا يكره لانه للاعتبار بخلاف الكفن قاله الزركشي وكتب الشيخ في اللامع ثم ان الاعداد وان ثبت في الكفن ولم يثبت في القبر فلا يحسن اعداد القبر الا اذا نوى فيه ان يدفن فيه من مات من اهله وذلك لان الموت في هذا الموضع المعلوم غير معلوم ولا كذلك الكفن فانه يمكن اخذه معه حيث شاء اھ وفي هامشه عن ابن بطال قد حفر جماعة من الصالحين قبورهم قبل الموت وتعقبه ابن المنير بان ذلك لم يقع من احد من الصحابة ولو كان مستحبا لكثر فيه اھ وفي الدر المختار ويحفر قبرا لنفسه وقيل يكره والذي ينبغي ان لا يكره تهيئة نحو الكفن بخلاف القبر قال ابن عابدين لقوله تعالى وما تدري نفس باي ارض تموت

(٢١/٢٢) باب اتباع النساء الجنازة قال الحافظ قال ابن المنير فصل المصنف بين هذه الترجمة وبين فضل اتباع الجنائز بتراجم كثيرة تشعر بالتفرقة بين النساء والرجال وان الفضل يختص بالرجال دون النساء لان النهي يقتضي التحريم او الكراهة والفضل يدل على الاستحباب ولا يجتمعان واطلق الحكم هنا لما يتطرق اليه من الاحتمال ومن ثم اختلف العلماء في ذلك ومحل النزاع انما هو حيث تؤمن المفسدة اھ قلت لو كان كذلك لكان حقه ان تذكر قريبا منها لتصير كالمستثنى من الاول ثم الظاهر في غرض المصنف بالنظر الى الرواية التي اوردها في الباب ان النهي للتنزيه ويؤيده ان المصنف ذكر فيما سيأتي قريبا في باب زيارة القبور عدم انكاره صلى الله عليه وسلم على الزائرة لكن اتباع الجنازة امر آخر غير الزيارة ولذا ذكر ههنا رواية المنع وفي الآتية رواية الجواز وفي هامش الهندية عن العيني قال القرطبي ظاهر الحديث يقتضي ان النهي للتنزيه وبه قال الجمهور وعن ابي حنيفة لا ينبغي ذلك اھ وفي البذل قال النووي مذهب اصحابنا انه يكره وليس بحرام لهذا الحديث قال القاضي قال الجمهور بمنعهن من اتباعها واجازه علماء المدينة واجازه مالك وكرهه للشابة قال في الدر المختار ويكره خروجهن تحريما قال الشامي لقوله عليه الصلوة والسلام ارجعن مازورات غير ماجورات الى آخر ما فيه قلت اختلفت الروايات في ذلك عن مالك كما في الاوجز وقال العيني ولم يبين البخاري الحكم هل هو جائز اولا لاختلاف العلماء فيه لان قول ام عطية يحتمل ان يكون نهي تحريم او نهي تنزيه وتدد بعده في الباب احاديث تدل على الجواز اھ مختصرا

(٢٢٢) باب احداد المرأة على غير زوجها قال الحافظ قال ابن بطال الاحداد بالمهملة امتناع المرأة المتوفى عنها زوجها من الزينة كلها من لباس وطيب وغيرهما وكل ما كان من دواعي الجماع واباح الشارع للمرأة ان تحد على غير زوجها ثلاثة ايام لما يغلب من لوعة الحزن ويهجم من الم الوجد وليس ذلك واجبا لاتفاقهم على ان الزوج لو طالبها بالجماع لم يحل لها منعه في تلك الحال وسيأتي في كتاب الطلاق بقية الكلام على مباحث الاحداد وقوله في الترجمة على غير زوجها يعم كل ميت غير الزوج سواء كان قريبا او اجنبيا ودلالة الحديث له ظاهرة ولم يقيده في الترجمة بالموت لانه يختص به عرفا ولم يبين حكمه لان الخبر دل على عدم التحريم في الثلاث واقل ما يقتضيه اثبات المشروعية اھ قوله توفي اخوها هذا مشكل جدا كما قاله الحافظان ابن حجر والعيني قال شيخنا زين الدين فيه اشكال لان لزينب ثلاثة اخوة عبد الله المكبر وعبيد الله مصغرا وابو احمد مشهور بكنيته واسمه عبد على الصحيح ولا يمكن ان يكون مراده الاول لانه قتل باحد وكانت زينب اذ ذاك صغيرة جدا ولا جائز ان يكون المراد الثاني لانه مات بالحبشة نصرانيا ولا الثالث لانه توفي بعدها كما جزم به ابن عبد البر ونحوه واقرب الاحتمالات ان يكون عبيد الله الذي مات نصرانيا على بعد فيه فان قلت مثلها لا يحزن على من مات كافرا قلت ذاك الحزن بالجبلة والطبع فتعذر فيه اظهار به وقيل يحتمل ان يكون اخا لزينب من امها او من الرضاع اھ

(٢٢٢) باب زيارة القبور قال الحافظ اي مشروعيتها وكانه لم يصرح بالحكم لما فيه من الخلاف كما سيأتي وكان المصنف لم يثبت على شرطه الاحاديث المصرحة بالجواز وقد اخرجه مسلم من حديث بريدة وفيه نسخ النهي عن ذلك ولفظه كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وزاد ابو داؤد والنسائي من حديث انس فانها تذكر الآخرة قال النووي اتفقوا على ان زيارة القبور جائزة كذا اطلقوا وفيه نظر لان ابن ابي شيبة وغيره روى عن ابن سيرين وابراهيم النخعي والشعبي الكراهة مطلقا حتى قال الشعبي لولا نهي النبي صلى الله عليه وسلم لزرت قبر ابنتي فلعل من اطلق اراد بالاتفاق ما استقر عليه الامر بعد هؤلاء وكان هؤلاء لم يبلغهم الناسخ ومقابل هذا قول ابن حزم ان زيارة القبور واجبة ولو مرة واحدة في العمر لورود الامر به واختلف في النساء فقيل دخلن في عموم الاذن وهو قول الاكثر ومحله ما اذا امنت الفتنة ويؤيد الجواز حديث الباب لانه صلى الله عليه وسلم لم ينكر على المرأة قعودها عند القبر وقيل الاذن خاص بالرجال ولا يجوز للنساء وبه جزم الشيخ ابو اسحاق في المهذب اھ وفي تراجم شيخ المشائخ ميل المصنف الى جوازها للنساء اھ وفي هامش المشكوة عن اللمعات قوله فزوروها واختلف في النساء واختلف في النساء فقيل الرخصة انما هي للرجال واما النساء فباقية على النهي الا في زيارة الرسول صلى الله عليه وسلم وقيل عم الرخصة الرجال والنساء اھ قلت والاخير اي العموم هو مذهب مالك والشافعي وهو الصحيح من

مذہب ابی حنیفۃ وعن احمد روایتان کما فی الاوجز وفی الدر المختار ولا باس بزیارۃ القبور قال ابن عابدین بل تندب کما فی البحر عن المجتبی وتزار فی کل اسبوع کما فی مختارات النوازل والافضل یوم الجمعۃ والسبت والاثنین والخمیس فقد قال محمد بن واسع الموتی یعلمون بزوارہم یوم الجمعۃ ویوما قبلہ ویوما بعدہ اھ وفی شرح الاقناع ویستحب الاکثار من الزیارۃ وان یکثر الوقوف عند قبور اہل الخیر والفضل اھ

ص۱۷۱ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب المیت ببعض بکاء اھلہ قال الحافظ قولہ اذا کان النوح الخ ہذا التقیید من المصنف لمطلق الحدیث وحمل منہ لروایۃ ابن عباس المقیدۃ بالبعضیۃ علی روایۃ ابن عمر المطلقۃ کما ساقہ فی الباب عنہما وتفسیر منہ للبعض المبہم فی روایۃ ابن عباس بانہ النوح ویؤیدہ ان المحذور بعض البکاء لا جمیعہ وقولہ اذا کان النوح الخ یوہم انہ بقیۃ الحدیث المرفوع ولیس کذلک بل ہو کلام المصنف قالہ تفقہا وہذا الذی جزم بہ ہو احد الاقوال فی تاویل الحدیث المذکور اھ واختلف فی ضبط قولہ من سنتہ فللاکثر فی موضعین بضم المہملۃ وتشدید النون ای طریقتہ وعادتہ وضبطہ بعضہم بفتح المہملۃ بعدہا موحدتان الاولی مفتوحۃ ای من اجلہ اھ واختلفوا فی الترجیح بینہما فمنہم من رجح الاول ومنہم البخاری علی رای الحافظ حیث استشہد بالحدیث الذی فیہ لانہ اول من سن القتل ومنہم من رجح الثانی وانکر الاول وہو ابو الفضل اذ قال وای سنۃ للمیت اھ ثم اختلف العلماء فی توجیہ الحدیث علی اقوال عدیدۃ بلغہا فی الاوجز الی اربعۃ عشر قولا احدہا ان الحدیث علی ظاہرہ مطلقا وہو رای عمر وابنہ قال الحافظ منہم من حملہ علی ظاہرہ وہو بین من قصۃ عمر مع صہیب کما اخرجہ البخاری اھ الثانی لا مطلقا قال الحافظ ویقابل ہؤلاء قول من رد ہذا الحدیث وعارضہ بقولہ تعالی ولا تزر وازرۃ وزر اخری روی ذلک عن ابی ہریرۃ الثالث ان الباء للحال لانہ یعذب حال بکاہم علیہ والتعذیب علیہ من ذنب لا بسبب البکاء الرابع انہ خاص بالکافر والقولان ای الثالث والرابع عن عائشۃ قالہ السیوطی الخامس انہ خاص بمن کان النوح من سنتہ وطریقتہ وعلیہ البخاری السادس انہ فیمن اوصی بہ وہو قول الجمہور وسیاتی البسط فیہ فی آخر الاقوال السابع انہ فیمن لم یوص بترکہ فتکون الوصیۃ بذلک واجبۃ قال العینی والنووی ما حاصلہ ایجاب الوصیۃ بترک البکاء والنوح وہو قول داؤد وطائفۃ الثامن التعذیب بالصفات التی یبکون بہا علیہ وہی مذمومۃ شرعا کما کان اہل الجاہلیۃ یقولون یا مرمل النسوان یا میتم الاولاد یا مخرب الدور فہم یمدحونہ بہا وہو یعذب بصنیعہ ذلک وہو اختیار ابن حزم وطائفۃ التاسع ان المراد بہ توبیخ الملائکۃ لہ بما یندبہ بہ اہلہ کما فی روایۃ اذا قالت النائحۃ واعضداہ واناصراہ واکاسیاہ جبذ المیت وقیل لہ انت عضدہا انت ناصرہا انت کاسیہا العاشر قال الحافظ وحکی الکرمانی تفصیلا آخر حسنا وہو التفرقۃ بین حال البرزخ وحال یوم القیامۃ فیحمل قولہ تعالی ولا تزر وازرۃ وزر اخری علی یوم القیامۃ وہذا الحدیث وما اشبہہ علی البرزخ ویؤیدہ قولہ تعالی واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ الآیۃ فانہا دالۃ علی جواز وقوع التعذیب علی الانسان بما لیس فیہ تسبب فکذلک یمکن ان یکون الحال فی البرزخ الحادی عشر المراد بالعذاب تالم المیت بسبب بکاء اہلہ علیہ علی وجہ مذموم کما یتالم بسائر المعاصی الصادرۃ عنہم ویفرح بالاعمال الصالحۃ الکائنۃ منہم الثانی عشر ان المراد بالمیت المحتضر مجازا وبالتعذیب التعذیب فی الدنیا ای المحتضر یتالم ببکاء اہلہ علیہ الثالث عشر وہو قریب بالقول الحادی عشر ان المراد تالم المیت بما یقع من اہلہ من النیاحۃ وغیرہا وہو اختیار الطبری ورجحہ ابن المرابط وابن تیمیۃ وجماعۃ من المتاخرین واستشہدوا لہ بحدیث قیلۃ بنت مخرمۃ ذکر فی الاوجز والفرق بین ہذا وبین ما سبق ان تالم المیت فی القول السابق کان لارتکاب الحی معصیۃ وفی ہذا تالمہ ببکاءہ لتالم الحی فتامل الرابع عشر ما قیل ان الراوی سمع بعض الحدیث ولم یسمع بعضہ وان اللام فی المیت لمعہود معین کما قالت عائشۃ انما مر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی یہودیۃ الحدیث قلت ہذا آخر ما ظفرت علیہ من اقوال العلماء وقد عرفت ان الجمہور علی القول السادس حتی قال ابو اللیث السمرقندی انہ قول عامۃ اہل العلم وکذا نقلہ النووی عن الجمہور قالوا وکان معروفا للقدماء حتی قال طرفۃ بن العبد

اذا مت فانعینی بما انا اہلہ وشقی علی الجیب یا ابنۃ معبد

قال العینی ہو اصح الاقوال قلت وبہ قالت الحنفیۃ کما فی الدر المختار وکذا عند الشافعیۃ کما فی شرح الاقناع ثم ذکر فی الاوجز مسئلۃ البکاء علی المیت وہی التی اشار الیہا البخاری فیما سیاتی بقولہ وما یرخص من البکاء عن کتب فروع الائمۃ الاربعۃ فہو جائز علی المذاہب الاربعۃ من غیر ندب وہو البکاء مع تعداد محاسن المیت ومن غیر نیاحۃ وہو رفع الصوت برنۃ واما البکاء معہما او مع احدہما فحرام عند الجمہور اھ قولہ لقول اللہ عز وجل قوا انفسکم واہلیکم نارا وجہ الاستدلال لما ذہب الیہ من ہذہ الآیۃ ان ہذا الامر عام فی جہات الوقایۃ ومن جملتہا ان لا یکون الاصل مولعا بامر منکر لئلا یجری اہلہ علیہ بعدہ او یکون قد عرف ان لاہلہ عادۃ بفعل امر منکر واہمل نہیہم عنہ فیکون لم یق نفسہ ولا اہلہ اھ وقس علی ہذا وجہ الاستدلال من حدیث کلکم راع الخ قولہ لم یقارف اللیلۃ المشہور انہ تعریض علی عثمان بانہ باشر فی تلک اللیلۃ قال الکرمانی یروی ان ہذہ البنت ہی ام کلثوم امراۃ عثمان وعثمان فی تلک اللیلۃ باشر جاریۃ لہ فعلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بذلک فلم یعجبہ حیث شغل عن المریضۃ المحتضرۃ بہا اھ ولکن لم یرض بہ الشیخ قدس سرہ فی تقریرہ ورجح بان معناہ لم یذنب للیلۃ ولو صغیرۃ وجزم ابو طلحۃ بعدم الذنب فلعلہ بات مصلیا ومال الطحاوی فی مشکلہ الی ان فیہ تصحیفا والصواب لم یقاول ای لم ینازع غیرہ الکلام لانہم کانوا یکرہون الحدیث بعد العشاء والبسط فی اللامع وہامشہ

ص۱۷۲ باب ما یکرہ من النیاحۃ علی المیت قال الحافظ قال ابن المنیر ما موصولۃ ومن لبیان الجنس والتقدیر الذی یکرہ من جنس البکاء ہو النیاحۃ والمراد کراہۃ التحریم قال الحافظ ویحتمل ان یکون ما مصدریۃ ومن تبعیضیۃ والتقدیر کراہیۃ بعض النیاحۃ اشار الی ذلک ابن المرابط وغیرہ ونقل ابن قدامۃ عن احمد روایۃ ان بعض النیاحۃ لا تحرم وفیہ نظر الی آخر ما قال وظاہر المغنی ان النیاحۃ مکروہۃ مطلقا الا البکاء بالصوت ففیہ ایضا ونقل حرب عن احمد کلاما یدل علی اباحۃ النوح والندب وظاہر الاخبار تدل علی الحرمۃ الی آخر ما قال واختار صاحب الفیض القول الثانی حیث قال ومن ہہنا تبعیضیۃ عندی وذلک لانہ لا بد ان یکون بعض مراتب النیاحۃ تحت الجواز وان لم نقدر علی تحدیدہا لما قد ثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الاغماض عن بعضہا کنیاحۃ ام الاخ لجابر حین استشہد ولنا صرح السرخسی ان المسئلۃ فیہ عندنا ان یفوض الی رای المبتلی بہ ثم لا بد من الفرق بین الاغماض والرضاء فالذی اقول ہو الاغماض فی بعض الاحیان مع اظہار عدم الرضاء وہو الذی ارادہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الباب الآتی اھ مختصرا قال الموفق الندب تعداد محاسن المیت بلفظ النداء مثل قولہم وارجلاہ واجبلاہ والنیاحۃ خمش الوجوہ وشق الجیوب والدعاء بالویل والثبور اھ قولہ ان کذبا علی لیس ککذب علی احد یشکل بان وجہ الشبہ یکون اقوی فی المشبہ بہ اجاب عنہ السندی بوجوہ الاول ان الکاف لما نفی یعنی المساواۃ والمطلوب من نفی المساواۃ اثبات الاشدیۃ الثانی معناہ لیس مثلہ فی السہولۃ وما یکون اقل سہولۃ یکون اکثر شدۃ الثالث یمکن ان یجعل وجہ الشبہ خفۃ الاثم ای لیس مثلہ فی خفۃ الاثم وما یکون اقل خفۃ یکون اکثر شدۃ الی آخر ما قال۔

ص۱۷۲ باب (بلا ترجمۃ) قال الحافظ سقط من روایۃ ابی ذر وکریمۃ وعلی ثبوتہ فہو بمنزلۃ الفصل من الباب الذی قبلہ کما تقدم تقریرہ وعلی التقدیرین فلا بد لہ من تعلق بالذی قبلہ وقد قدمت توجیہہ فی اول الترجمۃ اھ قلت ولعل الحافظ اشار بذلک الی ما نقلہ عن ابن المرابط وغیرہ کما تقدم فی الباب السابق فان مفادہ ان بعض انواع النیاحۃ جائز والحدیث الذی اخرجہ المصنف فی ہذا الباب یشعر بذلک واللہ اعلم وفی الفیض وظنی ان المصنف رحمہ اللہ یرید ان یشیر الی المستثنیات الا انہ لم یتکلم بہا لکونہا غیر منضبطۃ فدل علی ان ترک الترجمۃ قد یکون بہذا المعنی ایضا اھ ورمز علیہ شیخ الہند فی تراجمہ رمزہ نقطتان وہو اشارۃ الی ان الحدیث الذی اوردہ فیہ یتعلق بالباب السابق

ص۱۷۲ باب لیس منا من شق الجیوب قال ابن المنیر افرد ہذا القدر بترجمۃ لیشعر بان النفی الذی حاصلہ التبری یقع بکل واحد من المذکورات لا بمجموعہا قال الحافظ ویؤیدہ روایۃ لمسلم بلفظ او شق الجیوب او دعا الی آخرہ اھ من الفتح

ص۱۷۲ باب رثاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم اشکل علی الترجمۃ ان الرثاء لغۃ ہو ذکر محامد الموتی وما فی الحدیث لیس کذلک بل فیہ التحزن والتوجع فلا یدخل تحت الترجمۃ واجیب بانہ ہو المقصود یعنی رثاءہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن المعہودۃ بل کان تحزنا فلا ینافی ما ورد فی مسند احمد انہ علیہ السلام نہی عن المراثی اھ ملخصا

ص۱۷۲ باب ما ینہی من الحلق عند المصیبۃ قال الحافظ تقدم الکلام فی باب ما یکرہ من النیاحۃ (ای من کون لفظۃ ما موصولۃ او مصدریۃ ولفظۃ من تبعیضیۃ او بیانیۃ) وتقدم الکلام ایضا علی الحکمۃ فی اقتصارہ علی الحلق دون ما ذکر معہ فی الباب الذی قبلہ اھ

ص۱۷۲ باب لیس منا من ضرب الخدود تقدم فی باب لیس منا من شق الجیوب ان المصنف افرد التراجم اشارۃ الی ان التبری یتعلق بکل جزء لا بالمجموع

ص۱۷۳ باب ما ینہی من الویل والدعوی الخ الغرض من الترجمۃ علی قیاس ما عرفت لکن لیس فی الحدیث ذکر الویل فکانہ اشار بذلک الی ما ورد فی بعض طرقہ عند ابن ماجۃ کذا فی الفتح ولم یرض بہ العینی وقال دعوی الجاہلیۃ لازمۃ للویل

ص۱۷۳ باب من جلس عند المصیبۃ قال الحافظ لم یفصح المصنف بحکم ہذہ المسئلۃ ولا التی بعدہا لان کلا منہا قابل للترجیح اما الاول فلکونہ من فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم والثانی من تقریرہ وما یباشرہ بالفعل ارجح غالبا واما الثانی فلانہ فعل ابلغ فی الصبر وازجر للنفس فیرجح ویحمل فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم المذکور علی بیان الجواز ویکون فعلہ فی حقہ فی تلک الحالۃ اولی وقال ابن المنیر ما ملخصہ موقع ہذہ الترجمۃ من الفقہ ان الاعتدال فی الاحوال ہو المسلک الاقوم فمن اصیب بمصیبۃ عظیمۃ لا یفرط فی الحزن حتی یقع فی المحذور من اللطم والشق وغیرہما ولا یفرط فی التجلد حتی یفضی الی القسوۃ والاستخفاف بقدر المصاب فیقتدی بہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تلک الحالۃ بان یجلس المصاب جلسۃ خفیفۃ بوقار وسکینۃ تظہر علیہ مخایل الحزن ویؤذن بان المصیبۃ عظیمۃ اھ وفی الدر المختار ولا باس بالجلوس لہا ای للتعزیۃ فی غیر المسجد وقال ابن عابدین لا باس ہہنا علی حقیقتہ لانہ خلاف الاولی کما صرح بہ فی شرح المنیۃ وفی الاحکام عن خزانۃ الفتاوی الجلوس فی المصیبۃ ثلاثۃ ایام للرجال جاءت الرخصۃ فیہ ولا تجلس النساء قطعا اھ قال ابن عابدین وما فی البحر من انہ صلی اللہ علیہ وسلم جلس لما قتل جعفر وزید بن حارثۃ والناس یاتون ویعزونہ اھ یجاب عنہ بان جلوسہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن مقصودا للتعزیۃ اھ

ص۱۷۳ باب من لم یظہر حزنہ عند المصیبۃ تقدم الکلام علیہ فی الباب السابق وقولہ فی الترجمۃ وقال محمد بن کعب الخ عزمتہ علی الظاہر تفسیر قولہ عز اسمہ فی سورۃ المعارج اذا مسہ الشر جزوعا ویؤیدہ ما قال الحافظ روی ابن ابی حاتم فی تفسیر سورۃ سال عن القاسم بن محمد کقول محمد بن کعب ہذا اھ وقال العینی مطابقتہ للترجمۃ من حیث المقابلۃ وہی ذکر الشیء وما یضادہ معہ وذلک ان ترک اظہار الحزن من القول الحسن والظن الحسن واظہارہ مع الجزع قول سیء وظن سیء اھ وتبعہ القسطلانی ولم یتعرض الحافظ لوجہ المناسبۃ وکتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک واللہ اعلم انہ لا ضیر فی اظہار الحزن ما لم یقل سوء ولا اساء الظن بالکریم تعالی وان کان للذی لم یظہرہ علی الناس فضل کثیر ودلالۃ الروایۃ علی الترجمۃ ظاہرۃ بحال المرأۃ اھ واما مناسبۃ الآیۃ بالترجمۃ فہو ما قال ابن المنیر ان قول یعقوب لما تضمن انہ لا یشکو بثہ وحزنہ الا الی اللہ وافق مقصود الترجمۃ اھ

ص۱۷۳ باب الصبر عند الصدمۃ الاولی قال الحافظ ای ہو المطلوب المبشر علیہ بالصلوۃ والرحمۃ ومن ہہنا تظہر مناسبۃ ایراد اثر عمر فی ہذا الباب اھ وفی الفیض قال الشافعی رحمہ اللہ ان المصائب لمغفرات مطلقا صبر علیہا اولا

على القبر قال ابن رشيد افاد بالترجمة الاولى بيان كيفية وقوف الصبيان مع الرجال وانهم يصفون معهم لا يتأخرون عنهم لقوله في الحديث الذي ساقه فيها وانا فيهم وافاد بهذه الترجمة مشروعية صلوة الصبيان على الجنائز وهو وان كان الاول دل عليه ضمنا لكن اراد التنصيص عليه واخر هذه الترجمة عن فضل اتباع الجنائز ليبين ان الصبيان داخلون في قوله من تبع جنازة والله اعلم اه وهكذا قال العيني وتبعهما القسطلاني في ذلك وما يظهر لهذا العبد الضعيف ان كان صوابا فمن الله وفضله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والامام البخاري منه بريء وهو ان مقصود الامام البخاري بالترجمة الاولى هو الذي اختاره الشراح نبه الامام بها على ان الصبيان لا يحتاجون الى صف مستقل في الصلوة على الجنازة بخلاف الصلوة المكتوبة لقلة حضورهم في الجنائز بخلاف المكتوبات واما الغرض من الترجمة الثانية فهو ان الثابت في الحديث صلوة الصبيان مع الرجال فلا تكفي صلوتهم بدون الرجال لاسقاط فرض الكفاية والمسئلة خلافية كما بحثها ابن عابدين وحكى عن المحقق ابن امير الحاج ان سقوطها بفعل الصبي المميز هو الاصح عند الشافعية قال ولا يحضرني في هذا منقولا فيما وقفت عليه من كتبنا وظاهر اصول المذهب عدم السقوط قال ابن عابدين حاصله انها لا تسقط عن البالغين بفعله وان صلوته وان صحت لنفسه لا تقع فرضا وعليه فلو صلى وحده لا يسقط الفرض عنهم اه وفي الروض من فروع الحنابلة وتسقط بمكلف وتسن جماعة اه والظاهر عندي ان البخاري مال في هذه المسئلة الى قول احمد واليه اشار بالترجمة حيث قال صلوة الصبيان مع الرجال وعلى هذا فالفرق بين الترجمتين واضح اه من هامش اللامع

باب سنة الصلوة على الجنازة ويظهر من الشروح انهم اختلفوا في غرض الترجمة على قولين الاول ما قال الحافظ قال ابن المنير المراد بالسنة ما شرعه النبي صلى الله عليه وسلم فيها يعني فهو اعم من الواجب والمندوب ومراده بما ذكره هنا من الآثار والاحاديث ان لها حكم غيرها من الصلوات والشرائط والاركان وليست مجرد دعاء فلا تجزئ بغير طهارة مثلا اه والثاني ما في هامش الهندية عن الكرماني غرض البخاري بيان جواز اطلاق الصلوة على صلوة الجنازة وكونها مشروعة وان لم تكن ذات الركوع والسجود فاستدل عليه تارة باطلاق اسم الصلوة والامر بها وتارة باثبات ما هو من خصائص الصلوة نحو عدم التكلم فيها وكونها مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم وعدم صحتها الا بالطهارة وعدم ادائها عند الوقت المكروه وبرفع اليد واثبات الاحقية بالامامة وبوجوب طلب الماء له وبقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات فانه اطلق الصلوة عليه وكونها ذات صفوف وامام اه قال محشيه المحدث مولانا احمد علي السهارنفوري وبه يطابق الترجمة كل ما في هذا الباب اه

باب فضل اتباع الجنائز الخ قد تقدم في مبدء الجنائز باب الامر باتباع الجنائز ولا تكرار لاختلاف الاغراض كما تقدم هناك اما عند الشراح فلما تقدم عن الحافظ ان الغرض من الباب الاول اثبات المشروعية وههنا اثبات الفضل واما عندي فهو ان الغرض من الاول الاهتمام والاسراع في تجهيز الميت والسعي لاجله واما ههنا فالمراد بالاتباع هو المعنى المتبادر اي الاتباع الى القبر وبه الامام البخاري اشار بذلك الى مسلك الحنفية من ان المشي خلفها افضل ويحتمل لكن يشكل عليه ما تقدم في باب السرعة بالجنازة من اثر انس كما تقدم الكلام عليه هناك ويحتمل ان يكون المراد من ذكر اثر انس الاسراع فقط ويحتمل ايضا ان يكون المراد من الاتباع ههنا المشي الى القبر بدون الملاحظة الى كيفية المشي من التقدم او الخلفية قال الحافظ قال ابن رشيد مقصود الباب بيان القدر الذي يحصل به مسمى الاتباع الذي يجوز به القيراط اذ في الحديث الذي اورده اجمال ولذلك صدره بقول زيد بن ثابت وآخر الحديث المذكور على الذي بعده وان كان... اوضح منه في مقصوده كعادته بالملاءمة في الترجمة على اللفظ المشكل ليبين مجمله الى آخر ما ذكره الحافظ من الكلام على الترجمة ومسئلة المشي خلف الجنازة او امامها كما اشير اليه آنفا خلافية شهيرة ففي الاوجز عن التعليق الممجد اختلفوا فيه بعد الاتفاق على جواز المشي امامها وخلفها وشمالها ويمينها اختلافا في الاولوية على اربعة مذاهب الاول التخيير من دون افضلية مشي على مشي وهو قول الثوري واليه ميل البخاري ذكره الحافظ الثاني ان المشي امامها افضل للماشي وخلفها للراكب وهو مذهب احمد الثالث مذهب الشافعي ومالك ان المشي امامها افضل الرابع مذهب ابي حنيفة والاوزاعي ان المشي خلفها افضل اه قلت التفريق بين الماشي والراكب هو المذهب لمالك كما صرح به في الشرح الكبير والمرجح عند الشافعية التقدم مطلقا ماشيا كان او راكبا وههنا مذهب خامس ذكره الحافظ عن النخعي ان كان في الجنازة نساء مشى امامها والا خلفها والسادس مذهب ابن حزم الراكب خلف الجنازة والماشي حيث شاء

قوله وقال حميد بن هلال ما علمنا على الجنازة اذنا الخ قال الحافظ قال ابن المنير لم يذكر المصنف جواب من الاستفتاء بما ذكر في الخبر وتوقفا على اثبات الاستحقاق بمجرد الاستظار ان خلا عن اتباع قال وعدل عن لفظ الشهود كما هو في الخبر الى لفظ الاستظار لينبه على ان المقصود من الشهود انما هو معاضدة اهل الميت والتصدي لمعونتهم اه قال الحافظ والذي يظهر لي انه اختار لفظ الاستظار لكونه اعم من المشاهدة فهو اكثر فائدة واشار بذلك الى ما ورد في بعض طرقه بلفظ الاستظار ليفسر اللفظ الوارد بالمشاهدة ولفظ الاستظار وقع في رواية معمر عند مسلم وقوله في الحديث حتى تدفن ظاهره ان حصول القيراط متوقف على فراغ الدفن وهو الاصح عند الشافعية وغيرهم وقيل يحصل بمجرد الوضع في اللحد وقيل عند انتهاء الدفن قبل اهالة التراب وقد وردت الاخبار بكل ذلك اه من الفتح

باب من انتظر حتى يدفن

باب صلوة الصبيان مع الناس الخ تقدم الكلام عليه في باب صفوف الصبيان

باب الصلوة على الجنائز بالمصلى والمسجد قال الحافظ قال ابن رشيد لم يتعرض المصنف لكون الميت بالمصلى او لا لان المصلى عليه كان غائبا والحق حكم المصلى بالمسجد بدليل ما تقدم في العيدين وفي الحيض من حديث ويعتزل الحيض المصلى فدل على ان للمصلى حكم المسجد فيما ينبغي ان يجتنب فيه ثم قال الحافظ تحت حديث ابن عمر المذكور في الباب حكى ابن بطال عن ابن حبيب ان مصلى الجنائز بالمدينة كان لاصقا بمسجد النبي صلى الله عليه وسلم من ناحية جهة المشرق انتهى فان ثبت ما قال والا فيحتمل ان يكون المراد بالمسجد هنا المصلى المتخذ للعيدين والاستسقاء لانه لم يكن عند المسجد النبوي مكان يتهيأ فيه الرجم وسيأتي في قصة ماعز فرجمناه بالمصلى ودل حديث ابن عمر المذكور على انه كان للجنائز مكان معد للصلوة عليها فقد يستفاد منه ان ما وقع من الصلوة على بعض الجنائز في المسجد كان لامر عارض او لبيان الجواز والله اعلم اه وقال العيني مطابقة هذا الحديث للترجمة لا يتاتى الا اذا قلنا ان عند في قوله عند المسجد بمعنى في او نقول ان ترجمة الباب يحتمل وجهين احدهما الاثبات والآخر النفي وغرض البخاري النفي بان لا يصلى عليها في المسجد بدليل تعيين رسول الله صلى الله عليه وسلم موضع الجنازة عند المسجد ولو جاز فيه لما عينه في خارجه وبهذا يدفع كلام ابن بطال ليس في حديث ابن عمر دليل على الصلوة في المسجد انما الدليل في حديث عائشة صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على سهيل بن بيضاء في المسجد قلت لو كان اسناده على شرطه لاخرجه في صحيحه اه وفي حاشية السندي ما حاصله موافقة الحديثين بالترجمة من حيث ان المطلوب في الترجمة بيان حكم الصلوة في المصلى والمسجد وقد علم بالحديثين ان الحكم هو الاولوية خارج المسجد ففي المسجد اذا ثبت فهو خلاف الاولى اه قلت ومسئلة صلوة الجنازة بالمسجد خلافية لا يجوز عند الحنفية والمالكية ويجوز عند الشافعية والحنابلة قال القسطلاني لو كان الميت خارج المسجد والمصلون فيه جاز بالاجماع اه

باب ما يكره من اتخاذ المساجد على القبور قال الحافظ ترجم بعد ثمانية ابواب باب بناء المسجد على القبر قال ابن رشيد الاتخاذ اعم من البناء فلذلك افرده بالترجمة ولفظها يقتضي ان بعض الاتخاذ لا يكره فكانه يفصل بين ما اذا ترتبت على الاتخاذ مفسدة ام لا، وقال ابن المنير كانه قصد بالترجمة الاولى اتخاذ المساجد في المقبرة لاجل القبور بحيث لولا تجدد القبر ما اتخذ المسجد وبالترجمة الثانية بناء المسجد في المقبرة على حدته لئلا يحتاج الى الصلوة فيوجد مكانا يصلى فيه سوى القبر فلذلك نحا به منحى الجواز قال الحافظ والمنع من ذلك انما هو حال خشية ان يصنع بالقبر كما صنع اولئك الذين لعنوا واما اذا امن ذلك فلا امتناع وقد يقول بالمنع مطلقا من يرى سد الذريعة وهو هنا متجه قوي اه وتعقب العيني على ما قال ابن رشيد اذ قال لا نسلم ان لفظها يقتضي ان بعض الاتخاذ لا يكره ودعوى العموم بين الاتخاذ والبناء غير صحيحة اه قوله القبة قال الحافظ اي الخيمة ومناسبة هذا الاثر ان المقيم في الفسطاط لا يخلو من الصلوة هناك فيلزم اتخاذ المسجد عند القبر وقد يكون القبر في جهة القبلة فتزداد الكراهة اه قال القسطلاني واذا انكر الصائح بناء الزائل وهو الخيمة فالبناء الثابت اجدر لكن لا يؤخذ من كلام الصائح حكم لان مسالك الاحكام الكتاب والسنة والقياس والاجماع ولا وحي بعده عليه الصلوة والسلام وانما هذا وامثاله تنبيه على انتزاع الادلة من مواضعها واستنباطها من مظانها اه قال الحافظ عن ابن المنير وكان الصائحين من الملائكة او من مؤمني الجن وانما ذكره البخاري لموافقته للادلة الشرعية لا انه دليل براسه اه

باب الصلوة على النفساء اذا ماتت في نفاسها قال الحافظ قال ابن المنير وغيره المقصود بهذه الترجمة ان النفساء وان كانت معدودة من جملة الشهداء فان الصلوة عليها مشروعة بخلاف شهيد المعركة اه قلت هذا هو الظاهر فلا يرد حينئذ تكرار الترجمة بما تقدم في كتاب الحيض من باب الصلوة على النفساء وسنتها فان الغرض هناك اثبات الصلوة عليها ودفع لما يتوهم من نجاستها الحكمية فافترقا

باب اين يقوم من المرأة والرجل تقدمت هذه المسئلة ايضا في كتاب الحيض اذ ترجم باب الصلوة على النفساء وسنتها فان قوله وسنتها اشارة الى هذه المسئلة اي محل قيام الامام وكتبت هناك بانه ويمكن التفصي عن هذا التكرار بان يقال ان الامام البخاري اراد ههنا التنبيه على انه لا فرق في ذلك بين النفساء وغيرها واما الآتي في كتاب الجنائز فهو في محله لبيان مسئلة محل قيام الامام على جنائز الرجال والنساء وتقدم اختلاف الائمة في مسئلة الباب هناك قال الحافظ اورد فيه حديث سمرة وفيه مشروعية الصلوة على المرأة فان كونها نفساء وصف غير معتبر واما كونها امرأة فيحتمل ان يكون معتبرا فان القيام عليها عند وسطها سترا لها وذلك مطلوب في حقها بخلاف الرجل ويحتمل ان لا يكون معتبرا وان ذلك كان قبل اتخاذ النعش للنساء فاما بعد اتخاذها فقد حصل الستر المطلوب ولهذا اورد المصنف الترجمة مورد السؤال واراد عدم التفرقة بين الرجل والمرأة واشار الى تضعيف ما رواه ابو داؤد والترمذي عن انس بن مالك انه صلى على رجل فقام عند رأسه وصلى على امرأة فقام عند عجيزتها فقيل له اهكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل قال نعم اه قال العلامة العيني فان قلت ليس في حديث الباب بيان موضع قيام الرجل قلت قال الكرماني للاشعار بانه لم يجد حديثا بشرطه في ذلك واما لقياس الرجل على المرأة اذ لم ينقل احد بالفرق بينهما وتعقب عليه العيني اذ قال من اين علم بانه لم ينقل بالفرق بينهما احد وكذا تعقب العيني كلام الحافظ وبسطه بما لا مزيد عليه

باب التكبير على الجنازة اربعا قال الحافظ قال ابن المنير اشار بهذه الترجمة الى ان التكبير لا يزيد على اربع ولذلك لم يذكر ترجمة اخرى ولا خبرا في الباب قال ابن المنذر ذهب اكثر اهل العلم الى ان التكبير اربع وفيه اقوال اخر ثم ذكرها قلت كان فيه الخلاف سلفا والجمهور منهم الائمة الاربعة على الاربع كما جزم به البخاري

باب قراءة فاتحة الكتاب الخ قال الحافظ اي مشروعيتها وهي من المسائل المختلف فيها روي مشروعيتها عن بعض الصحابة والتابعين وبه قال الشافعي واحمد ونقل عن ابي هريرة وابن عمر ليس فيها قراءة وهو قول مالك والكوفيين قوله يقرأ على الطفل كتب الشيخ في اللامع كان بيانا للجواز او منسوخا فلا يلزم استحبابها ومعنى قوله سنة انها ثابتة بفعل النبي صلى الله عليه وسلم اه وبسط في هامشه الكلام على المسئلة فارجع اليه لو شئت قال السندي قيل ولعل المراد انها من سنن صلوة الجنازة لا من واجباتها ولو سلم فلا دلالة له على وجوبها في صلوة الجنازة كما لا يخفى وقولهم ان قول الصحابي من السنة كذا في حكم الرفع لا يدل على ان قوله الفعل الفلاني سنة كذلك ولو سلم فغايته انه رفع للفعل الى النبي صلى الله عليه وسلم بمعنى انه فعله ولا يلزم من مجرد فعله الوجوب فهذا الحديث لا يفيد الوجوب نعم هو يرد قول من يقول بكراهة فاتحة الكتاب في صلوة الجنازة ولعل من يقول بالوجوب يأخذه من عموم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والله تعالى اعلم قلت قراءة الفاتحة من الاركان عند الشافعية والحنابلة واركان صلوة الجنازة عندهما سبعة كما في الاوجز عن نيل المآرب في فقه الحنابلة وشرح الاقناع في فقه الشافعية

باب الصلوة على القبر بعد ما يدفن قال الحافظ وهذا ايضا من المسائل المختلف فيها قال ابن المنذر وبالمشروعية قال الجمهور ومنعه النخعي ومالك وابوحنيفة وعنهم ان دفن قبل ان يصلى عليه شرع والا فلا اه وبسط الكلام على المسئلة ودلائل الفريقين في الاوجز وفيه قال الابي في الاكمال مشهور قول مالك المنع والشاذ جوازها فيمن دفن بغير صلوة اه وقال الزرقاني

واجاب اهل الحديث بان ذلك من خصائصه صلى الله عليه وسلم والدليل على الخصوصية ما زاده مسلم وابن حبان في هذه القصة من قوله ثم قال ان هذه القبور مملوءة ظلمة على اهلها وان الله ينورها لهم بصلاتي عليهم الى آخر ما فيه

باب الميت يسمع خفق النعال قال الحافظ قال ابن المنير جرد المصنف ما ضمنه هذه الترجمة ليجعله اول آداب الدفن من الزام الوقار واجتناب اللغط وقرع الارض بشدة الوطء عليها كما يلزم ذلك مع الحي النائم وترجم بالخفق ولفظ المتن بالقرع اشارة الى ما ورد في بعض طرقه عند احمد وابي داود في حديث طويل فيه وانه ليسمع خفق نعالهم اه قلت وسياتي في اللباس في باب النعال السبتية استدلال الطحاوي بهذا الحديث على جواز لبس النعال في المقابر وقال الحافظ قال احمد يكره لبس النعال السبتية في المقابر لحديث بشير بن الخصاصية كما سياتي في كتاب اللباس فارجع اليه ثم مسئلة سماع الموتى خلافية شهيرة بين الصحابة ومن بعدهم فاثبته ابن عمر وغيره من الصحابة ومن تبعهم ونفته عائشة وغيرها ومن تبعهم قال ابن عابدين وما ورد في الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم لاهل قليب بدر هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقال عمر اتكلم الميت يا رسول الله فقال عليه الصلوة والسلام ما انتم باسمع منهم فاجاب عنه المشائخ انه غير ثابت يعني من جهة المعنى وذلك لان عائشة ردته بقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور وانه انما قاله على وجه الموعظة للاحياء وبانه مخصوص باولئك تضعيفا للحسرة وبانه خصوصية له عليه السلام معجزة لكن يشكل عليهم ما في مسلم ان الميت ليسمع قرع نعالهم الا ان يخصوا ذلك باول الوضع في القبر ومقدمة للسؤال جمعا بينه وبين الآيتين اه ومال شيخ مشائخنا الشاه عبد العزيز في فتاواه الى ثبوت سماع الميت وشعوره وادراكه وبسط الكلام على ذلك في عدة اسئلة واجوبة اه من هامش اللامع وفي الفيض علم ان مسئلة كلام الميت وسماعه واحدة وانكرها الحنفية العصر وفي رسالة غير مطبوعة لعلي القاري ان احدا من ائمتنا لم يذهب الى انكارها وانما استنبطوها من مسئلة في باب الايمان وهي حلف رجل ان لا يكلم فلانا فكلمه بعد ما دفن لا يحنث قال القاري هو ولا دليل فيها على ما قالوا فان مبنى الايمان على العرف وهم لا يسمونه كلاما وانكره الشيخ ابن الهمام رحمه الله ايضا في الفتح ثم اورد على نفسه ان السماع اذا لم يثبت فما معنى السلام على القبر واجاب عنه انهم يسمعون في هذا الوقت فقط ولا دليل فيه على العموم ثم عاد وقال لو انه ثبت منهم سماع قرع النعال ايضا فاجاب عنه بمثله اقول والاحاديث في سمع الاموات قد بلغت مبلغ التواتر الى آخر ما بسط فيه

باب من احب الدفن في الارض المقدسة او نحوها قال الحافظ قال ابن المنير المراد بقوله او نحوها بقية ما تشد اليه الرحال من الحرمين وكذلك ما يمكن من مدافن الانبياء وقبور الشهداء والاولياء تيمنا بالجوار وتعرضا للرحمة النازلة عليهم اقتداء بموسى عليه السلام وهذا بناء على ان المطلوب القرب من الانبياء الذين دفنوا ببيت المقدس وهو الذي رجحه عياض وقال المهلب انما طلب ذلك ليقرب عليه المشي الى المحشر وتسقط عنه المشقة الحاصلة لمن بعد عنه اه ونحو ذلك قال العيني وتبعهما القسطلاني وفي تراجم شيخ مشائخنا غرضه ان نقل الميت من موضع الى موضع لا يجوز مطلقا الا اذا قصد الدفن في ارض من الاراضي المقدسة وعند الحنفية يجوز مطلقا والاوجه عندي ان الامام البخاري اشار بالترجمة الى دفع ما يتوهم من قول سلمان ان الارض لا تقدس احدا اخرجه مالك في الموطا ان لا فرق بين الدفن في الارض المقدسة وغيرها فدفعه المصنف بهذه الترجمة اه قوله فلما جاءه صكه الخ هذا مشكل جدا والمشهور في الجواب انه عليه السلام لم يعرفه والاوجه عندي ان ذلك لاستغفار فتح بيت المقدس وما كان ذلك منه كراهة لموته اه من تراجم شيخ المشائخ الدهلوي وكتب الشيخ في اللامع ما حاصله يحتمل انه لم يعرفه ويمكن انه عرفه لكنه لما دخل بدون الاستيذان وقد جرت سنة الله تعالى في انبيائه انهم لا يقبضون الا بعد اذن منهم فلما لم يستاذن الملك عد ذلك مخالفة للقاعدة واساءة للادب اه وبسط الكلام على ذلك في هامش اللامع من كلام الشراح

باب الدفن بالليل الخ قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى الرد على من منع ذلك محتجا بحديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم زجر ان يقبر الرجل ليلا الا ان يضطر الى ذلك اخرجه ابن حبان لكن بين مسلم في روايته السبب في ذلك ولفظه ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب يوما فذكر رجلا من اصحابه قبض وكفن في كفن غير طائل وقبر ليلا فزجر ان يقبر الرجل بالليل حتى يصلى عليه الا ان يضطر انسان الى ذلك وقال اذا ولي احدكم اخاه فليحسن كفنه فدل على ان النهي بسبب تحسين الكفن وقوله حتى يصلى عليه مضبوط بكسر اللام اي النبي صلى الله عليه وسلم فهذا سبب آخر يقتضي انه ان رجي بتاخير الميت الى الصباح صلوة من ترجى بركته عليه استحب تاخيره والا فلا وبه جزم الطحاوي واستدل المصنف بالجواز بما ذكره من حديث ابن عباس ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم دفنهم اياه بالليل بل انكر عليهم عدم اعلامهم بامره وايد ذلك بما صنع الصحابة بابي بكر وكان ذلك كالاجماع منهم على الجواز الى آخر ما قال الحافظ وقال ايضا وصح ان عليا دفن فاطمة ليلا كما سياتي في مكانه اه

باب بناء المسجد على القبر تقدم الكلام عليه قبل ثمانية ابواب في باب ما يكره من اتخاذ المساجد

باب من يدخل قبر المرأة كتب الشيخ في اللامع اثبت بذلك جواز دخول الاجنبي الغير المحرم اذا كان صالحا اه قال القسطلاني تحت حديث الباب فيه انه لا ينزل الميت في قبره الا الرجال متى وجدوا وان كان الميت امرأة بخلاف النساء لضعفهن عن ذلك غالبا ولانه معلوم انه كان لبنت النبي صلى الله عليه وسلم محارم من النساء كفاطمة وغيرها نعم يندب لهن كما في شرح المهذب ان يلين حمل المرأة من مغتسلها الى النعش وتسليمها الى من في القبر وحل ثيابها فيه وقد كان عثمان اولى بذلك من ابي طلحة لان الزوج احق من غيره بمواراة زوجته وان خالط غيرها من اهله تلك الليلة وان لم يكن له حق في الصلوة لان منظوره اكثر لكن عثمان رضي الله عنه قارف تلك الليلة فباشر جارية له وبنت رسول الله صلى الله عليه وسلم محتضرة فلم يعجبه صلى الله عليه وسلم كونه شغل عن المحتضرة بذلك مصيانة جلالة محل ابنته صلى الله عليه وسلم ورضي عنها قال ابن المنير فيه خصوصية وفي هامش اللامع قال صاحب المراقي يوذو الرحم المحرم اولى بادخال المرأة ثم ذو الرحم غير المحرم ثم المحرم ثم الصالح من مشائخ جيرانها ثم الشبان الصلحاء ولا يدخل احد من النساء القبر ولا يخرجن الا الرجال ولو كانوا اجانب لان مس الاجنبي لها بحائل عند الضرورة جائز في حياتها فكذا بعد موتها اه قال الخرقي ويدخلها محرمها فان لم يكن فالنساء فان لم يكن فالمشائخ قال ابن قدامة وروي عن احمد ان النساء لا يستطعن ان يدخلن القبر ولا يدفن وهذا اصح واحسن ثم ذكر في مستدله حديث الباب

باب الصلوة على الشهيد قال الحافظ قال ابن المنير اراد باب حكم الصلوة على الشهيد ولذلك اورد فيه حديث جابر الدال على نفيها وحديث عقبة الدال على اثباتها قال ويحتمل ان يكون المراد باب مشروعية الصلوة على الشهيد في قبره لاجل دفنه عملا بظاهر الحديثين قال والمراد بالشهيد قتيل المعركة في حرب الكفار اه ثم قال الحافظ والخلاف في الصلوة على قتيل المعركة مشهور قال الترمذي قال بعضهم يصلى على الشهيد وهو قول الكوفيين واسحاق وقال بعضهم لا يصلى عليه وهو قول المدنيين والشافعي واحمد وفي الاوجز وعن احمد في ذلك روايتان قال الموفق الصحيح انه لا يصلى عليه وهو قول مالك والشافعي وعن احمد رواية اخرى يصلى عليه وهو قول الثوري وابي حنيفة اه قال الحافظ قال الماوردي عن احمد الصلوة عليه اجود وان لم يصلوا عليه اجزأ اه وفي تراجم شيخ المشائخ انما عقد المؤلف الباب للاشارة الى ان الدلائل في حديث الباب متعارضة فمن مثبت ومن ناف ومن دأبه الاشارة الى تعارض ادلة المسئلة ايضا وعقد الباب لمجرد ذلك اه قلت هذا اصل مطرد من اصول التراجم وهو الاصل الخامس والثلاثون قوله في ثوب واحد لم يتعرض له الحافظ ولا غيره من الشراح وبسط السندي في توجيهه ونقل عن شرح المصابيح ان المراد ثوب احد في قبر واحد اذ لا يجوز تجريدهما بحيث تتلاقى بشرتاهما ثم تعقب عليه السندي بانه يرده ما رواه الترمذي عن انس وفيه فكثرت القتلى وقلت الثياب فكفن الرجل والرجلان والثلاثة في الثوب الواحد ثم يدفنون في قبر واحد بل يرده نفس هذا الحديث فان ما ذكره لا يناسب قوله ثم يقول ايهم اكثر قرآنا ثم يبقى انه ما معنى ذلك الشهيد يدفن في ثيابه التي عليه فكان هذا تمن تقطع ثوبه ولم يبق على بدنه او بقي منه قليل لكثرة الجروح وعلى تقدير بقاء شيء من الثوب السابق لا اشكال لكونه فاصلا عن ملاقاة بشرتيهما واعتذر بعضهم عنه بالضرورة وقيل جمعهما في ثوب احد هو ان يقطع الثوب لواحد بينهما اه

باب دفن الرجلين او الثلاثة في قبر واحد الخ ليس في حديث الباب لفظ الثلاثة وانما ذكره على عادته بالاشارة الى ما ورد من لفظ الثلاثة عند الترمذي وغيره ولكنه لما لم يكن على شرطه لم يورده قاله العيني وزاد الحافظ عن ابن رشيد واما بالاكتفاء بالقياس قال الحافظ والظاهر ان المصنف اشار الى رواية الترمذي وغيره بلفظ الثلاثة واما القياس ففيه نظر لانه لو اراده لم يقتصر على الثلاثة بل كان يقول مثلا دفن الرجلين فاكثر ويؤخذ من هذا جواز دفن المرأتين في قبر واما دفن الرجل مع المرأة فروى عبد الرزاق باسناد حسن عن واثلة بن الاسقع انه كان يدفن الرجل والمرأة في القبر الواحد فيقدم الرجل ويجعل المرأة وراءه وكانه كان يجعل بينهما حائلا من تراب ولا سيما ان كانا اجنبيين والله اعلم اه

باب من لم ير غسل الشهداء قال القسطلاني اي ولو كان الشهيد جنبا او حائضا او نفساء واستدل المصنف بعموم حديث الباب على ان الشهيد لا يغسل حتى ولا الجنب والحائض وهو الاصح عند الشافعية زاد الحافظ وقيل يغسل للجنابة لا بنية غسل الميت لقصة حنظلة المشهورة رواها ابن اسحق وغيره واجيب بانه لو كان واجبا ما اكتفى فيه بغسل الملائكة وقال الحسن البصري وسعيد بن المسيب فيما رواه ابن ابي شيبة يغسل الشهيد اه قلت فالترجمة رد على قولهما وفي الاوجز قال الموفق الشهيد اذا مات في المعترك لا يغسل رواية واحدة وهو قول اكثر اهل العلم ولا نعلم فيه خلافا الا عن الحسن وابن المسيب الى ان قال الموفق فان كان الشهيد جنبا غسل وحكمه في الصلوة حكم غيره من الشهداء وبه قال ابو حنيفة وقال مالك لا يغسل لعموم الخبر وعن الشافعي كالمذهبين ولنا ما روي من قصة حنظلة الى آخر ما بسط في الاوجز وفيه عن الهداية واذا استشهد الجنب غسل عند ابي حنيفة وقالا لا يغسل اه

باب من يقدم في اللحد الخ اي اذا كانوا اكثر من واحد وقد دل حديث الباب على تقديم من كان اكثر قرآنا من صاحبه وهذا نظير تقديمه في الامامة اه من الفتح

باب الاذخر والحشيش في القبر والاذخر بكسر الهمزة وكسر الخاء المعجمة وفي آخره راء وهو نبت معلوم طيب الرائحة اه من العيني والقسطلاني وهكذا ضبطه صاحب مجمع البحار وفيه هو نبت عريض الاوراق يحرقه الحداد بدل الحطب والفحم اه قال الحافظ وترجم ابن المنذر على هذا الحديث طرح الاذخر في القبر وبسط فيه اه وفي هامش اللامع لا يذهب عليك ان الامام البخاري ترجم على الحديث باب الاذخر والحشيش ولم يذكر في الحديث الا الاذخر فقط قال الحافظ اراد المصنف بذكر الحشيش التنبيه على الحاقه بالاذخر وان المراد باستعمال الاذخر البسط ونحوه لا التطييب وقال القسطلاني قوله والحشيش الحاقا بالاذخر في الفرج التي تتخلل بين اللبنات في القبر او استعماله فيه بالبسط ونحوه لا التطييب اه ولا يبعد عندي ان المؤلف نبه بذكر الحشيش في الترجمة على ان القاء الاذخر في القبور ليس بخصوصية الاذخر بل المقصود القاء الحشيش ايا كان وخصص الاذخر بالذكر (اي في الحديث) لكثرة وجوده في الحجاز وقال ابن عابدين في بحث الكفن لا يكفن عند الضرورة ايضا بل يجب ستره فيه بنحو حشيش كالاذخر اه

باب هل يخرج الميت من القبر واللحد لعلة قال القسطلاني قوله لعلة كان دفن بلا غسل او في كفن مغصوب او لحقه بعد الدفن سيل اه وقال الحافظ قوله لعلة اي لسبب اشار بذلك الى الرد على من منع الاخراج مطلقا او لسبب دون سبب كمن خص الجواز بما لو دفن بغير غسل او بغير صلوة فان في حديث جابر الاول دلالة على الجواز اذا كان في نبشه مصلحة تتعلق به من زيادة البركة له وعليه يتنزل قوله في الترجمة القبر وفي حديث جابر الثاني دلالة على جواز الاخراج لامر يتعلق بالحي لانه لا ضرر على الميت في دفن ميت آخر معه وقد بين ذلك جابر بقوله فلم تطب نفسي وعليه يتنزل قوله واللحد لان والد جابر كان في لحد وانما اورد المصنف بلفظ الاستفهام لان قصة عبد الله بن ابي قابلة للتخصيص وقصة والد جابر ليس فيها تصريح بالرفع قاله ابن المنير اه

باب اللحد والشق في القبر قال العيني اي هذا باب في بيان اللحد والشق الكائنين في القبر فان قلت ليس للشق ذكر في حديث الباب قلت قوله قدمه في اللحد يدل على الشق لان في تقديم احد الميتين تاخير الآخر غالبا في الشق لمشقة تسوية اللحد لمكان اثنين وتقديم ذكر اللحد يدل على مزية فضله دل عليه قوله عليه الصلوة والسلام اللحد لنا والشق لغيرنا رواه ابو داود اه قال الحافظ وليس في الحديث للشق ذكر ثم ذكر الحافظ في توجيهه عن ابن رشيد ما تقدم من كلام العيني وزاد ويحتمل ان يكون ذكر الشق في الترجمة لينبه على ان اللحد افضل منه لانه الذي وقع دفن الشهداء فيه مع ما كانوا فيه من الجهد والمشقة فلولا مزيد فضيلة فيه ما عانوه اه

باب اذا اسلم الصبي فمات الخ قال السندي يريد ان اسلام الصبي يصح ام لا وذكر من الاحاديث ما يدل

علی ما اختاره انه یصح اھ وقال العینی ای ہذا باب یذکر فیہ اذا اسلم الصبی فمات قبل البلوغ ہل یصلی علیہ ام لا وہذہ ترجمة وقولہ وہل یعرض علی الصبی الاسلام ترجمة اخری اما الترجمة الاولی ففیہا خلاف ولذلک لم یذکر جواب الاستفہام ولا خلاف انہ یصلی علی الصغیر المولود فی الاسلام لانہ کان علی دین ابویہ قال ابن القاسم اذا اسلم الصغیر وقد عقل الاسلام فلہ حکم المسلمین فی الصلوة علیہ واختلفوا فی حکم الصبی اذا اسلم احد ابویہ علی ثلاثة اقوال احدہا یتبع ایہما اسلم وہو احد قولی مالک وبہ اخذ ابن وہب ویصلی علیہ ان مات علی ہذا والثانی یتبع اباہ ولا یعتد باسلام امہ مسلما وہذا قول مالک فی المدونة والثالث یتبع امہ وان اسلم ابوہ وہذہ مقالة شاذة لیست فی مذہب مالک وفی شرح الہدایة اذا سبی الصبی معہ احد ابویہ فمات لم یصل علیہ حتی یقر بالاسلام وہو یعقل او یسلم احد ابویہ خلافا لمالک فی اسلام الام والشافعی فی اسلامہ ہو فالولد یتبع خیر الابوین دینا والتبعیة مراتب اقواہا تبعیة الابوین ثم الدار ثم الید وفی المغنی لا یصلی علی اولاد المشرکین الا ان یسلم احد ابویہم الی آخر ما فی المغنی واما الترجمة الثانیة فانہ ذکرہا ہہنا بلفظ الاستفہام وترجم فی کتاب الجہاد بصیغة تدل علی الجزم بذلک فقال کیف یعرض الاسلام علی الصبی وذکر فیہ قصة ابن صیاد وفیہ وقد قارب ابن صیاد یحتلم فلم یشعر حتی ضرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ظہرہ بیدہ ثم قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تشہد انی رسول اللہ الحدیث وفیہ عرض الاسلام علی الصغیر واحتج بہ قوم علی صحة اسلام الصبی ان قارب الاحتلام وہو مقصود البخاری من تبویبہ بقولہ وہل یعرض علی الصبی الاسلام وجوابہ یعرض وبہ قال ابو حنیفة ومالک خلافا للشافعی اھ ما قالہ العینی وقال الحافظ فی الجزء الاول من الترجمة واختلف فی الصلوة علی الصبی فقال سعید بن جبیر لا یصلی علیہ حتی یبلغ وقیل حتی یصلی وقال الجمہور یصلی علیہ حتی السقط اذا استہل اھ وفی الدر المختار وسلم الصبی وہو عاقل ای ابن سبع سنین کمل علیہ بصیر ورتہ مسلما قال ابن عابدین قولہ ای ابن سبع سنین تفسیر للعاقل الذی یصح اسلامہ بنفسہ وقیل بان یعقل المنافع والمضار وان الاسلام ہدی واتباعہ خیر لہ وقیل بان یعقل صفة الاسلام وہو ما فی الحدیث ان تؤمن باللہ وملائکتہ وکتبہ ورسلہ والیوم الآخر والقدر خیرہ وشرہ الی آخر ما ذکر وقال الحافظ فی الجزء الثانی من الترجمة قولہ ہل یعرض الاسلام الخ بلفظ الاستفہام وفی کتاب الجہاد بصیغة الجزم وکانہ لما اقام الادلة ہہنا علی صحة استغنی بذلک افاد ہناک ذکر الکیفیة اھ وفی الفیض یعتبر عندنا باسلام الصبی الممیز ولا یعتبر بارتدادہ وعند الشافعیة لا یعتبر باسلامہ ایضا وکنت اتحیر انہم ماذا یقولون فی اسلام علی رضی اللہ عنہ فانہ اسلم صبیا ثم رأیت فی السنن الصغری للبیہقی وفیہ ان الاحکام قبل الخندق کانت منوطة بالتمییز وبعدہ نیطت بالبلوغ وعلی رضی اللہ عنہ فیمن دخل فی الاسلام قبل الخندق فظہر الجواب عنہ ثم ان المسئلة فیمن کان ابواہ کافرین اما اذا کان ابواہ مسلمین فلا اختلاف فیہ اھ قولہ ولم یکن مع ابیہ الخ قال الحافظ ہذا قالہ المصنف تفقہا وہو مبنی علی ان اسلام العباس کان بعد وقعة بدر وقد اختلف فی ذلک فقیل اسلم قبل الہجرة واقام بامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم لہ فی ذلک لمصلحة المسلمین روی ذلک ابن سعد من حدیث ابن عباس وفی اسنادہ الکلبی وہو متروک ویردہ ان العباس اسر ببدر وقد فدی نفسہ کما سیأتی فی المغازی واضحا ویردہ ایضا ان الآیة التی فی قصة المستضعفین نزلت بعد بدر بلا خلاف فالمشہور انہ اسلم قبل فتح خیبر ویدل علیہ حدیث انس فی قصة الحجاج بن علاط کما اخرجہ احمد والنسائی وروی ابن سعد من حدیث ابن عباس انہ ہاجر الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بخیبر وردہ بقصة الحجاج المذکور والصحیح انہ ہاجر عام الفتح فی اول السنة وقدم مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فشہد الفتح واللہ اعلم اھ وقولہ وقال الاسلام یعلو الخ کذا فی جمیع نسخ البخاری قال الحافظ لم یعین من القائل وربما ... یظن انہ ہو ابن عباس ولیس کذلک فان الدارقطنی اخرجہ فی سننہ بسند صحیح علی شرط من حدیث عائذ بن عمرو المزنی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الاسلام یعلو ولا یعلی وقال الحافظ ولم یعین القائل وکنت اظن انہ معطوف علی قول ابن عباس فیکون من کلامہ ثم لم اجدہ من کلامہ بعد التتبع الکثیر ورأیتہ موصولا مرفوعا ثم ذکر ما تقدم من حدیث الدارقطنی ثم قال وبعد التتبع الکثیر وجدتہ کما کنت اظن ذکرہ ابن حزم فی المحلی قال ومن طریق حماد بن زید عن ایوب عن عکرمة عن ابن عباس قال اذا اسلمت النصرانیة او الیہودیة تحت النصرانی او الیہودی یفرق بینہما الاسلام یعلو ولا یعلی اھ مختصرا وکتب العلامة السندی علی حدیث ابی ہریرة ما من مولود الا یولد الخ لا یخفی ان ہذا الحدیث لا یدل علی صحة ایمان الصبی ان آمن ولا علی انہ مؤمن من حین ولد والا لما احتیج الی عرض الایمان علیہ حال صباہ والمطابقة للترجمة لا تخلو عن خفاء تأمل وقال العینی مطابقتہ للترجمة من حیث ان المولودین الابوین المسلمین او احدہما مسلم اذا مات وقد استہل صارخا یصلی علیہ فالصلوة علیہ یدل علی انہ محل عرض الاسلام عند تعقلہ اھ قلت یمکن فیہ ما تقدم عن العلامة السندی

(صـ۱۸۱) **باب اذا قال المشرک عند الموت لا الہ الا اللہ** قال الحافظ قال ابن المنیر لم یأت بجواب اذا لانہ صلی اللہ علیہ وسلم لما قال لعمہ قل لا الہ الا اللہ اشہد لک بہا کان محتملا بان یکون ذلک خاصا بہ لان غیرہ اذا قالہا وقد ایقن بالوفاة لم ینفعہ ویحتمل ان یکون ترک الجواب لیفہم الواقف علیہ انہ موضع تفصیل وفکر وہذا ہو المعتمد اھ وفی الفیض ویعتبر اذا قالہا قبل النزع فان دخل فی الغرغرة فہو ایمان الیأس وہو غیر معتبر عند الجمہور ونسب الی الشیخ الاکبر انہ اعتبر ایمان فرعون قال الشعرانی وہذا مدسوس والشیخ رحمہ اللہ تعالی منہ بری قلت بل ہو مختار الشیخ رحمہ اللہ ولیس بمدسوس وقد نقل بحر العلوم فی شرح المثنوی عبارات عدیدة للشیخ رحمہ اللہ تدل علی ہذا المعنی ومراد الشیخ عندی ان قولہ بتلک الکلمة اعتبر من حیث کونہ ایمانا لا من حیث کونہ توبة وکتب السیوطی رحمہ اللہ رسالة فی تأیید الشیخ الاکبر ورد علیہ القاری وسماہا فر العون عن مدعی ایمان فرعون وقد شدد فی اسمہ جدا اھ وقال العینی ولم یذکر جواب اذا لمکان التفصیل فیہ وہو انہ لا یخلو اما ان یکون من اہل الکتاب او لا یکون وعلی التقدیرین لا یخلو اما ان یقول لا الہ الا اللہ فی حیاتہ قبل معاینة الموت او قالہا عند موتہ وعلی کلا التقدیرین لا ینفعہ ذلک عند الموت لقولہ تعالی یوم یأتی بعض آیات ربک لا ینفع نفسا ایمانہا الآیة وینفعہ ذلک اذا کان فی حیاتہ ولم یکن من اہل الکتاب حتی یحکم باسلامہ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ الحدیث وان کان من اہل الکتاب فلا ینفعہ حتی یتلفظ بکلمتی الشہادة واشترط ایضا ان یتبرأ عن کل دین سوی دین الاسلام ثم ذکر العینی ما تقدم من احتمال التخصیص اھ

(صـ۱۸۱) **باب الجرید علی القبر الخ** قال الحافظ ای وضعہا وغرزہا قولہ واوصی بریدة وقع فی روایة الاکثر فی قبرہ والمستملی علی قبرہ وقد وصلہ ابن سعد من طریق مورق العجلی قال اوصی بریدة ان یوضع فی قبرہ جریدتان ومات بادنی خراسان قال ابن المرابط وغیرہ یحتمل ان یکون بریدة امر ان یغرزا فی ظاہر القبر اقتداء بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم فی وضعہ الجریدتین فی القبرین ویحتمل ان یکون امر ان یجعلا فی داخل القبر لما فی النخلة من البرکة لقولہ تعالی کشجرة طیبة والاول اظہر ویؤیدہ ایراد المصنف حدیث القبرین فی آخر الباب وکان بریدة حمل الحدیث علی عمومہ ولم یرہ خاصا بذینک الرجلین قال ابن رشید ویظہر من تصرف البخاری ان ذلک خاص بہما فلذلک عقبہ بقول ابن عمر انما یظلہ عملہ قلت وحمل بریدة واوصی بالجریدتین عملا بما ورد فی قصة القبرین من حدیث ابی ہریرة فان القصة رویت من حدیث ابن عباس کما فی حدیث الباب ومن حدیث جابر کما اخرجہ مسلم فی الحدیث الطویل فی آخر الکتاب وبسط الحافظ فی تغایر سیاق الحدیثین بوجوہ ثم قال فبالغ فی تغایر حدیث ابن عباس وحدیث جابر وانہما کانا فی قصتین مختلفتین ولا یبعد تعدد ذلک وقد روی ابن حبان فی صحیحہ من حدیث ابی ہریرة انہ صلی اللہ علیہ وسلم مر بقبر فوقف علیہ فقال ائتونی بجریدتین فجعل احداہما عند رأسہ والاخری عند رجلیہ فیحتمل ان تکون ہذہ قصة ثالثة ویؤیدہ ان فی حدیث ابی رافع عند الطبرانی فسمع شیئا فی قبر وفیہ فکسرہا اثنتین ترک نصفہا عند رأسہ ونصفہا عند رجلیہ اھ مختصرا وبسط العینی ایضا الکلام علی الوجوہ الدالة علی تعدد ہذہ القصص ثم قال فسقط بہذا کلام من ادعی ان القضیة واحدة کما مال الیہ النووی والقرطبی اھ قلت والخلاف فی ان وضع الجریدة خاص بذینک الرجلین او مطرد شہیر بین العلماء سلفا وخلفا کما تقدمت الاشارة الیہ فی کلام الحافظ من قول ابن رشید وغیرہ وذکر ہذا الاختلاف الشیخ قدس سرہ فی البذل وذکر فی ہامش اللامع وفیہ ایضا قال الطحطاوی علی المراقی بعد ذکر کراہة قطع الحشیش والاستدلال علیہا بحدیث الجریدة وفی معنی الجرید ما فیہ رطوبة من ای شجر کان واستفید منہ انہ لیس للیابس تسبیح وقولہ تعالی وان من شیء الا یسبح بحمدہ ای شیء حی وحیاة کل شیء بحسبہ الی آخر ما بسطہ ثم قال فی شرح المشکوة وقد افتی الائمة من متاخری اصحابنا من ان ما اعتید من وضع الریحان والجرید سنة لہذا الحدیث واذا کان یرجی التخفیف بتسبیح الجرید فتلاوة القرآن اعظم برکة اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ واوصی بریدة الخ ظاہر صنیع المؤلف انہ فرق بین الجرید وغیرہ فجوز الاول لورود النص فیہ ولم یجعلہ من الخصوصیات ولم یجوز غیرہ من الاشیاء وتأید ذلک بعمل الصحابی ایضا والظاہر عند علمائنا الفرق وفعلہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لعلمہ بالتخفیف وحیاتہما بہ نعم انہما لما کانا سببی التخفیف فقربہما بالمیت اولی وبہذا یحمل تشویہ فی قبرہ وجعلہ قصدا ان یوضع تحت التراب فوق الاحجار المسطوحة علی القبر فعبر عنہ البعض بلفظة فی والبعض الآخر بعلی اھ وبسط ابن الحاج فی المدخل الکلام علی وضع الجریدة فارجع الیہ لو شئت قولہ ورای ابن عمر الخ تقدم ما قال ابن رشید یظہر من تصرف البخاری ان ذلک خاص بہما ولذلک عقبہ بقول ابن عمر انما یظلہ عملہ وقولہ وقال خارجة بن زید الخ کتب الشیخ فی اللامع اوردہ لمناسبة ان القبر لا تعظیم لہ کما ہو ظاہر من عدم تحلیل الفسطاط علیہ ثم ان ہذہ العبارة دالة علی کثرة ارتفاع قبرہ مع انہ منہی عنہ والجواب ان قبرہ کان علی جرف السیل او کان علی مستوی من الارض فشقہ السیل حتی صار القبر علی حافة السیل فکان یشق علی الواثب ان یثبہ لا لارتفاعہ فی نفسہ بل لما یلزم من الوثوب الی فوق قدر قامة وبسط الکلام فی ہامشہ وفیہ قال ابن المنیر اراد البخاری ان الذی ینفع اصحاب القبور ہی الاعمال الصالحة وان علو البناء والجلوس علیہ لا یضر بصورتہ وانما یضر بمعناہ اذا تکلم القاعدون علیہ بما یضر مثلا وقولہ اخذ بیدی خارجة الخ وصلہ مسدد فی مسندہ وبین فیہ سبب اخبار خارجة لحکیم بذلک ولفظہ عن عثمان بن حکیم حدثنا عبد اللہ بن سرجس وابو سلمة بن عبد الرحمن انہما سمعا ابا ہریرة یقول لان اجلس علی جمرة فتحرق ما دون لحمی حتی تفضی الی احب الی من ان اجلس علی قبر قال عثمان فرأیت خارجة بن زید فی المقابر فذکرت لہ ذلک فاخذ بیدی الحدیث قال ابن رشید الظاہر ان ہذا الاثر والذی بعدہ من الباب الذی بعدہ وہو باب موعظة المحدث عند القبر وکان بعض الرواة کتبہ فی غیر موضعہ قال وقد تکلف لہ طریق یکون بہ من الباب وہو الاشارة الی ان ضرب الفسطاط ان کان لغرض صحیح کالتستر من الشمس مثلا للحی لا لاظلال المیت فقط وکانہ یقول اذا اعلی القبر لغرض صحیح لا لقصد المباہاة جاز کما یجوز القعود علیہ لغرض صحیح لا لمن احدث علیہ قال والظاہر ان المراد بالحدث ہہنا التغوط ویحتمل ان یرید ما ہو اعم من ذلک من احداث ما لا یلیق من الفحش قولا وفعلا لتأذی المیت بذلک اھ قال الحافظ ویمکن ان یقال ہذہ الآثار المذکورة فی ہذا الباب یحتاج الی بیان مناسبتہا للترجمة والی مناسبة بعضہا لبعض وذلک انہ لم یذکر حکم وضع الجریدة وذکر اثر بریدة وہو یؤذن بمشروعیتہا ثم اثر ابن عمر المشعر بانہ لا تأثیر لما یوضع علی القبر بل التأثیر للعمل الصالح وظاہرہما التعارض فلذلک ابہم حکم وضع الجریدة قالہ ابن المنیر والذی یظہر من تصرفہ ترجیح الوضع ویجاب عن اثر ابن عمر بان ضرب الفسطاط علی القبر لم یرد فیہ ما ینتفع بہ المیت بخلاف وضع الجریدة لان مشروعیتہا ثبتت بفعلہ صلی اللہ علیہ وسلم وان کان بعض العلماء قال انہا واقعة عین یحتمل الخصوصیة والآثار الواردة فی الجلوس علی القبر فان عموم قول ابن عمر انما یظلہ عملہ یدخل فیہ انہ کما لا ینتفع بتظلیلہ ولو کان تعظیما لہ لا یتضرر بالجلوس علیہ ولو کان تحقیرا واللہ تعالی اعلم اھ قال النووی المراد بالجلوس القعود عند الجمہور وقال مالک المراد بالقعود الحدث وہو تأویل ضعیف او باطل الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع

(صـ۱۸۱) **باب موعظة المحدث عند القبر الخ** قال الحافظ کانہ یشیر الی التفصیل بین احوال القعود فان کان لمصلحة تتعلق بالحی او المیت لم یکرہ ویحمل النہی الوارد عن ذلک علی ما یخالف ذلک اھ قولہ فقال الرجل یا رسول اللہ افلا نتکل الخ کتب الشیخ فی اللامع حاصل السوال ان المقدر یحصل مضطرا الی ما ہو مقدر فنزول الیہ بالآخرة فلا فائدة فیہ اذا واجیب بانہم لا یتیسر لہم عدم العمل اذا کان المقدر ہو العمل فلا یمکن ترکہ اھ وبسط فی ہامشہ الکلام علیہ

(صـ۱۸۲) **باب ما جاء فی قاتل النفس** قال الحافظ قال ابن رشید مقصود الترجمة حکم قاتل النفس المذکور فی الباب حکم قاتل نفسہ فہو اخص من الترجمة ولکنہ اراد ان یلحق بقاتل نفسہ قاتل غیرہ من باب الاولی لانہ اذا کان قاتل نفسہ الذی لم یتعد ظلم نفسہ ثبت فیہ الوعید الشدید فاولی من ظلم غیرہ بافاتة نفسہ قال ابن المنیر عادة البخاری اذا توقف فی شیء ترجم علیہ ترجمة مبہمة کانہ ینبہ علی طریق الاجتہاد وقد نقل عن مالک ان قاتل النفس لا تقبل توبتہ ومقتضاہ ان لا یصلی علیہ وہو نفس قول البخاری قال الحافظ لعل البخاری اشار بذلک الی ما رواہ اصحاب السنن من حدیث جابر بن سمرة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتی برجل قتل نفسہ بمشاقص فلم یصل علیہ وفی روایة للنسائی اما انا فلا اصلی علیہ لکنہ لما لم یکن علی شرطہ اومأ الیہ بہذہ الترجمة واورد فیہا ما یشبہ من قصة قاتل نفسہ اھ قلت والعجب من الحافظ انہ عزا حدیث جابر بن سمرة المذکور الی اصحاب السنن وہو موجود فی آخر کتاب الجنائز من صحیح مسلم قال العینی قال ابن بطال فی قولہ من قتل نفسہ بحدیدة الخ حجة لاہل السنة علی ان من قتل نفسہ انہ لا یخرج بذلک من الاسلام وانہ یصلی علیہ وانہ علیہ کما قال مالک ولم یکرہ الصلوة علیہ الا عمر بن عبد العزیز والاوزاعی قال العینی قال ابو یوسف لا یصلی علی قاتل نفسہ وعند ابی حنیفة ومحمد یصلی علیہ اھ قال النووی

واجاب الجمهور عن هذا الحديث بان النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل عليه بنفسه زجرا للناس عن مثل فعله وصلت عليه الصحابة وهذا كما ترك النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة في اول الامر على من عليه دين زجرا لهم عن التساهل في الاستدانة وامر بالصلوة عليه فقال صلوا على صاحبكم اه قلت ويؤيد مذهب الجمهور ما تقدم من رواية النسائي اما انا فلا اصلي

(١٢٥) **باب ما يكره من الصلوة على المنافقين** الخ كتب الشيخ في اللامع فمن علم منه الشرك والكفر لم يجز له الاستغفار ومن لم يعلم منه جاز ذلك والنبي صلى الله عليه وسلم استغفر مع العلم بنفاقه لعدم نزول النهي الصريح بعد اه قال الحافظ قال الزين ابن المنير عدل عن قوله كراهة الصلوة على المنافقين لينبه على الامتناع من طلب المغفرة لمن لا يستحقها لا من جهة العبادة الواقعة من صورة الصلوة فقد تكون العبادة طاعة من وجه معصية من وجه والله اعلم وقوله رواه ابن عمر كانه يشير الى حديثه في قصة الصلوة على عبد الله بن ابي ايضا وقد تقدم في باب القميص الذي يكف اه وسيأتي حديث الباب ايضا في التفسير وقال العيني ليس في حديث الباب ما يدل على النهي عن الاستغفار للمشركين قلت في قوله حتى نزلت الآيات ما يدل على ذلك لان من جملة الآيات قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم الآية وقوله فلن يغفر الله لهم يدل على منع الاستغفار لهم اه قلت وقول العيني قوله حتى نزلت الآيات هكذا في نسخة واما في نسخة الفتح والقسطلاني وكذا الهندية الآيتان بلفظ التثنية وقال القسطلاني تحت حديث الباب نهي عن الصلوة لان المراد منها الدعاء للميت والاستغفار له وهو ممنوع في حق الكافر اه وهذا هو الاوجه عندي

(١٢٦) **باب ثناء الناس على الميت** قال الحافظ اي مشروعيته وجوازه مطلقا بخلاف الحي فانه منهي عنه اذا افضى الى الاطراء وخشية عليه من الزهو اشار الى ذلك ابن المنير اه قلت ويمكن ان يكون اشارة الى مندوبية وحديث الباب يشعر بجواز كلا الامرين المدح والذم مع ان لفظ الترجمة يشير الى ترجيح الثناء فلعله اشار الى ما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم اذكروا محاسن موتاكم وكفوا عن مساويهم اخرجه ابو داؤد والترمذي وغيرهما ولما لم يكن على شرطه اشار اليه

(١٢٧) **باب ما جاء في عذاب القبر** قال الحافظ لم يتعرض المصنف في الترجمة لكون عذاب القبر يقع على الروح فقط او عليها وعلى الجسد وفيه خلاف شهير عند المتكلمين وكانه تركه لان الادلة التي يرضاها ليست قاطعة في احد الامرين فلم يتقلد الحكم في ذلك واكتفى باثبات وجوده خلافا لمن نفاه مطلقا من الخوارج وبعض المعتزلة وخالفهم في ذلك اكثر المعتزلة وجميع اهل السنة وغيرهم واكثروا من الاحتجاج له وذهب بعض المعتزلة كالجبائي الى انه يقع على الكفار دون المؤمنين وبعض الاحاديث الآتية ترد عليهم وقال الحافظ ايضا وكان المصنف قدم ذكر هذه الآية لينبه على ثبوت ذكره في القرآن خلافا لمن رده وزعم انه لم يرد ذكره الا من اخبار الآحاد وقال الحافظ ايضا وهل يختص عذاب القبر بهذه الامة ام وقع على الامم قبلها ظاهر الاحاديث الاول وبه جزم الحكيم الترمذي وقال كانت الامم قبل هذه الامة تأتيهم الرسل فان اطاعوا فذاك وان ابوا اعتزلوهم وعوجلوا بالعذاب فلما ارسل الله محمدا رحمة للعالمين امسك عنهم العذاب وقبل الاسلام ممن اظهره سواء اسر الكفر اولا فلما ماتوا قيض الله لهم فتاني القبر ليستخرجا سرهم بالسؤال وليميز الخبيث من الطيب ويثبت الله الذين آمنوا ويضل الله الظالمين اه قال الحافظ ويؤيده حديث زيد بن ثابت مرفوعا ان هذه الامة تبتلى في قبورها الحديث اخرجه مسلم وقال القسطلاني قد تظاهرت الادلة من الكتاب والسنة على ثبوته واجمع عليه اهل السنة ولا مانع في العقل ان يعيد الله الحياة في جزء من الجسد او في جميعه على الخلاف المعروف واذا لم يمنعه العقل وورد به الشرع وجب قبوله واعتقاده ولا يمنع من ذلك كون الميت قد تفرقت اجزاؤه او اكلت السباع او الطيور وحيتان البحر كما ان الله تعالى يعيده للحشر وهو سبحانه وتعالى قادر على ذلك فلا يستبعد تعلق روح الشخص الواحد في آن واحد بكل واحد من اجزائه المتفرقة في المشارق والمغارب فان تعلقه ليس على سبيل الحلول حتى يمنعه الحلول في جزء من الحلول في غيره الى آخر ما قال ثم قال الحافظ وجه ادخال حديث ابن عمر وما عارضه من حديث عائشة في ترجمة عذاب القبر انه لما ثبت من سماع اهل القليب كلامه وتوبيخه لهم دل ادراكهم الكلام بحاسة السمع على جواز ادراكهم الم العذاب ببقية الحواس بل بالذات اذ الجامع بينهما وبين بقية الاحاديث ان المصنف اشار الى طريق من طرق الجمع بين حديثي ابن عمر وعائشة بحمل حديث ابن عمر على ان مخاطبة اهل القليب وقعت وقت المسألة وحينئذ كانت الروح قد اعيدت الى الجسد واما انكار عائشة فمحمول على غير وقت المسألة فيتفق الخبران اه

(فائدة) وفي الحاوي للسيوطي رسالة في ان فتنة القبر سبعة ايام وله رسالة اخرى في ان سؤال الملكين في القبر عام او خاص

(١٢٨) **باب التعوذ من عذاب القبر** قال ابن المنير احاديث هذا الباب تدخل في الباب الذي قبله وانما افردها عنه لان الباب الاول معقود لثبوته ردا على من انكره والثاني لبيان ما ينبغي اعتماده في مدة الحياة من التوسل الى الله بالنجاة منه والابتهال اليه في الصرف عنه اه من الفتح ....قال القسطلاني في اول احاديث الباب ومناسبته للترجمة من حيث ان كل من سمع مثل ذلك الصوت يتعوذ من مثله او الحديث من الباب السابق وادخله هنا بعض النساخ اه ونحوه في الفتح

(١٢٩) **باب عذاب القبر من الغيبة والبول** قال الحافظ قال ابن المنير المراد بتخصيص هذين الامرين بالذكر تعظيم امرهما لا نفي الحكم عما عداهما فعلى هذا لا يلزم من ذكرهما حصر عذاب القبر فيهما لكن الظاهر من الاقتصار على ذكرهما انهما امكن في ذلك من غيره وقد روى اصحاب السنن من حديث ابي هريرة استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه اه قوله والغيبة هو موضع الترجمة من حيث ان الغيبة من لوازمها وقيل مقصود النميمة اشد فلا يصح الالحاق الا ان يقال ان المحل محل التحذير فينبغي الاحتراز عنه وما وقع في بعض طرق هذا الحديث بلفظ الغيبة ومن عادة البخاري الاشارة الى ما ورد في بعض الطرق اه من العيني والفتح واستظهر هذا الاخير الحافظ ابن حجر وقال السندي النميمة عادة لا تكون الا بالظهار مالا يحب صاحبه اظهاره بالغيب وهو حقيقة الغيبة وكان النميمة من افراد الغيبة ولذلك عبر عنها في الترجمة باسم الغيبة اه

(١٣٠) **باب الميت يعرض عليه مقعده بالغداة والعشي** قال القرطبي يجوز ان يكون هذا العرض على الروح فقط ويجوز ان يكون عليه مع جزء من البدن قال والمراد بالغداة والعشي وقتهما والا فالموتى لا صباح عندهم ولا مساء ثم هو مخصوص بغير الشهداء لانهم احياء وارواحهم تسرح في الجنة ويحتمل ان يقال ان فائدة العرض في حقهم تبشير ارواحهم باستقرارها في الجنة مقترنة باجسادها فان فيه قدرا زائدا على ما هي فيه الآن اه من الفتح

(١٣١) **باب كلام الميت على الجنازة** قال الحافظ اي بعد حملها اورد فيه حديث ابي سعيد وقد تقدم الكلام عليه قبل بعشرة وثلاثين بابا وترجم له قول الميت وهو على الجنازة قدموني اه قلت تقدم الكلام على الترجمتين هناك بما يبسط بنح اليه لو شئت

(١٣٢) **باب ما قيل في اولاد المسلمين** قال الحافظ اي غير البالغين قال ابن المنير تقدم في اوائل الجنائز ترجمة من مات له ولد فاحتسب وفيها الحديث المصدر به وانما ترجم بهذه لمعرفة مآل الاولاد ووجه انتزاع ذلك ان من يكون سببا في حجب النار عن ابويه اولى بان يحجب هو لانه اصل الرحمة وسببها وقال النووي اجمع من يعتد به من علماء المسلمين على ان من مات من اطفال المسلمين فهو من اهل الجنة وتوقف فيه بعضهم لحديث عائشة يعني الذي اخرجه مسلم بلفظ توفي صبي من الانصار فقلت طوبى له لم يعمل سوءا ولم يدركه فقال النبي صلى الله عليه وسلم او غير ذلك يا عائشة ان الله خلق للجنة اهلا الحديث والجواب عنه انه لعله نهاها عن المسارعة الى القطع من غير دليل او قال ذلك قبل ان يعلم ان اطفال المسلمين في الجنة اه وقال المازري الخلاف في غير اولاد الانبياء قال الحافظ ولعل البخاري اشار الى ما ورد في بعض طرق حديث ابي هريرة فان فيه التصريح بادخال الاولاد الجنة مع آبائهم وروى عبد الله بن احمد في زيادات المسند عن علي مرفوعا ان المسلمين واولادهم في الجنة وان المشركين واولادهم في النار ثم قرأ والذين آمنوا واتبعتهم الآية وهذا اصح ما ورد في تفسير هذه الآية وبه جزم ابن عباس اه وفي الفيض وانعقد الاجماع على نجاة اولاد المسلمين قال مولانا النانوتوي رحمه الله ان مقتضى الادلة التوقف فيهم ايضا اه قلت لعل المصنف اشار في الترجمة بقوله ما قيل الى اختلاف الروايات في ذلك وهكذا صنع في الترجمة الآتية فبعض الروايات تدل جزما على كونهم من اهل الجنة ففي المشكوة برواية ابي داؤد عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت قلت يا رسول الله ذراري المؤمنين قال من آبائهم فقلت يا رسول الله بلا عمل قال الله اعلم بما كانوا عاملين وبعض الروايات يشير الى التردد وعدم الجزم كما تقدم في كلام الحافظ من رواية مسلم وكتب الشيخ في اللامع قوله ان له مرضعا في الجنة وهذا من خصائصه صلى الله عليه وسلم اه وقال السندي كانه من باب التشريف والا فالجنة يحتاج الصغير فيها الى تربية ورضاعة والله اعلم اه

(١٣٣) **باب ما قيل في اولاد المشركين** كتب الشيخ في اللامع ظاهر صنيع المؤلف من ايراد حديث الفطرة عقيب الرواية التي ظاهرها التوقف وان كان المراد نفي الاستحقاق المترتب على العمل لا مطلقه ثم ايراد رواية ابراهيم عليه السلام مشعر بانه اختار ما اخترناه من ان هؤلاء يدخلون الجنة ايضا والله اعلم اه وفي هامشه عن شرح المسايرة لابن ابي شريف وقد ضعف ابو البركات النسفي رواية التوقف عن ابي حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه انهم في المشيئة لظاهر الحديث الصحيح والله اعلم بما كانوا عاملين اه قال الحافظ هذه الترجمة تشعر ايضا بانه كان متوقفا في ذلك وقد جزم بعد هذا في تفسير سورة الروم بما يدل على اختيار القول الصائر الى انهم في الجنة وقد رتب ايضا احاديث هذا الباب ترتيبا يشير الى المذهب المختار فانه صدره بالحديث الدال على التوقف ثم ثنى بالحديث المرجح لكونهم في الجنة ثم ثلث بالحديث المصرح بذلك فان قوله في سياقه واما الصبيان حوله فاولاد الناس قد اخرجه في التعبير بلفظ واما الولدان الذين حوله فكل مولود يولد على الفطرة فقال بعض المسلمين واولاد المشركين فقال واولاد المشركين وقد اختلف العلماء قديما وحديثا في هذه المسألة على اقوال ثم ذكر الحافظ عشرة اقوال منها انهم في مشيئة الله تعالى وهو منقول عن ابن المبارك واسحق ونقله البيهقي عن الشافعي قال ابن عبد البر وهو مقتضى صنيع مالك والحجة فيه قوله صلى الله عليه وسلم الله اعلم بما كانوا عاملين ومنها انهم في الجنة قال النووي وهو المذهب الصحيح المختار الذي صار اليه المحققون لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا واذا كان لا يعذب العاقل لكونه لم تبلغه الدعوة فلان لا يعذب غير العاقل من باب الاولى ومنها الوقف ومنها الامساك وفي الفرق بينهما دقة اه وذكر في هامش اللامع ههنا اثني عشر قولا وذكر فيه ايضا الفرق بين التوقف والامساك بانه لا يبعد ان يقال ان التوقف عدم الجزم بشيء لتعارض الادلة والثاني عدم الكلام في المسألة ويستأنس ذلك من كلام ابن كثير في تفسيره كره جماعة من علماء الكلام فيها اه وفي الفيض نقل عن ابي حنيفة التوقف وصرح النسفي في الكافي ان المراد بالتوقف في الحكم الكلي فبعضهم ناج وبعضهم هالك لا بمعنى عدم العلم او عدم الحكم بشيء وهو مذهب مالك صرح به ابو عمر في التمهيد واليه ذهب الشافعي كما صرح به الحافظ وعن احمد روايتان واختار الحافظ ابن القيم النجاة كما في شفاء العليل وهو الذي نسبه الى ابن تيمية الى آخر البسط

(١٣٤) **باب** (بلا ترجمة) كذا ثبت لجميعهم الا لابي ذر وهو كالفصل من الباب الذي قبله وتعلق الحديث به ظاهر من قوله في حديث سمرة المذكور والشيخ في اصل الشجرة ابراهيم والصبيان حوله اولاد الناس فان الناس في قوله عام يشمل المؤمنين وغيرهم وقد تقدم التنبيه على انه اورده في التعبير بزيادة قالوا واولاد المشركين فقال واولاد المشركين اه من الفتح والقسطلاني وفي الفيض قوله باب اي الفصل الى الناظرين ولم يترجم بشيء وذكر مادته فقط اه ورقم عليه في هامش شيخ الهند رحمه الله رمز نقطتين فهو اشارة الى ان الحديث الذي فيه يتعلق بالباب السابق

(١٣٥) **باب موت يوم الاثنين** كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك جواز تمني موته كما وقع لابي بكر وان لم يحصل له ذلك لوقوعه في ليلة يوم الثلثاء نعم لم يفته الاتصال وملاقاة الوقت فان فصل ما بين يوم الاثنين وليلة الثلثاء غير معتد به اه وفي هامشه قال الحافظ ولابن سعد عن عائشة اول ما بدأ مرض ابي بكر انه اغتسل يوم الاثنين لسبع خلون من جمادى الآخرة وكان يوما باردا فحم خمسة عشر يوما ومات مساء ليلة الثلثاء لثمان بقين من جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة واشار ابن المنير الى ان الحكمة في تأخر وفاته من يوم الاثنين مع انه كان يحب ذلك ويرغب فيه لكونه قام في الامر بعد النبي صلى الله عليه وسلم فناسب ان تكون وفاته متأخرة عن الوقت الذي قبض فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم اه قال العيني وتوفي ابو بكر ليلة الثلثاء بين المغرب والعشاء الآخرة وقيل توفي يوم الجمعة وقيل ليلة الجمعة والاول اصح اه مختصرا وقال الحافظ قال ابن المنير وكان الخبر الذي ورد في فضل الموت يوم الجمعة لم يصح عند البخاري فاقتصر على ما وافق شرطه واشار الى ترجيحه على غيره والحديث الذي اشار اليه اخرجه الترمذي من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعا ما من مسلم يموت يوم الجمعة او ليلة الجمعة الا وقاه الله فتنة القبر وفي اسناده ضعف واخرجه ابو يعلى من حديث انس واسناده اضعف اه

(١٣٦) **باب موت الفجاءة البغتة** قال ابن رشيد هو مضبوط بالكسر على البدل ويجوز الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف اي هي البغتة ووقع في رواية الكشميهني بغتة بالتنكير والفجاءة بضم الفاء وبعد الجيم مد ثم همز ويروى بفتح ثم سكون بغير مد وهي الهجوم على من لم يشعر به وموت الفجاءة وقوعه بغير سبب من مرض وغيره قال ابن رشيد مقصود المصنف الاشارة الى الغير

ليس ببكره ولانه صلى الله عليه وسلم لم يظهر منه كراهية لما اخبره الرجل بان امه افتلتت نفسها واشار الى ما رواه ابوداؤد بلفظ موت الفجاءة اخذة اسف وفي اسناده مقال فجرى على عادته في الترجمة بما لم يوافق شرطه وادخال ما يومي الى ذلك وهو من طرف خفي اهـ قال ابن بطال وكان ذلك والله اعلم لما في موت الفجاءة من خوف حرمان الوصية وترك الاستعداد للمعاد بالتوبة وغيرها من الاعمال الصالحة وفي مصنف ابن ابي شيبة عن عائشة وابن مسعود موت الفجاءة راحة للمؤمن واسف على الفاجر وقال ابن المنير لعل البخاري اراد بهذه الترجمة ان من مات فجاءة فليستدرك ولده من اعمال البر ما امكنه مما يقبل النيابة كما وقع في حديث الباب ونقل عن احمد وبعض الشافعية كراهة موت الفجاءة ونقل النووي عن بعض القدماء ان جماعة من الانبياء والصالحين ماتوا كذلك قال النووي وهو محبوب للمراقبين قلت وبذلك يجتمع القولان اهـ

ص۱۸۶ باب ما جاء في قبر النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر الخ قال الحافظ قال ابن رشيد قال بعضهم مراده بقوله قبر النبي صلى الله عليه وسلم المصدر من قبرته قبرا والاظهر عندي انه اراد الاسم ومقصوده بيان صفته من كونه مسنما او غير مسنم وغير ذلك مما يتعلق ببعضه ببعض قوله مسنما قال الحافظ اي مرتفعا زاد ابو نعيم في المستخرج وقبر ابي بكر وعمر كذلك واستدل به على ان المستحب تسنيم القبور وهو قول ابي حنيفة ومالك واحمد وكثير من الشافعية وادعى القاضي حسين اتفاق الاصحاب عليه وتعقب بان جماعة من قدماء الشافعية استحبوا التسطيح كما نص عليه الشافعي وبه جزم الماوردي وآخرون وقول سفيان التمار لا حجة فيه كما قال البيهقي لاحتمال ان قبره صلى الله عليه وسلم لم يكن في الاول مسنما لحديث ابي داؤد وقال القاسم بن محمد دخلت على عائشة فقلت يا امه اكشفي لي عن قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبيه فكشفت عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء وهذا كان في خلافة معاوية فكانها كانت في الاول مسطحة ثم لما بني جدار القبر في امارة عمر بن عبد العزيز على المدينة من قبل الوليد بن عبد الملك صيروها مرتفعة وقد روى ابو بكر الآجري في كتاب صفة قبر النبي صلى الله عليه وسلم من طريق غنيم بن بسطام المديني قال رأيت قبر النبي صلى الله عليه وسلم في امارة عمر بن عبد العزيز فرأيته مرتفعا نحوا من اربع اصابع ثم الاختلاف في ذلك في ايهما افضل لا في اصل الجواز اهـ مختصرا

ص۱۸۶ باب ما ينهى من سب الاموات كتب الشيخ في اللامع المراد بالسب المنهي عنه ما لم يتضمن منفعة دينية كمن مات ولم يعلم بحاله احد حتى يتبع فيتشر مساويه مما لا ينفعه ولا يجديه وكذلك من كان من اهل الصلاح والتقى فذكر مساوي لبشره في آخرته ويروية قاما من مات ونقل منه خصال يخاف عليها اتباع الناس اياه فيها فان ذكر شرارته وما كان من احواله لا ضير فيه لان ذكر ذلك يردعهم من اتباعه فيما نقل عنه لان اتباعهم به لم يكن الا لظنهم به خيرا وللاشارة الى ان مطلق ذكر مساوي الموتى غير منهي عنه اورد عقيبه باب ذكر شرار الموتى اهـ قال الحافظ قال ابن المنير لفظ الترجمة يشعر بانقسام السب الى منهي وغير منهي ولفظ الخبر مضمونه النهي عن السب مطلقا والجواب ان عمومه مخصوص بحديث انس السابق حيث قال صلى الله عليه وسلم عند ثنائهم بالخير وبالشر وجبت ولم ينكر عليهم ويحتمل ان اللام في الاموات عهدية والمراد به المسلمون لان الكفار مما يتقرب الى الله بسبهم وقال القرطبي في الكلام على حديث وجبت يحتمل اجوبة الاول ان الذي كان يحدث عنه بالشر كان مستظهرا به فيكون من باب لا غيبة لفاسق او كان منافقا وثانيها يحمل النهي على ما بعد الدفن والجواز على ما قبله ليتعظ به من يسمعه وثالثها يكون النهي العام متاخرا فيكون ناسخا وهذا ضعيف الى آخر ما بسطه

ص۱۸۶ باب ذكر شرار الموتى تقدم في الباب قبله من شرح ذلك ما فيه كفاية وحديث الباب اورده هنا مختصرا وسياتي مطولا في تفسير الشعراء قاله الحافظ وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي عقب باب النهي عن سب الاموات بهذا الباب اشارة الى ان الاموات الاشرار مستثنى عنه كما هو دأبه في اكثر الابواب اهـ قال الحافظ في الباب المتقدم عن ابن رشيد ولما كان المتن قد يشعر بالعموم اتبعه بالترجمة التي بعده اهـ وتقدم مثله من كلام الشيخ ايضا ثم براعة الاختتام عند الحافظ في قوله فنزلت تبت يدا ابي لهب وتب لان التباب معناه الهلاك قلت وكذا هذا الباب اخير لوجود لفظ الموتى فيه مع ان كل كتاب الجنائز كله مذكر للموت

كتاب الزكوة

قال الحافظ ولاكثر الرواة باب بدل كتاب وسقط ذلك لابي ذر فلم يقل باب ولا كتاب اهـ قال العيني وانما ذكر كتاب الزكوة عقيب الصلوة من حيث ان الزكوة ثالثة الايمان وثانية الصلوة في الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس الحديث اهـ وذكر في الاوجز في مبدأ كتاب الزكوة عدة ابحاث مفيدة لطيفة ينبغي المراجعة اليها الاول ان الزكوة لغة النماء وترد بمعنى التطهير ايضا وشرعا بالاعتبارين معا اما بالاول فلان اخراجها سبب للنماء في المال واما بالثاني فلانها طهرة للنفس من رذيلة البخل الثاني اختلفت نصوص الفروع للائمة الاربعة في تعريفها شرعا ونكتفي ههنا على ما في فروع الحنفية اختصارا ففي الدر المختار هي شرعا تمليك جزء مال عينه الشارع وهو ربع عشر نصاب حولي من مسلم فقير غير هاشمي ولا مولاه مع قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى الثالث ما في الدر المختار انها لا تجب على الانبياء اجماعا وبذلك صرح غير واحد من العلماء وذكر في الاوجز سبب عدم وجوبها عليهم الرابع في حكم الزكوة وقد اجاد الكلام عليها الشيخ ابن القيم في الهدي وكذلك شيخ مشائخنا الدهلوي في حجة الله البالغة الخامس في بدء فرضيتها وسياتي في الباب الآتي

ص۱۸۷ باب وجوب الزكوة وقول الله عز وجل واقيموا الصلوة الخ اشار بهذا الباب الى البحث الخامس وهو بدء فرضية الزكوة قال الحافظ ذهب الاكثر الى انه وقع بعد الهجرة فقيل كان في الثانية قبل فرض رمضان وجزم ابن الاثير في التاريخ انه كان في التاسعة وفيه نظر فقد ورد في حديث ضمام بن ثعلبة وفي حديث وفد عبد القيس وغير ذلك ذكر الزكوة

ولكن يمكن تاويل كل ذلك وادعى ابن خزيمة في صحيحه ان فرضها كان قبل الهجرة ووقع في تاريخ الاسلام في السنة الاولى فرضت الزكوة والمعتمد انها فرضت بمكة اجمالا وبينت بالمدينة تفصيلا وفي شرح الاقناع فرضت في الثانية بعد زكوة الفطر واختلفوا في اي شهر منها والمشهور في شوال من السنة المذكورة اهـ من هامش اللامع ولا يبعد عندي ان يكون مختار البخاري هو ما اختاره ابن خزيمة وهو ان فرضيتها قبل الهجرة اذ ذكر قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة الآية وهي في سورة المزمل وهي مكية على القول المشهور وذكر فيه الخلاف في هامش اللامع في مبدء كتاب التهجد وايضا ذكر المصنف فيه حديث ابي سفيان في قصة هرقل قال الحافظ تحت قول البخاري في مبدء كتاب الصلوة حدثني ابو سفيان في حديث هرقل فقال يامرنا النبي صلى الله عليه وسلم بالصلوة الخ هذا طرف من حديث ابي سفيان المتقدم موصولا في بدء الوحي والقائل يامرنا هو ابو سفيان ومناسبته لهذه الترجمة ان فيه اشارة الى ان ابا سفيان لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة الى الوقت الذي اجتمع فيه بهرقل لقاء يتهيأ له معه ان يكون آمرا له بطريق الحقيقة اهـ

ص۱۸۷ باب البيعة على ايتاء الزكوة الخ قال الحافظ قال ابن المنير هذه الترجمة اخص من التي قبلها لتضمنها ان بيعة الاسلام لا تتم الا بالتزام ايتاء الزكوة وان مانعها ناقض لعهده مبطل لبيعته فهو اخص من الايجاب لان كل ما تضمنته بيعة النبي صلى الله عليه وسلم واجب وليس كل واجب تضمنته بيعته وموضع التخصيص الاهتمام والاعتناء بالذكر حال البيعة قال واتبع المصنف الترجمة بالآية معتضدا بحكمها لانها تضمنت انه لا يدخل في التوبة من الكفر وينال اخوة المؤمنين في الدين الا من اقام الصلوة وآتى الزكوة اهـ قلت والاوجه عندي ان بينهما عموما وخصوصا من وجه لان بعض الخصال الواردة في روايات البيعة ليس بواجب كبيعة النساء على ان لا تحدث الرجال الا محرما كما في الدر المنثور والبيعة على ترك السوال ولو سقط السوط ونحو ذلك ـ

ص۱۸۸ باب اثم مانع الزكوة الخ قال الحافظ قال ابن المنير هذه الترجمة اخص من الاولى لتضمن حديثها تعظيم اثم مانع الزكوة والتنصيص على عظيم عقوبته في الدار الآخرة وتبريه منه لقوله لا املك لك من الله شيئا وذلك مؤذن بانقطاع رجائه وانما تتفاوت الواجبات بتفاوت المثوبات والعقوبات فما اشتدت عقوبته كان ايجابه آكد مما جاء فيه مطلق العقوبة وعبر المصنف بالاثم ليشمل من تركها جحدا او بخلا والله اعلم اهـ والاوجه عندي ان الغرض من الترجمة بيان نوع اثم المانع من حيث التعذيب اي باي نوع من العذاب يعذب واحاديث الباب دالة عليه

ص۱۸۸ باب ما ادي زكوته فليس بكنز الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان الرواية مصرحة بان لا جازة في جمع ما دون خمس اواق من غير ان يودي زكوتها فعلم ان كل نوع من جمع الذهب والورق غير منهي عنه اهـ قال السندي قوله لقول النبي الخ تعليل للسابق اما بالنظر الى تضمنه دعوى انه ليس كل مال كنزا او باعتبار ان ما ادي منه الزكوة بعد وجوبها هو وما لا تجب فيه الزكوة سواء فاذا علم بالحديث حال ما لا يجب فيها الزكوة وانه لا صدقة فيه بل هو كله حلال لصاحبه تكنزا كان الخ منه الزكوة بعد وجوبها الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفي تراجم شيخ المشائخ قوله ما ادي زكوته الخ هذه المسئلة كانت مختلفة فيما بين ابي ذر وسائر الصحابة فابو ذر كان يقول من قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الخ ان الواجب انفاق كلها ومن ادخر شيئا منها فهو داخل تحت الوعيد بخلاف سائر الصحابة فان مذهبهم ان بعد انفاق قدر الواجب اعني ربع العشر في النقدين لو ادخر الباقي فليس بكنز وهذا هو الحق الذي انعقد عليه الاجماع واما ما ذهب اليه ابو ذر رضي الله عنه فشبهة نشأت من حمل قوله تعالى على انفاق الكل قوله ليس فيما دون خمسة اواق هذا يدل على ان من المال ما لا يجب فيه الزكوة ومناسبته مع الترجمة ظاهر اهـ وقال الحافظ قوله قبل ان تنزل الزكوة هذا مشعر بان الوعيد على الاكتناز وهو حبس ما فضل عن الحاجة عن المواساة به كان في اول الاسلام ثم نسخ ذلك بفرض الزكوة لما فتح الله الفتوح وقدرت نصب الزكوة فعلى هذا المراد بنزول الزكوة بيان نصبها ومقاديرها لا انزال اصلها والله اعلم اهـ من الفتح

ص۱۸۹ باب انفاق المال في حقه قال الحافظ في الباب السابق تحت حديث ابي ذر وانما اورده ابو ذر للاحنف لتقوية ما ذهب اليه من ذم اكتناز المال وهو ظاهر في ذلك الا انه ليس على الوجوب ومن ثم عقبه المصنف بالترجمة التي تليه واورد فيه الحديث الدال على الترغيب في ذلك وهو اول دليل على ان احاديث الوعيد محمولة على من لا يؤدي الزكوة واما حديث ما احب لو ان لي احدا ذهبا فمحمول على الاولوية لان جمع المال وان كان مباحا لكن الجامع مسئول عنه وفي المحاسبة خطر الى آخر ما قال والاوجه عندي ان الغرض من الترجمة الاشارة الى ان ما ورد من الروايات في ترغيب الانفاق مطلقا فالمراد منه الانفاق في حقه كما في حديث الباب لا الانفاق مطلقا وهذا المعنى واضح من لفظ الترجمة ايضا

ص۱۸۹ باب الرياء في الصدقة الخ قال ابن المنير يحتمل ان يكون مراده ابطال الرياء للصدقة فيحمل على ما تمحض منها لحب المحمدة والثناء من الخلق بحيث لو لا ذلك لم يتصدق بها ووجه الاستدلال من الآية ان الله تعالى شبه مقارنة المن والاذى للصدقة بانفاق الكافر المرائي ومقارنة الرياء من المسلم اقبح من مقارنة الايذاء اهـ ثم قال الحافظ بعد نقل كلام ابن رشيد الطويل ويتلخص ان يقال لما كان المشبه به اقوى من المشبه وابطال الصدقة بالمن والاذى قد شبه بابطالها بالرياء فيها كان امر الرياء اشد

ص۱۸۹ باب لا يقبل الله صدقة من غلول الخ قال الحافظ قوله لقوله تعالى قول معروف قال ابن المنير جرى المصنف على عادته في ايثار الخفي على الجلي وذلك ان في الآية ان الصدقة لما تبعتها سيئة الاذى بطلت والغلول اذى ان قارن الصدقة ابطلها بطريق الاولى او لانه جعل المعصية اللاحقة للطاعة بعد تقررها تبطل الطاعة فكيف اذا كانت الصدقة بعين المعصية اهـ

ص۱۸۹ باب الصدقة من كسب طيب الخ ليس هذا الباب في بعض النسخ فقد قال الحافظ وقع هنا للمستملي والكشميهني باب الصدقة من كسب طيب الخ وعلى هذا فخلو الترجمة التي قبل هذا من الحديث وتكون كالتي قبلها في الاقتصار على الآية لكن تزيد عليها بالاشارة الى لفظ الحديث الذي في الترجمة ومناسبة الحديث لهذه الترجمة ظاهرة ومناسبته للذي قبلها من جهة مفهوم المخالفة لانه دل بمنطوقه على ان الله لا يقبل الا ما كان من كسب طيب فمفهومه ان ما ليس بطيب لا يقبل والغلول فرد من افراد غير الطيب فلا يقبل والله اعلم واما قول المصنف لقوله تعالى ويربي الصدقات الخ فقد اعترضه ابن التين وغيره بان تكثير اجر الصدقة ليس علة لكون الصدقة من كسب طيب بل الامر على عكس ذلك وكان الاولى ان يستدل بقوله تعالى انفقوا

عـه وجد بخط الشيخ المؤلف مد ظله على مسودته ههنا عبارة ولفظه قد استوعبت النظر الى ههنا على الشروح الثلاثة من الفتح والعيني والقسطلاني جمادي الاولى سنة تسع واربعين بعد ثلثمائة والف ولكن بعد ذلك لبد الضعف وكثرة الاشتغال ترك النظر بالالتزام على بعض من الشروح ۱۲ اعاقل

من طيبات ما كسبتم وقال الكرمانى لفظ الصدقات وان كان اعم من ان يكون من الكسب طيب ومن غيره لكنه مقيد بالصدقات التى من الكسب الطيب بقرينة السياق نحو ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون اه باختصار من الفتح

ص١٩١ **باب الصدقة قبل الرد** قال ابن المنير مقصوده بهذه الترجمة الحث على التحذير من التسويف بالصدقة لما فى المسارعة اليها من تحصيل النمو المذكور قبل لان التسويف بها قد يكون ذريعة الى عدم القابل لها اذ لا يتم مقصود الصدقة الا بمصادفة المحتاج اليها وقد اخبر الصادق انه سيقع فقد الفقراء المحتاجين الى الصدقة فان قيل ان من اخرج صدقة مثاب على نيته ولو لم يجد من يقبلها فالجواب ان الواجد يثاب ثواب المجازاة والفضل والناوى يثاب ثواب الفضل فقط والاول اربح اه قلت ما افاده الشراح هو الظاهر فى مفهوم الترجمة ولا يبعد عندى ان يكون اشارة الى مسئلة فقهية خلافية وهى ان من وجبت عليه صدقة الفطر وهو فقير واجد قوته وقوت عياله كما هو مذهب الائمة الثلثة خلافا للحنفية كما سيأتى فهذا الفقير تجب عليه صدقة الفطر ويجوز له اخذها عندهم فينبغى له ان يقدم الاعطاء قبل ان يرد عليه الصدقة عن فطر غيره فتأمل فانه لطيف لكن فيه ان المصنف سيبوب لصدقة الفطر ابوابا مستقلة على انه لا يوافق هذا التوجيه الروايات الواردة فى الباب

ص١٩١ **باب اتقوا النار ولو بشق تمرة** قال ابن المنير وغيره جمع المصنف بين لفظ الخبر والآية لاشتمال ذلك كله على الحث على الصدقة قليلها وكثيرها فان قوله تعالى اموالهم يشمل قليل النفقة وكثيرها ويشهد له قوله لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس فانه يتناول القليل والكثير اذ لا قائل بحل القليل دون الكثير اه ولا يبعد عندى ان يكون فيه ايضا اشارة الى مسئلة فقهية وهى ان من لم يفضل عنده الا بعض صاع هل يجب عليه صدقة الفطر ام لا فيه وجهان لاحمد كما فى المغنى فكان فيه تائيدا للايجاب فتأمل

ص١٩١ **باب فضل صدقة الشحيح الصحيح** الخ كتب الشيخ فى اللامع يمكن ان يراد بالشح كونه مظنة الشح لعروض الحوائج له وان اريد بالشحيح من كان الشح طبعا له تمكن ايضا والفضيلة فى هذا الاخير جزئية لما انه يشتد عليه شحه والافاسخى قريب من الله اه وفى هامشه قال الكرمانى الشح بخل مع حرص وقيل هو اعم من البخل وقيل هو الذى كالوصف اللازم ومن قبيل الطبع اه والظاهر عندى ان الشحيح هو الذى يعبر عنه فى لساننا الهندية بلفظ كنجوس وقال شيخ المشائخ فى تراجمه المراد بالشحيح ههنا المحتاج الى المال اه من هامش اللامع قال الحافظ قال ابن المنير ما ملخصه مناسبة الآية بالترجمة ان معنى الآية التحذير من التسويف بالانفاق استبعادا لحلول الاجل واشتغالا بطول الامل والترغيب فى المبادرة بالصدقة قبل هجوم المنية وفوات الامنية والمراد بالصحة فى الحديث من لم يدخل فى مرض مخوف فيتصدق عند انقطاع امله من الحيوة ولما كانت مجاهدة النفس على اخراج المال مع قيام مانع الشح دالا على صحة القصد وقوة الرغبة فى القربة كان ذلك افضل من غيره وليس المراد ان نفس الشح هو السبب فى هذه الافضلية اه

ص١٩١ **باب (بلا ترجمة)** قال الحافظ كذا للاكثر وسقط لابى ذر فعلى روايته هو من ترجمة فضل صدقة الصحيح وعلى رواية غيره فهو بمنزلة الفصل منه واورد فيه المصنف قصة سوال ازواج النبى صلى الله عليه وسلم منه ايتهن اسرع لحوقا به ووجه تعلقه بما قبله ان هذا الحديث تضمن ان الايثار والاستكثار من الصدقة فى زمن القدرة على العمل سبب للحاق بالنبى صلى الله عليه وسلم وذلك الغاية فى الفضيلة اشار الى هذا الزين ابن المنير وقال ابن رشيد وجه المناسبة انه تبين فى الحديث ان المراد بطول اليد المقتضى للحاق به الطول وذلك انما يتاتى للصحيح لانه انما يحصل بالمداومة فى حال الصحة وبذلك يتم المراد اه قوله فعلمنا بعد الخ قال الحافظ قال ابن الجوزى هذا الحديث غلط من بعض الرواة والعجب من البخارى كيف لم ينبه عليه ولا اصحاب التعاليق ولا علم بفساد ذلك الخطابى فانه فسره وقال لحوق سودة به من اعلام النبوة وكل ذلك وهم وانما هى زينب وتعقبه مغلطاى كلام ابن الجوزى فجزم به ولم ينسبه له اه وقال العينى قال ابن سعد قال الواقدى هذا الحديث وهل فى سودة وانما هو زينب بنت جحش فهى اول نسائه به لحوقا وتوفيت فى خلافة عمر وبقيت سودة الى ان توفيت فى خلافة معاوية فى شوال سنة اربع وخمسين اه وكتب الشيخ فى اللامع فيه اختصار اى كنا ظننا ان المراد به ظاهره فذلك فكانت سودة اطولنا يدا فاذا ماتت زينب قبل الكل علمنا ان المراد انما كان الجود فعلمنا ان زينب ولا حاجة الى تغليط الرواية ثم ان الرواية دالة على ان الحقيقة اولى ولو كان المجاز متعارفا والا لما حملن الكلام على الحقيقة لان المجاز اى استعمال طول اليد فى الكرم كان متعارفا ايضا اه وبسط الكلام فى هامشه من كلام الشراح والى وقوع الاختصار فى الحديث مال شيخ مشائخنا فى تراجمه

ص١٩١ **باب صدقة العلانية** الخ قال الحافظ سقطت هذه الترجمة للمستملى وثبتت للباقين وبه جزم الاسماعيلى ولم يثبت فيها لمن اثبتها حديث وكانه اشار الى انه لم يصح فيها على شرطه شئ اه وبه جزم العينى قلت ويحتمل عندى ان تكون الابواب الثلثة ثبتت بحديث المتصدق فالسر باعتبار فعله وقصده والعلانية من حيث مآله لما يتحدثون فيما بينهم فتأمل وهو الاصل الثانى والخمسون من اصول التراجم

ص١٩١ **باب صدقة السر** الخ تقدم بعض ما يتعلق به فى الباب السابق ثم انهم اختلفوا فى افضلية اخفاء الصدقة واعلانها كما ذكر فى هامش اللامع فارجع اليه لو شئت وقد اقتصر المصنف فى هذا الباب على الحديث المعلق وعلى الآية على ما فى النسخ التى بايدينا بخلاف نسخة ابى ذر كما سيأتى فى الباب الآتى

ص١٩١ **باب اذا تصدق على غنى** الخ اى فصدقته مقبولة وسقط لفظ باب فى رواية ابى ذر وقال عقب قوله فى الباب السابق فهو خير لكم الآية واذا تصدق بواو العطف كذا قال القسطلانى وقال الحافظ وعلى ما فى رواية ابى ذر فيحتاج الى مناسبة بين ترجمة صدقة السر وحديث المتصدق ووجهها ان الصدقة المذكورة وقعت بالليل لقوله فى الحديث فاصبحوا يتحدثون بل وقع فى صحيح مسلم التصريح بذلك لقوله فيه لاتصدقن الليلة فدل على ان صدقته كانت سرا وقال ايضا تحت الحديث وفيه دلالة على ان الصدقة كانت عندهم مختصة باهل الحاجة من اهل الخير ولهذا تعجبوا من الصدقة على الاصناف الثلثة وفيه ان نية المتصدق اذا كانت صالحة قبلت صدقته ولو لم تقع الموقع واستحباب اعادة الصدقة اذا لم تقع الموقع وهذا فى صدقة التطوع واختلف الفقهاء فى الاجزاء اذا كان ذلك فى زكوة الفرض ولا دلالة فى الحديث على الاجزاء ولا على المنع ومن ثم اورد المصنف الترجمة بلفظ الاستفهام ولم يجزم بالحكم اه بزيادة من القسطلانى وقال ايضا اما الواجبة فلا تجزئ على غنى وان ظنه فقيرا خلافا لابى حنيفة ومحمد حيث

قال لا تسقط ولا تجب عليه الا عادة اه وقال الموفق عن احمد فى ذلك روايتان وكذا عن الشافعى قولان احدهما يجوز وهو قول الحسن وابى حنيفة والثانى لا يجزئه وهو قول الثورى وابى يوسف والحسن بن صالح اه

ص١٩١ **باب اذا تصدق على ابنه وهو لا يشعر** قال الحافظ قال ابن المنير لم يذكر جواب الشرط اختصارا وتقديره جاز لانه يصير لعدم شعوره كالاجنبى وعبر فى هذه الترجمة بنفى الشعور وفى التى قبلها بنفى العلم لان المتصدق فى السابقة بذل وسعه فى طلب اعطاء الفقير فاخطأ اجتهاده فناسب ان ينفى عنه العلم واما هنا فباشر التصدق غيره فناسب ان ينفى عن صاحب الصدقة الشعور اه وقال القسطلانى قوله ولك ما اخذت يا معن لانك اخذت محتاجا اليها وانما امضاها صلى الله عليه وسلم لانه دخل فى عموم الفقراء المأذون للوكيل فى الصرف اليهم وكانت صدقة تطوع اه قال الحافظ واستدل به على جواز دفع الصدقة الى كل اصل وفرع ولو كان ممن تلزمه نفقته ولا حجة فيه لانها واقعة حال فاحتمل ان يكون معن كان مستقلا لا يلزم اباه يزيد نفقته اه والمسئلة خلافية قال العينى اتفق العلماء على ان الصدقة الواجبة لا تسقط عن الوالد اذا اخذها ولده ما شا التطوع قال ابن بطال وعليه حمل حديث معن وعند الشافعى يجوز ان يأخذها الولد بشرط ان يكون غارما او غازيا فيحمل حديث معن على انه كان متلبسا باحد هذين النوعين اه وفى الفيض فى الهداية التصدق على ابنه لا يعتبر وراجع كلامه للفرق بين الغنى والابن والفرق عندى انهم ادار والفقر والغنا على العلم فقط دون الواقع بخلاف تحقيق الاصول والفروع فانهم فهموا انه لا تعسر فى معرفتهم فينبغى ان يدار على الواقع وانما يدار على العلم فيما تعسر الاطلاع على حقيقته اما المصنف رحمه الله فذهب الى الاطلاق فلعله لا فرق عنده فى الصورتين اما الحديث فلا يرد على الحنفية لانه لا دليل فيه على ان صدقته كانت فريضة او نافلة فان كان الثانى فلا نسلكه ايضا اه

ص١٩١ **باب الصدقة باليمين** قال الحافظ اى حكم او باب بالتنوين والتقدير اى فاضلة او مرغب فيها اه والغرض من الترجمة على ما نقله الحافظ عن ابن رشيد ان المقصود بها الاعطاء بنفسه لتقابل الترجمة الآتية وبه جزم شيخ مشائخنا الدهلوى فى تراجمه قوله يمشى الرجل بصدقته الخ قال العينى يمكن ان يوجه المطابقة وان كان بالتعسف ان اللائق لحامل الصدقة ليتصدق بها الى من يحتاج اليها ان يدفعها بيمينه لفضل اليمين على الشمال اه وقال السندى كان المصنف ذكر هذا الحديث لافادة ان الصدقة باليمين غير لازمة لاطلاق هذا الحديث نعم هو مندوب مطلوب لحديث ما تنفق يمينه حيث يدل على ان الانفاق وظيفة اليمين والله اعلم

ص١٩٢ **باب من امر خادمه بالصدقة** قال ابن المنير فائدة قوله ولم يناول بنفسه التنبيه على ان ذلك مما يغتفر وان قوله فى الباب قبله الصدقة باليمين لا يلزم منه المنع من اعطائها بيد الغير وان كانت المباشرة اولى اه من الفتح وقال العينى قال صاحب التلويح كان البخارى اراد بهذه معارضة ما رواه ابن ابى شيبة عن عباس بن عبد الرحمن المدنى قال خصلتان لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم يليهما الى احد من اهله كان يناول المسكين بيده ويضع الطهور لنفسه وفى الترغيب للجوزى بسند صالح عن ابن عباس كان النبى صلى الله عليه وسلم لا يكل طهوره ولا صدقته التى يتصدق بها الى احد يكون هو الذى يتولاهما بنفسه اه قال العينى الذى يظهر من كلامه ان المتصدق بنفسه والمامور بالصدقة عنه كلاهما فى الاجر سواء على ما يشير اليه ما ذكره فى الباب الى آخر ما قال

ص١٩٢ **باب لا صدقة الا عن ظهر غنى** الخ قال القسطلانى لفظ الترجمة حديث رواه احمد من طريق عطاء عن ابى هريرة الخ وذكره المصنف تعليقا فى الوصايا اه قلت واستدل به الحنفية على انه لا تجب صدقة الفطر الا على من يملك النصاب خلافا للائمة الثلثة كما تقدم فى باب الصدقة قبل الرد وكتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان الافضل من الصدقة ما لم يشرف ايضا صاحبها الى استغنى عنها سواء كان ذلك لغناه مالا او استغنائه قلبا فمن تصدق وهو محتاج او اهله محتاج لم يقع تصدقه هذا موضعه وان كان نافذا عنه فى صحته وعلى هذا يحمل قوله فهو رد عليه لئلا يخالف قوله اقوال العلماء فان اجرى الرد على ظاهره فهو من رأى المؤلف لا يجب اتباعه اه قوله الا ان يكون معروفا بالصبر قال الحافظ هو من كلام المصنف وكلام ابن التين يوهم انه بقية الحديث فلا يغتر به وكان المصنف اراد ان يخص به عموم الحديث الاول والظاهر انه يختص بالمحتاج ويحتمل ان يكون عاما ويكون التقدير الا ان يكون كل من المحتاج او من تلزمه النفقة او صاحب الدين معروفا بالصبر ويقوى الاول التمثيل الذى مثل به من فعل ابى بكر والانصار اه

ص١٩٢ **باب المنان بما اعطى** الخ قال الحافظ هذه الترجمة ثبتت فى رواية الكشميهنى وحده بغير حديث وكانه اشار الى ما رواه مسلم من حديث ابى ذر مرفوعا ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة المنان الذى لا يعطى شيئا الا من به الحديث ولما لم يكن على شرطه اقتصر على الاشارة اليه ومناسبة الآية بالترجمة واضحة اه

ص١٩٢ **باب من احب تعجيل الصدقة من يومها** قال ابن المنير ترجم المصنف بالاستحباب وكان يمكن ان يقول كراهة تبييت الصدقة لان الكراهة صريحة فى الخبر واستحباب التعجيل مستنبط من قرائن سياق الخبر حيث اسرع فى الدخول والقسمة فجرى على عادته فى ايثار الاخفى على الاجلى اه من الفتح قال العينى الصدقة اعم من ان تكون من الصدقات المفروضة او من صدقات التطوع فعلى كل حال خيار البر عاجله اه والظاهر عندى انه اشار الى مسئلة فقهية خلافية وهى ان وجوب الزكوة على الفور او على التراخى قال الموفق وتجب الزكوة على الفور فلا يجوز تاخير اخراجها مع القدرة عليه اذا لم يخش ضررا وبهذا قال الشافعى وقال ابو حنيفة له التاخير لان الامر بادائها مطلق فلا يتعين الزمن الاول لادائها دون غيره ولنا ان الامر المطلق يقتضى الفور الى آخر ما قال وفى الدر المختار وافتراضها عمرى على التراخى وقيل فورى وعليه الفتوى فيأثم بتاخيرها بلا عذر اه واما مذهب مالك فقال الدردير وجب تفرقتها على الفور اه فالظاهر عندى ان الامام البخارى اشار الى هذه المسئلة ولم يذهب هو بنفسه الى ذلك كما هو ظاهر قوله باب من احب كما تقدم فى الاصل الثالث من اصول التراجم

ص١٩٢ **باب التحريض على الصدقة والشفاعة فيها** قال الحافظ قال ابن المنير يجمع التحريض والشفاعة فى ان كلا منهما ايصال الراحة للمحتاج ويفترقان فى ان التحريض معناه الترغيب بذكر ما فى الصدقة من الاجر والشفاعة فيها معنى السوال والتقاضى للاجابة انتهى ويفترقان بان الشفاعة لا تكون الا فى خير بخلاف التحريض فانها قد تكون بغير تحريض اه

ص١٩٢ **باب الصدقة فيما استطاع** لعل المراد ولو بغير ظهر غنى لا يخفى عليك ان ههنا حديثين احدهما ما تقدم

ـه الصدقة ما كان عن ظهر غنى والثانى ما اخرجه ابو داؤد افضل الصدقة جهد المقل والحديث الاول متفق عليه وبينهما تعارض
ـه الظاهر ولذا جمعوا بينهما بان الفضيلة متفاوتة بحسب الاشخاص وقوة التوكل وضعف اليقين ولذا ترجم ابو داؤد
على الحديث الاول باب الرجل يخرج من ماله وعلى الثانى باب الرخصة فى ذلك وهكذا الامام البخارى ترجم اولا باب لا صدقة
الا عن ظهر غنى ثم بعد ذلك ترجم باب الصدقة فيما استطاع والظاهر عندى فى معناه اى ولو كان بغير ظهر غنى كما سبق وكان المناسب
لهذا الباب حديث جهد المقل لكن لما لم يكن على شرطه اشار اليه بهذا الباب والحديث الذى اخرجه المصنف ههنا يتناول هذا المعنى
بان مراتب الاستطاعة بحسب اختلاف احوال الاشخاص متفاوتة جدا فمنهم من يستطيع انفاق الكل ومنهم دون ذلك

ص١٩٤ باب الصدقة تكفر الخطيئة غرض الترجمة واضح ظاهر

ص١٩٤ باب من تصدق فى الشرك ثم اسلم قال الحافظ اى هل يعتد له بثواب ذلك اولا قال ابن المنير
لم يبت الحكم من اجل قوة الاختلاف فيه قال الحافظ وقد تقدم البحث فى ذلك مستوفى فى كتاب الايمان فى الكلام على حديث
اذا اسلم العبد فحسن اسلامه وانه لا مانع من ان الله يضيف الى حسناته فى الاسلام ثواب ما كان صدر منه فى الكفر
تفضلا واحسانا اهـ وتقدم الكلام عليه فى باب حسن اسلام المرء من كتاب الايمان وقال القسطلانى قوله اسلمت على ما سلف
هذا لا يترجح على القواعد الاصولية لان الكافر لا يصح منه فى حال كفره عبادة لان شرطها النية وهى متعذرة منه وانما يكتب له
ذلك الخير بعد اسلامه تفضلا من الله سبحانه الى آخر ما قال وقال العينى وذهب ابن بطال وغيره من المحققين الى ان الحديث
على ظاهره اهـ

ص١٩٤ باب اجر الخادم اذا تصدق الخ قال الحافظ قال ابن العربى اختلف السلف فيما اذا تصدقت
المرأة من بيت الزوج فمنهم من اجازه لكن فى الشىء اليسير الذى لا يؤبه له ولا يظهر به النقصان ومنهم من حمله على ما اذا
اذن الزوج ولو بطريق الاجمال وهو اختيار البخارى ولذلك قيد الترجمة بالامر به ويحتمل ان يكون ذلك محمولا على العادة واما التقييد بغير افساد فمتفق عليه ومنهم من قال المراد
بنفقة المرأة والعبد والخازن النفقة على عيال صاحب المال فى مصالحه لا الانفاق على الفقراء بغير اذن ومنهم من فرق
بين المرأة والخادم فقال المرأة لها حق فى مال الزوج والنظر فى بيتها فجاز لها ان تتصدق بخلاف الخادم فليس له تصرف فى
متاع مولاه فيشترط الاذن اهـ قلت والى الفرق بين الخادم والمرأة اشار الامام البخارى بالترجمة الآتية

ص١٩٤ باب اجر المرأة اذا تصدقت الخ لم يقيد ههنا بالامر كما قيد به الباب السابق فقيل انه فرق بين المرأة
والخادم بان المرأة لها ان تتصرف فى بيت زوجها بما ليس فيه اضرار ولا رضا بذلك فى الغالب بخلاف الخادم والخازن ويدل
على ذلك ما رواه المصنف فى البيوع من حديث همام عن ابى هريرة بلفظ اذا انفقت المرأة من كسب زوجها من غير امره
فلها نصف اجره اهـ من الفتح

ص١٩٤ باب قول الله عز وجل فاما من اعطى الخ قال ابن المنير ادخل هذه الترجمة بين ابواب الترغيب فى
الصدقة ليفهم ان المقصود الخاص بها الترغيب فى الانفاق فى وجوه البر وان ذلك موعود عليه بالخلف فى العاجل وزيادة على
الثواب الآجل اهـ وفى تراجم شيخ المشائخ اشارة الى توجيه الآية بان قوله تعالى فسنيسره لليسرى محمول على اليسر الدنياوى
ايضا وهو ايضا محتمل الآية اهـ

ص١٩٤ باب مثل المتصدق والبخيل قال الحافظ عن ابن المنير قام التمثيل فى خبر الباب مقام الدليل
على تفضيل المتصدق على البخيل فاكتفى المصنف بذلك عن ان يضمن الترجمة مقاصد الخبر على التفصيل اهـ

ص١٩٤ باب صدقة الكسب والتجارة الخ هكذا اورد هذه الترجمة مقتصرا على الآية بغير حديث وكانه اشار
الى ما رواه شعبة عن الحكم عن مجاهد فى هذه الآية يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم قال من التجارة الحلال اخرجه الطبرى
وغيره وقال ابن المنير لم يقيد الكسب فى الترجمة بالطيب كما فى الآية استغناء عن ذلك بما تقدم فى ترجمة باب الصدقة
من كسب طيب اهـ من الفتح وقال العينى اشار بالترجمة الى ان الصدقة يعتد بها اذا كانت من كسب حلال ولم يذكر الحديث
اكتفاء بالآية اهـ ويحتمل عندى ان الامام البخارى اشار بهذه الترجمة الى وجوب الزكوة فى مال التجارة كما قال به الائمة
الاربعة لما روى ابو داؤد من حديث سمرة بن جندب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يامرنا ان نخرج الصدقة من الذى
نعده للبيع وفى البذل قال الشوكانى زكوة التجارة ثابتة بالاجماع كما نقله ابن المنذر وغيره ولم يخالف فيها الا الظاهرية فقالوا
لا تجب الزكوة فى الخيل والرقيق لا للتجارة ولا لغيرها اهـ وحكى النووى عن داؤد ولا تجب الزكوة فى العروض مطلقا اهـ ولم يذكر المصنف
حديث ابى داؤد المذكور لعدم كونه على شرطه واستدل عليه بالآية ويستنبط على الصدقة من الحديث الآتى بقوله يعمل بيده الخ

ص١٩٤ باب على كل مسلم صدقة اى على سبيل الاستحباب المتاكد وحق فى المال سوى الزكوة او على سبيل
الندب ومكارم الاخلاق كما قاله الجمهور كذا فى القسطلانى

ص١٩٤ باب قدر كم يعطى من الزكوة والصدقة الخ كتب الشيخ فى اللامع ان ما قاله بعض العلماء من انه
لا يزيد على قدر نصاب فى اعطاء فقير واحد فانما مرادهم بذلك ما هو الاولى ولا يعنون انه لا يجوز اهـ وفى هامشه قال الحافظ قال
ابن المنير عطف الصدقة على الزكوة من عطف العام على الخاص واشار بذلك الى الرد على من كره ان يدفع الى شخص واحد
قدر النصاب وهو محكى عنه عن ابى حنيفة وقال محمد لا بأس به اهـ وتعقبه العينى فقال ليت شعرى كم من عيلة سهر هذا القائل حتى سطر
هذا الكلام الذى تمجه الاسماع وكيف يدل ذلك على الرد على ابى حنيفة اهـ ولم يحصل لنا ايضا بعد انه كيف يكون هذا ردا على
من كره اعطاء قدر النصاب لواحد فان العطية الواردة فى الحديث هى شاة واحدة وهى ليست بنصاب والاوجه عندى
ان الامام البخارى لم يشر الى الرد اصلا بل اشار بالسؤال بقوله قدر كم يعطى الى هذا الاختلاف الواقع فيما بين الائمة فمذهب الحنفية
فى ذلك ما فى الدر المختار وكره اعطاء فقير نصابا او اكثر الا اذا كان المدفوع اليه مديونا او كان صاحب عيال بحيث لو فرقه عليهم
لا يخص كلا او لا يفضل بعد دينه نصاب اهـ وقال الموفق والمذهب انه لا يدفع اليه زيادة على ما يحصل به الغنى وهذا قول الثورى
ومالك والشافعى وقال اصحاب الرأى يعطى الفا او اكثر اذا كان محتاجا اليها ويكره ان يزاد على المائتين ومن ادى الغنى لو كان سابقا
ايفا قارن كالجمع بين الاختين فى النكاح اهـ وقال ايضا المراد بالغنى المانع من اخذ الزكوة واختلف العلماء فيه

وعن احمد فيه روايتان اظهرهما انه ملك خمسين درهما او قيمتها من الذهب او وجود ما تحصل به الكفاية على الدوام من كسب او تجارة
او نحوها فاذا لم يكن محتاجا حرمت عليه الصدقة وان لم يملك شيئا وان كان محتاجا حلت له الصدقة وان ملك نصابا وهو
قول مالك والشافعى وقال اصحاب الرأى الغنى الموجب للزكوة هو المانع من اخذها وهو ملك النصاب اهـ مختصرا من عدة مواضع
وقال السندى قوله باب قدر كم كثيرا ما يذكر المصنف فى الترجمة اشياء ويخرج لها احاديث فربما لا يتيسر له استخراج الاحاديث
الا لبعضها ولعل هذا الباب من هذا القبيل فان الحديث الذى ذكره لا يوافق الا الجزء الاخير من الترجمة وهو من اعطى شاة وربما يقال
انه اكتفى فى الجزء الاول بانه ما ورد فى الشرع للقدر حد ونبه عليه بعدم ذكر حديث له والاصل عدم التحديد فى ذلك الا بالشرع فاذا
لم يرد فى الشرع فالوجه القول بالاطلاق اهـ مختصرا من هامش اللامع

ص١٩٤ باب زكوة الورق قال الحافظ اى الفضة يقال ورق بفتح الواو وكسر الراء وبكسرها وسكونها قال ابن المنير
لما كانت الفضة هى المال الذى يكثر دورانه فى ايدى الناس ويروج بكل مكان كان اولى بان يقدم على ذكر تفاصيل اموال
الزكوة اهـ

ص١٩٤ باب العرض فى الزكوة كتب الشيخ فى اللامع يعنى ان من وجب عليه زكوة شىء من النصب فله ان يؤدى بذلك
قيمة ذلك المقدار الواجب من غير هذا المصنف الواجب ولا يتعين هذا الشىء عليه اهـ وفى هامشه قال الحافظ اى جواز اخذ
العرض وهو بفتح المهملة وسكون الراء بعدها معجمة والمراد به ما عدا النقدين وقال العينى قال ابو عبيد العرض ما عدا الحيوان و
العقار والمكيل والموزون وفى الصحاح العرض المتاع وكل شىء فهو عرض سوى الدراهم والدنانير فانها عين اهـ وقال الحافظ
قال ابن رشيد وافق البخارى فى هذه المسئلة الحنفية مع كثرة مخالفته لهم لكن قاده الى ذلك الدليل اهـ قلت ما قاله من قوله
مع كثرة مخالفته للحنفية لا يقبله من امعن النظر فى تراجم البخارى فان مخالفته لغير الحنفية فى تراجمه ليست باقل من مخالفته الامام
ومسئلة الباب خلافية قال العينى الاصل ان دفع القيم فى الزكوة جائز عندنا وقال الثورى يجوز اخراج العروض فى الزكوة اذا
كانت بقيمتها وهو قول البخارى واحدى الروايتين عن احمد واجاز ابن حبيب دفع القيمة اذا رآه احسن للمساكين وقال مالك و
الشافعى لا يجوز وهو قول داؤد اهـ ملخصا قوله واما خالد فقد احتبس الخ فى تراجم شيخ المشائخ استدلال بعض محققيه بانه
يقال معناه انه اشترى بمال الزكوة الادراع والاعتد ثم وقفها فى سبيل الله فقد سقطت زكوة ما ولو حمل الكلام على معنى آخر
فلا يدل على الترجمة اهـ وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله احتبس اى وقف فى سبيل الله ولا زكوة فى الوقف وكان العامل ظن ان الدراع
والاعتد للتجارة فطلب منه زكاتها فلولا وقفها لاعطى زكوتها لا من اجزائها بل من قيمتها فثبتت التبديل اهـ وقال العينى مطابقته
للترجمة من حيث ان ادراع خالد واعتده من العرض ولولا انه وقفها لاعطاها فى وجه الزكوة او لما صح منه صرفها فى سبيل
لدخولها فى احد مصارف الزكوة الثمانية المذكورة فى قوله تعالى انما الصدقات الآية اهـ

ص١٩٤ باب لا يجمع بين متفرق الخ قال الحافظ قال الزين ابن المنير لم يقيد المصنف الترجمة بقوله خشية
الصدقة لاختلاف نظر العلماء فى المراد بذلك اهـ وفى تراجم شيخ المشائخ مذهب الشافعى ان الصدقة على الثلاثة ولا عبرة
للملاك وقال ابو حنيفة العبرة للملاك فمعنى الحديث عند الشافعى انه لا يجمع المتصدق بين المتفرق حتى يبلغ المجموع قدر النصاب
ويأخذ منه الزكوة ولا يفرق بين المجتمع حتى يتكرر الوظيفة كما ان يكون ثمانون شاة مجتمعة يأخذ منه شاة واحدة ولا يأخذ
منها حتى يأخذ من كل اربعين شاة وعند الحنفية انه اذا كان لشخصين غنم لكل واحد منها دون النصاب والمجموع من نصيبهما
نصابا فلا يجمع المصدق حتى يأخذ منه الصدقة بل يتركها ولا يفرق المصدق بين المجتمع يعنى اذا كان لشخص واحد مثلا ثمانون شاة اربعين فى
موضع واربعين فى موضع آخر فلا يعتبر هما نصابين ولا يأخذ منها شاتين بل يأخذ شاة واحدة فان الملك واحد اهـ قلت ومسئلة الخلطة
خلافية شهيرة بسطت فى الاوجز ومختصرا فى هامش اللامع وكذا بسط فى هامش فيض البارى الكلام على هذا الباب وعلى الباب الآتى
اشد البسط فارجع اليه لو شئت

ص١٩٤ باب ما كان من خليطين الخ بسط الكلام عليه فى اللامع وهامشه فارجع اليه ثم ان خلطة الجوار فى الماشية
فقط عند مالك واحمد وفى كل شىء عند الشافعى وايضا قال مالك لا يجب الزكوة فى الخلطة حتى يكون كل واحد منهما صاحب نصاب
ولا عبرة لخلطة الجوار عند الحنفية كما تقدم فى كلام شيخ المشائخ

ص١٩٤ باب زكوة الابل غرض الترجمة واضح لا يحتاج الى بيان فان المسئلة اجماعية قوله من وراء البحار فى تراجم شيخ المشائخ
اى من وراء البلاد والبحر يعنى البلد اهـ وقال القسطلانى اى من وراء القرى والمدن وكانه قال اذا كنت تؤدى فرض الله عليك فى
نفسك ومالك فلا تبال ان تقيم فى بيتك ولو كنت فى ابعد مكان اهـ وفى الفيض قوله من وراء البحار وهكذا قولنا فى العرف
ما سات سمندر پار اهـ

ص١٩٥ باب من بلغت عنده صدقة بنت مخاض الخ قال الحافظ ليس فى الحديث ما ترجم به وقد اورد
الحكم الذى ترجم به فى باب العرض فى الزكوة وحذفه ههنا فقال ابن بطال هذه غفلة منه وتعقبه ابن رشيد وقال بل هى غفلة ممن
ظن به الغفلة وانما اشار الامام البخارى الى ان حكمه يستفاد بطريق الاستنباط وذلك ان الجبر كل مرتبة بشاتين او عشرين درهما فعل
هذا من بلغت صدقة بنت مخاض وليست عنده الا حقة ان يرد عليه المصدق اربعين درهما او اربع شياه او بالعكس فلو
ذكر اللفظ الذى ترجم به لما افهم هذا الغرض اهـ مختصرا وقال القسطلانى قيل جرى فى ذلك على عادته فى تشحيذ الاذهان بخلو
حديث الباب عن موضع الترجمة اكتفاء بذكر اصل الحديث فى موضع آخر ليبحث الطالب عنه وقيل غير ذلك وقال ايضا
والخيار فى الشاتين والدراهم سواء كان مالكا او ساعيا فى الصعود والنزول لمالك فى الاصح اهـ قلت والمسئلة خلافية
كما بسط فى الاوجز قال مالك فى الموطأ على رب المال ان يبتاعها له ولا احب له ان يعطيه قيمتها اهـ وعند الشافعى واحمد
الاعتبار فى النزول والصعود لرب المال وعندنا العبرة بالقيمة ويجبر على الصعود ولا يجبر على النزول لو نه بيع

ص١٩٥ باب زكوة الغنم قال الزين ابن المنير حذف وصف الغنم بالسائمة وهو ثابت فى الخبر اما لانه لم يعتبر
هذا المفهوم او لتردده من جهة تعارض وجوه النظر فيه عنده وهى مسئلة خلافية شهيرة والراجح فى مفهوم الصفة انها
ان كانت تناسب الحكم مناسبة العلة لمعلولها اعتبرت والا فلا ولا شك ان السوم يشعر بخفة المؤنة ودرء المشقة

بالعلف فالراجح اعتباره بهنا اھ من الفتح قلت والارجح انه لم یذکره للشهرة او لانه اذا ثبت ثبت بجوازهم ولذا لم یذکر باب زکوٰة الابل والبقر ولم یشکل الشراح فی ذہن الباہین

ص۱۹۴ باب لا یؤخذ فی الصدقة هرمة الخ قال الحافظ اختلف فی ضبط قوله المصدق فالاکثر علی انه بالتشدید والمراد المالک وهذا اختیار ابی عبید وتقدیر الحدیث لا تؤخذ هرمة ولا ذات عیب اصلا ولا یؤخذ التیس وهو فحل الغنم الا برضا المالک لکونه یحتاج الیه وفی اخذه بغیر اختیاره اضرار به وعلی هذا فالاستثناء مختص بالثالث ومنهم من ضبطه بتخفیف الصاد وهو الساعی وکانه یشیر بذلک الی التفویض الیه فی اجتهاده لکونه یجری مجری الوکیل فلا یتصرف بغیر المصلحة فیتقید بما تقتضیه القواعد وهذا قول الشافعی فی البویطی ولفظه ولا تؤخذ ذات عوار ولا تیس ولا هرمة الا ان یری المصدق ان ذلک افضل للمساکین فیاخذه علی النظر انتهی وهذا اشبه بقاعدة الشافعی فی تناول الاستثناء جمیع ما ذکر قبله فلو کانت الغنم کلها معیبة مثلا او تیوسا اجزأه ان یخرج منها وعن المالکیة یلزم المالک ان یشتری شاة مجزئة تمسکا بظاهر هذا الحدیث وفی روایة اخری عندهم کالاول اھ وبسط الکلام علی هذا الاستثناء وما یتعلق به من مذاهب الائمة فی الاوجز

۱۹۴ باب اخذ العناق فی الصدقة کان البخاری اشار بهذه الترجمة بعد الترجمة السابقة الی جواز اخذ الصغیرة من الغنم فی الصدقة لان الصغیرة لا عیب فیها سوی صغر السن فهی اولی ان تؤخذ من الهرمة اذا رأی الساعی ذلک وهذا هو السر فی اختیار لفظ الاخذ فی الترجمة دون الاعطاء وخالف فی ذلک المالکیة فقالوا معناه کانوا یؤدون عنها ما یلزم اداؤه وقال ابو حنیفة ومحمد لا یؤدی عنها الا من غیرها اھ قلت ذکر فی ہامش اللامع ثلاثة مسائل المناسبة لهذا المقام والثالثة منها انها اذا کانت کلها فصلانا او عجاجیل او سخالا فقال العینی لیس فیها صدقة وهذا آخر اقوال ابی حنیفة وبه قال محمد والثوری وداؤد وقال زفر ومالک یجب فیها ما یجب فی الکبار وقال الشافعی فی الجدید یجب واحدة منها وبه قال ابو یوسف اھ

ص۱۹۴ باب لا تؤخذ کرائم اموال الناس فی الصدقة قال الحافظ هذه الترجمة مقیدة لمطلق الحدیث لان فیه دع کرائم اموال الناس بغیر تقیید بالصدقة واموال الناس یستوی المتوقی بها بین الکرائم وغیرها فقیدها فی الترجمة بالصدقة وهو بین من سیاق الحدیث لانه ورد فی شان الصدقة اھ

ص۱۹۴ باب لیس فیما دون خمس ذود صدقة قال ابن المنیر هذه الترجمة تتعلق بزکوٰة الابل وانما قطعها من ثم لان الترجمة المتقدمة مسوقة للایجاب وهذه للنفی فلذلک فصل بینها بزکوٰة الغنم وتوابعه کذا قال ولا یخفی تکلفه والذی یظهر لی ان لها تعلقا بالغنم التی تتعلق فی الزکوٰة من جهة ان الواجب فی الخمس شاة وتعلقها بزکوٰة الابل ظاهر فلها تعلق بهما کالتی قبلها اھ

ص۱۹۴ باب زکوٰة البقر الخ قال ابن المنیر اخر زکوٰة البقر لانها اقل النعم وجودا ونصبا ولم یذکر فی الباب شیئا مما یتعلق بنصابها لکون ذلک لم یقع علی شرطه فتقدیر الترجمة ایجاب زکوٰة البقر لان جملة ما ذکره فی الباب یدل علی ذلک من جهة الوعید علی ترکها قال ابن رشید وهذا الدلیل یحتاج الی مقدمة وهو انه لیس فی البقر حق واجب سوی الزکوٰة اھ وقال القسطلانی فی ورد فی الترمذی وحسنه وصححه الحاکم عن معاذ بعثنی رسول الله صلی الله علیه وسلم الی الیمن وامرنی ان آخذ من اربعین بقرة مسنة ومن کل ثلاثین بقرة تبیعا وقد حکم بعضهم بتصحیح حدیث معاذ واتصاله وفیه نظر لان مسروقا لم یلق معاذا وانما حسنه الترمذی لشواهده والتبیع ماله سنة کاملة والمسنة ہی الثنیة ای ذات سنتین اھ مختصرا وفی الفیض لم یکن عند المصنف فی هذا الباب حدیث علی شرطه فاراد ان لا یخلو کتابه من تلک المسئلة المهمة ایضا لانه قد بسط فیه الفقه ایضا فاشار الیها فقط ومعنی وشفر دره ما اوتی نظره اھ

ص۱۹۴ باب الزکوٰة علی الاقارب الخ قال ابن المنیر وجه الاستدلال باحادیث الباب ان صدقة التطوع علی الاقارب لما لم ینقص اجرها بوقوعها موقع الصدقة والصلة معا کانت صدقة الواجب کذلک لکن لا یلزم من جواز صدقة التطوع ان تکون الواجبة کذلک اھ مختصرا من الفتح وفی الفیض اختار التعمیم ولم یفصل بین الاصول والفروع وغیرهم وعندنا لا تجوز علی الاصول والفروع ولما لم یکن الحدیث فی الزکوٰة لم یحتج الی جوابه اما المصنف فطریقه اوسع فی الاستدلال اھ قلت وجه کذلک فان الاستدلال بکل المحتمل مطرد فی تراجمه وقال الموفق اجمعوا علی انه لا یجوز دفع الزکوٰة الی الوالدین وان علوا ولا الی الاولاد وان سفلوا واما سائر الاقارب فمن لا یورث منهم یجوز له واما الوارث فعن احمد روایتان احدهما یجوز وهو قول اکثر اهل العلم والثانیة لا یجوز اھ

ص۱۹۴ باب لیس علی المسلم فی فرسه صدقة اتفقوا علی انه لا زکوٰة فیه ان کان عدا للرکوب وکذا اجمعوا علی وجوب الزکوٰة فیه ان کان للتجارة خلافا للظاهریة واختلفوا فیما سوی ذلک فذهب الجمهور ومنهم الائمة الثلثة الی لا زکوٰة فی الخیل وبه قال صاحبا ابی حنیفة وهو مختار الطحاوی من الحنفیة وقال ابو حنیفة بوجوب الزکوٰة فی سائمة الخیل وهو قول النخعی ورجحه ابن الهمام وبسط الکلام علی الدلائل هذا اذا کانت مختلطة ذکورا واناثا واما اذا کانت ذکورا او اناثا ففیه روایتان عن الامام وبسط الکلام علیها وعلی الدلائل فی الاوجز منها ان عمر رضی الله عنه وضع علیها الزکوٰة بعد استشارة الصحابة رضی الله تعالی عنهم

ص۱۹۴ باب لیس علی المسلم فی عبده صدقة الا صدقة الفطر وزکوٰة التجارة فی قیمته ان کان للتجارة اھ من القسطلانی وفی الاوجز قال الزرقانی لا خلاف انه لیس فی رقاب العبید صدقة الا ان یشتری للتجارة قال الحافظ واستدل بحدیث الباب من قال من اهل الظاهر بعدم وجوب الزکوٰة فیهما مطلقا ولو کان للتجارة واجیبوا بان زکوٰة التجارة ثابتة بالاجماع کما نقله ابن المنذر وغیره فیخص به عموم هذا الحدیث اھ

ص۱۹۴ باب الصدقة علی الیتامی قال الحافظ قال ابن المنیر عبر بالصدقة دون الزکوٰة لتردد الخبر بین صدقة الفرض والتطوع لکون ذکر الیتیم جاء متوسطا بین المسکین وابن السبیل وهما من مصارف الزکوٰة وقال ابن رشید لما قال باب لیس علی المسلم فی فرسه صدقة علم انه یرید الواجبة اذ لا خلاف فی التطوع فلما قال الصدقة علی الیتامی احال علی المعهود اھ

ص۱۹۴ باب الزکوٰة علی الزوج والایتام فی الحجر الخ قال الحافظ یشیر بقوله قاله ابو سعید الی حدیثه السابق موصولا فی باب الزکوٰة علی الاقارب قال ابن رشید اعاد الایتام فی هذه الترجمة لعموم الاولی وخصوص الثانیة وحمل المحدثین فی وجه الاستدلال بها علی العموم لان الاعطاء اعم من کونه واجبا او مندوبا اھ وقال الموفق اجمعوا علی انه لا یجوز للزوج دفع زکوٰته الیها واما الزوجة فعن احمد روایتان احدهما لا یجوز وهو مذهب الحنفیة والثانیة یجوز وهو مذهب الشافعیة لحدیث الباب قال الحافظ واستدل بحدیث الباب علی جواز دفع المرأة زکوٰتها علی زوجها وهو قول الشافعی والثوری وصاحبی ابی حنیفة واحدی الروایتین عن مالک وحملوا الصدقة فی الحدیث علی الواجبة لقولها اتجزی عنی وتعقبه عیاض بان قوله ولو من حلیکن وکون صدقتها کانت من صناعتها یدلان علی التطوع وبه جزم النووی وتأولوا قوله اتجزی عنی ای فی الوقایة من النار کانها خافت ان صدقتها علی زوجها لا تحصل لها المقصود الی آخر ما فی ہامش اللامع

ص۱۹۵ باب قول الله تعالی وفی الرقاب والغارمین الخ قال الحافظ قال ابن المنیر اقتطع البخاری هذه الآیة من التفسیر للاحتیاج الیها فی بیان مصارف الزکوٰة اھ قلت ولا یبعد عندی ان یقال ان المصنف اقتطع هذه المصارف عن المصارف السابقة المذکورة فی الآیة لدقیقة فقهیة وهی الفرق بین الاصناف الثمانیة وهو ما قال الموفق اربعة اصناف یاخذون اخذا مستقرا ولا یراعی حالهم بعد الدفع وهم الفقراء والمساکین والعاملون والمؤلفة فمتی اخذوها ملکوها ملکا دائما مستقرا لا یجب علیهم ردها بحال واربعة منهم وهم الغارمون وفی الرقاب وفی سبیل الله وابن السبیل فانهم یاخذون اخذا مراعی فان صرفوه فی الجهة التی استحقوا الاخذ لاجلها والا استرجع منهم ثم ذکر وجه الفرق الی ان قال وان قضی هؤلاء حاجتهم بها وفضل معهم فضل ردوا الفضل الا الغازی فان ما فضل له بعد غزوه فهو له اھ ثم قال الحافظ واختلف السلف فی تفسیر قوله تعالی وفی الرقاب فقیل المراد شراء الرقبة لتعتق وهو روایة عن مالک والیه مال البخاری وروی عن مالک انها فی المکاتب وهو قول الشافعی والکوفیین واکثر اهل العلم اھ وفی الغارمین وفی الفیض الغارم المدیون بشرط ان لا یکون عنده نصاب وعند الشافعی هو الذی تحمل غرامة وان کان له مال ویعلم من کلام البدائع ان تفصیل الشافعیة محتمل عندنا ایضا اھ قوله وفی سبیل الله قال القسطلانی لا یصرف فی الجهاد الا المتطوعة ولو کانوا اغنیاء لقوله علیه السلام لا تحل الصدقة لغنی الا لخمسة لغاز فی سبیل الله وخصه ابو حنیفة بالمحتاج وعن احمد فی سبیل الله الحاج اھ قال العینی هو منقطع الغزاة عند ابی یوسف وعند محمد منقطع الحاج وفی المبسوط وفی سبیل الله فقراء الغزاة عند ابی یوسف وعند محمد فقراء الحاج اھ وفی الفیض والمراد منه عند البخاری جمیع ابواب الخیر اھ

ص۱۹۵ باب الاستعفاف عن المسئلة قال الحافظ ای فی شیء من غیر المصالح الدینیة اھ وقال العینی الاستعفاف طلب العفاف وقیل الصبر والنزاهة عن الشیء وقیل التنزه عن السؤال اھ

ص۱۹۵ باب من اعطاه الله شیئا الخ قال الحافظ ومطابقة الآیة لحدیث الباب من جهة دلالتها علی مدح من یعطی السائل وغیر السائل واذا کان المعطی ممدوحا فعطیته مقبولة وآخذها غیر ملوم واختلفوا فی تفسیر المحروم فقیل هو المتعفف الذی لا یسأل نقله الطبری عن ابن شهاب وغیره واخرج فیه اقوالا اخر وعلی التفسیر المذکور تتعلق الترجمة والاشراف بالمعجمة التعرض للشیء والحرص علیه من قولهم اشرف علی کذا اذا تطاول له وقیل للمکان المرتفع شرف وتقدیر جواب الشرط فلیقبل ای فلیقبل اعطاء الله مع انتفاء القیدین المذکورین فلیقبل وانما حذفه للعلم به اھ

ص۱۹۹ باب من سأل الناس تکثرا قال القسطلانی ای لیستکثر المال بسؤاله لا یرید به سد الخلة وجواب الشرط محذوف ای فهو مذموم اھ قال الحافظ وحدیث الباب الذی یلیه عن المغیرة اصرح فی المقصود من حدیث الباب لکن عادة المؤلف ان یترجم بالاخفی او الاحتمال ان یکون المراد فی حدیث المغیرة النهی عن المسائل المشکلة کالاغلوطات ای السؤال عما لا یعنی او عما لم یقع مما یکره وقوعه واشار مع ذلک الی حدیث اخرجه الترمذی لکن لیس علی شرطه وفیه ومن سأل الناس لیثری ماله کان خموشا فی وجهه یوم القیمة الحدیث قاله ابن رشید واولی منه انه اشار الی ما فی مسلم عن ابی هریرة وهو مطابق للفظ الترجمة ولفظه من سأل الناس تکثرا فانما یسأل جمرا اھ قلت والظاهر عندی انه اشار الی محل الحدیث فالغرض ان الاستعفاف عن المسئلة وان کان محتاجا افضل کما تقدم وهو موردی الباب السابق والوعید لمن سأل تکثرا وهو موردی هذا الباب وههنا مرتبة ثالثة وهو السؤال لاجل الحاجة فلا فضل فیه ولا وعید

ص۱۹۹ باب قول الله تعالی لا یسئلون الناس الحافا اورد الآیة الثانیة تفسیرا لقوله فی الترجمة وکم الغنی کانه یقول وقول النبی صلی الله علیه وسلم ولا یجد غنی یغنیه مبین لقدر الغنی لان الله تعالی جعل الصدقة للفقراء الموصوفین بهذه الصفة فمن کان کذلک فلیس بغنی ومن کان بخلافها فهو غنی واما قوله وکم الغنی فلم یذکر فیه حدیثا صریحا فیحتمل انه اشار الی انه لم یرد فیه شیء فیحتمل ان یستفاد من قوله فی الحدیث الذی لا یجد غنی یغنیه فان معناه لا یجد شیئا یقع موقعا من حاجته فمن وجد ذلک کان غنیا وقد ورد فیه ما اخرجه الترمذی وغیره من حدیث ابن مسعود مرفوعا وفی آخره قیل یا رسول الله وما یغنیه قال خمسون درهما الحدیث اھ مختصرا قلت اورد المصنف الروایات العدیدة بلفظ غنی یغنیه لعله اشار الی ان لا تحدید فیه وان ذلک یختلف باختلاف الاحوال فالمانع فی الواقع وجود ما یستغنی به عن السؤال بلا قید خمسین درهما والنصاب وغیرهما کما فی البذل وغیره وفی الاوجز الغنی علی ثلاثة انواع احدها الموجب للزکوٰة والثانی المانع من اخذها والثالث المانع عن السؤال اما الاول فهو ملک نصاب موجب للزکوٰة الا ان الاول یکون بعد تمام الحول والثانی یکون بمجرد الملک بدون شرط حولان الحول والثالث ان یکون له قوت یومه وما یستر عورته وهذا عندنا الحنفیة واما بقیة الائمة فقد اختلط کلامهم فی الغنی المانع عن اخذ الصدقة والمانع عن السؤال کما تقدم بعض ذلک عن الموفق فی باب قدر کم یعطی من الزکوٰة

ص۲۰۱ باب خرص الثمر کتب شیخ فی اللامع اراد بذلک اثبات جوازه باعتباره فی نفسه حتی یجوز فی العشر والعریة وغیرهما من الصدقات ولا ینافیه عروض حرمة البیع بالخرص بعارض شبهة الربا حیث تلزم والله اعلم اھ وفی ہامشه بسط الکلام علی هذا الباب فی الاوجز وجملته ان الخرص بفتح المعجمة وقد تکسر وسکون الراء وهو حزر ما علی النخل وغیره من الثمرة قال ابن رشد فی البدایة اما تقدیر النصاب بالخرص واعتباره به فجمهور العلماء علی اجازته فی النخیل والاعناب حین یبدو صلاحها لضرورة ان یخلی بینها وبین اهلها یاکلونها رطبا وقال داود لا خرص الا فی النخیل فقط وقال ابو حنیفة وصاحباه الخرص باطل وعلی رب المال ان یؤدی عشر ما تحت یده زاد علی الخرص او نقص والسبب فی اختلافهم معارضة الاصول للاثر الوارد فی ذلک ...

(بخاری اول)

ما روی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرسل عبد اللہ بن رواحہ الی خیبر فیخرص علیہم النخل واما الاصول التی تعارضہ فکاد من باب المزابنۃ المنہی عنہا وہو بیع التمر فی رؤس النخل بالتمر کیلا ولانہ ایضا من باب بیع الرطب بالتمر نسیئۃ فیدخلہ المنع من التفاضل ومن النسیئۃ وکلاہما من اصول الربا فلما رای الکوفیون ہذا مع ان الخرص الذی کان یخرص علی اہل خیبر لم یکن للزکوۃ قالوا یحتمل ان یکون تخمینا لیعلم مع ایدی کل قوم من الثمار الی آخر ما بسط الکلام علی ذلک فی الاوجز مع بیان الاختلاف فی فروع ہذا الباب مثلا یختص بالنخل او یلحق بالعنب ایضا او یعم کل ما ینتفع برطبہ وجافا وبالاول قالت الظاہریۃ وبالثانی قال الجمہور والی الثالث نحا البخاری الی آخر ما فی ہامش اللامع وقال شیخ مشائخنا الدہلوی فی المسوی قالت الحنفیۃ الخرص لیس بشیء وانما اولوا ما روی من ذلک انہ کان تخوینا علی الاکرۃ لئلا یخونوا اھ ہذا ہو المعروف من مذہب الحنفیۃ ومال الشیخ الگنگوہی الی جوازہ فی العشر العربیۃ فارجع الی الکوکب الدری وہامشہ وقال الحافظ باب خرص التمر ای مشروعیتہ اھ قلت وفی ذکرہ فی کتاب الزکوۃ اشارۃ منہ الی جوازہ فیہا وقال الحافظ اختلف القائلون بالخرص ہل ہو واجب او مستحب الاول وجہ للشافعیۃ والثانی قول الجمہور الا ان تعلق بہ حق لمحجور مثلا او کان شرکاؤہ غیر مؤتمنین فیجب لحفظ مال الغیر اھ

ص ٢٠١ باب العشر فیما یسقی الخ قال ابن المنیر عدل عن لفظ العیون الواقع فی الخبر الی الماء الجاری لیجریہ مجری التفسیر للمقصود من ماء العیون وانہ الماء الذی یجری بنفسہ من غیر نضح ویبین ان الذی یجری بنفسہ من نہر او غدیر حکمہ حکم ما یجری من العیون وکانہ اشار الی ما فی بعض طرقہ عند ابی داؤد فیما سقت السماء والانہار والعیون الحدیث اھ من الفتح قلت ولا یبعد عندی الا یکون المصنف اشار بذلک الی مسئلۃ خلافیۃ وہی ان العشر والزکوۃ واجبان فی الذمۃ او فی المال وہما قولان للشافعی واحمد ومن قال بالثانی استدل بہذا السیاق کما فی المغنی قولہ ولم یر عمر الخ وصلہ مالک فی الموطا وجاء عن عمر بن عبد العزیز ما یخالفہ اخرجہ عبد الرزاق وفیہ فخذ منہ العشر واسنادہ ضعیف وکان البخاری اشار الی تضعیف ما روی ان فی العسل العشر اخرجہ عبد الرزاق بسندہ عن ابی ہریرۃ قال کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی اہل الیمن ان یؤخذ من العسل العشر وفی سندہ عبد اللہ بن محرر قال البخاری فی تاریخہ ہو متروک ولا یصح قال ابن رشید وجہ ادخالہ العسل التنبیہ علی الخلاف فیہ وانہ لا یری فیہ زکوۃ وان کانت النحل تتغذی بما یسقی من السماء لکن المتولد بالمباشرۃ کالزرع لیس کالمتولد بواسطۃ حیوان کاللبن فانہ متولد من الرعی ولا زکوۃ فیہ اھ مختصرا من الفتح والمسئلۃ خلافیۃ فعلی ہامش الکوکب اختلفت الائمۃ فی وجوب العشر فی العسل فقال بوجوبہ ابو حنیفۃ وصاحباہ والشافعی فی القدیم واحمد وغیرہم ونفاہ مالک والشافعی فی الجدید وغیرہما کذا فی الاوجز مع البسط فی الدلائل ثم وجوب العشر فی العسل مطلقا من غیر شرط نصاب عند ابی حنیفۃ واختلفت الروایات عن صاحبیہ ففی الہدایۃ عن ابی یوسف انہ یعتبر فیہ خمسۃ اوساق وعنہ انہ لا شیء فیہ حتی یبلغ عشر قرب وعنہ خمسۃ امناء وعن محمد خمسۃ افراق اھ قلت والروایۃ الثانیۃ عن محمد خمس قرب والثالثۃ خمسۃ امناء اھ من ہامش الکوکب وعند احمد عشرۃ افراق کما فی المنہل ولا عشر فیہ عند مالک والشافعی کما تقدم قولہ قال ابو عبد اللہ ہذا تفسیر الاول الخ ہذا فی غیر محلہ ووقع التقدیم من النساخ ومحلہ الباب الآتی وہو اشارۃ الی حدیث ابی سعید الآتی فی الباب الآتی لکن وجہ العلامۃ السندی توجیہا وقال ذکرہ ہو فی الباب الآتی مسندا وکانہ اتی بہ فی البابین لزیادۃ التاکید والمقصود فی الموضعین واحد والمراد بقولہ ہذا ہو حدیث ابی سعید فی الباب الآتی وبقولہ الاول ما سبق من حدیث ابن عمر وہذا وان کان غیر ظاہر لکن مقابلۃ ہذا بالاول قرینۃ علی ان المراد بہذا ہو المتاخر المقابل للاول ولم یسبق حدیث یعرف بالاولیۃ الا حدیث ابن عمر فمقابلہ المتاخر ہو حدیث ابی سعید ثم قد فسر الاول بحدیث ابن عمر وتوضیحا للمطلوب قال لم یوقت فی الاول یعنی حدیث ابن عمر وفسر عدم توقیتہ بقولہ وفیما سقت السماء العشر ومرادہ الرد علی ابی حنیفۃ اھ

ص ٢٠١ باب لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ وفی تراجم شیخ المشائخ فیہ رد علی الحنفیۃ اھ مختصرا واعلم ان نصاب الحبوب والثمار خمسۃ اوسق عند مالک والشافعی واحمد وصاحبی ابی حنیفۃ وداؤد الظاہری الا انہم اختلفوا فی ذلک فیما لا یکال ولا یوسق فقال داؤد ان کل ما یدخل فیہ الکیل یراعی فیہ النصاب وما لا یدخل فیہ الکیل ففی قلیلہ وکثیرہ الزکوۃ قال الحافظ وہو نوع من الجمع بین الحدیثین واختلف غیر داؤد فیما لا یوسق ولا یکال کما بسط فی الاوجز وقال ابو حنیفۃ ومن معہ ان حدیث ابی سعید محمول علی زکوۃ التجارۃ واستدلوا بما روی من احادیث العموم من العشر فیما سقت السماء ونصف العشر فیما سقی بالنضح بسطہا العینی ثم قال وہذہ الاحادیث کلہا مطلقۃ ولیس فیہا فصل قال ابن رشد سبب الخلاف فی ذلک معارضۃ العموم علی الخصوص والحدیثان ثابتان فمن رای ان الخصوص یبنی علی العموم قال لا بد من النصاب ومن قال بہما متعارضان اذا جہل المتقدم ومن رجح العموم قال لا نصاب اھ قال ابن العربی اقوی المذاہب مذہب ابی حنیفۃ دلیلا واحوطہا للمساکین واولاہا قیاما بشکر النعمۃ وعلیہ یدل عموم الآیۃ والحدیث اھ قلت واجابت الحنفیۃ عن حدیث ابی سعید بعشرۃ اجوبۃ بسطت فی الاوجز ولخص منہا فی ہامش اللامع

ص ٢٠١ باب اخذ صدقۃ التمر الخ قال الحافظ الصرام بکسر المہملۃ الجداد والقطاف وزنا ومعنی وقد اشتمل ہذا الباب علی ترجمتین اما الاولی فلہا تعلق بقولہ تعالی وآتوا حقہ یوم حصادہ واختلفوا فی المراد بالحق فقال ابن عباس ہی الواجبۃ وقال ابن عمر ہو شیء سوی الزکوۃ واما الترجمۃ الثانیۃ فربطہا بالترک اشارۃ منہ الی ان الصبا وان کان مانعا من توجیہ الخطاب الی الصبی فلیس مانعا من توجیہ الخطاب الی الولی بتادیبہ وتعلیمہ واوردہا بلفظ الاستفہام لاحتمال ان یکون النہی خاصا بمن لا یحل لہ تناول الصدقۃ اھ وفی الفیض نقل عن ابی حنیفۃ ان حق الفقراء یتعلق عند بدو الصلاح وعن ابی یوسف اوان الحصاد وعن محمد بعد الحصاد وہو ظاہر القرآن ولعل المصنف مال الی مذہب الامام حیث جعل الاستیفاء عند الحصاد والصرام ذکر الوجوب فی تراجم اخری ولیس مرادہ ان الوجوب ایضا حین صرام النخل بل الوجوب قبلہ نعم الاستیفاء عند الحصاد اھ

ص ٢٠١ باب من باع ثمارہ او نخلہ الخ قال العینی قولہ ولم تجب فیہ الصدقۃ ہو تعمیم بعد تخصیص والمراد من النخل التی علیہا الثمار ومن الارض التی علیہا الزرع لان الصدقۃ لا تجب فی نفس النخل والارض وہذا یحتمل ثلاثۃ انواع الاول بیع الثمرۃ فقط والثانی بیع النخل فقط والثالث بیع التمر مع النخل وکذا بیع الزرع مع الارض او بدونہا او بالعکس وجواب من محذوف تقدیرہ من باع ثمارہ الخ جاز بیعہ فیہا فدلت ہذہ الترجمۃ علی ان البخاری یری جواز بیع الثمرۃ بعد بدو صلاحہا وصار وجب علیہ الزکوۃ ام لا وقال ابن بطال غرض البخاری الرد علی الامام الشافعی حیث قال بمنع البیع بعد الصلاح حتی یؤدی الزکوۃ منہا اھ وزاد الحافظ بعد نقل کلام ابن بطال وقال ابو حنیفۃ المشتری بالخیار ویؤخذ العشر منہ ویرجع ہو علی البائع ثم الا ان یشترطہ علی المشتری وہو قول اللیث وعن احمد الصدقۃ علی البائع مطلقا اھ

ص ٢٠١ باب ہل یشتری صدقتہ الخ اعلم ان ہذہ الترجمۃ مشتملۃ علی الجزئین الاول قولہ ہل یشتری الخ والثانی قولہ لا باس ان یشتری صدقۃ غیرہ الخ وہذا الجزء الثانی لا خلاف فی جوازہ لقولہ علیہ الصلوۃ والسلام فی الحدیث المشہور لا تحل الصدقۃ لغنی الا لخمسۃ وفیہ او لرجل اشتراہا بمالہ وقال العینی فی حدیث بریرۃ ہو لہا صدقۃ ولنا ہدیۃ فاذا کان ہذا جائزا بغیر عوض فبالعوض اجوز اھ واما الجزء الاول من الترجمۃ فالاوجہ عندی ان الامام البخاری اشار بلفظ الاستفہام الی اختلاف مشہور فی ہذہ المسئلۃ قال ابن الملک ذہب بعض العلماء الی ان شراء المتصدق صدقتہ حرام لظاہر ہذا الحدیث والاکثرون علی انہا کراہۃ تنزیہ لکون القبح فیہ لغیرہ وہو ان المتصدق علیہ ربما یسامح المتصدق فی الثمن فیکون کالعائد فی صدقتہ فی ذلک المقدار الذی سومح فیہ قال النووی الکراہۃ فی الشراء اما اذا ورثہا او انتقل الی ثالث ثم اشتراہ منہ المتصدق فلا کراہۃ فیہ ہذا مذہبنا ومذہب الجمہور اھ من ہامش اللامع وفی الاوجز لا یجوز شراؤہ عند احمد واہل الظاہر وہو وجہ للمالکیۃ والجمہور ومنہم الائمۃ الثلثۃ علی الجواز اھ

ص ٢٠١ باب ما یذکر فی الصدقۃ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم وآلہ قال الحافظ لم یعین الحکم لشہرۃ الاختلاف فیہ اھ قلت وفی الترجمۃ مسئلتان الاولی حکم الصدقۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الحافظ کان یحرم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم صدقۃ الفرض والتطوع کما نقل فیہ غیر واحد منہم الخطابی الاجماع لکن حکی غیر واحد عن الشافعی فی التطوع قولا وکذا فی روایۃ عن احمد واختلف ہل کان تحریم الصدقۃ من خصائصہ صلی اللہ علیہ وسلم دون الانبیاء او کلہم سواء فی ذلک اھ قال الموفق الظاہر ان الصدقۃ جمیعہا کانت محرمۃ علیہ صلی اللہ علیہ وسلم فرضہا ونفلہا اھ والمسئلۃ الثانیۃ ما اشار الیہ البخاری بقولہ وآلہ وفیہ بحثان الاول فی حکم الصدقۃ علی الآل والثانی فی المراد بالآل اما الاول ففی البذل عن الشوکانی قال اکثر الحنفیۃ وہو المصحح عن الشافعیۃ والحنابلۃ انہا تجوز لہم صدقۃ التطوع دون الفرض قالوا لان المحرم علیہم انما ہو اوساخ الناس وذلک ہو الزکوۃ لا صدقۃ التطوع وقال فی الدر المختار وجازت التطوعات من الصدقات وغلۃ الاوقاف لہم ای لبنی ہاشم اھ وعن المالکیۃ اربعۃ اقوال الجواز المنع جوازہا للتطوع دون الفرض وعکسہ واما البحث الثانی فقد قال النووی مذہب الشافعی وموافقیہ ان آلہ صلی اللہ علیہ وسلم بنو ہاشم وبنو المطلب وبہ قال بعض المالکیۃ ومذہب ابی حنیفۃ ومالک انہم بنو ہاشم خاصۃ وقال بعض العلماء ہم قریش کلہم وقال بعضہم ہم بنو قصی اھ وقال الباجی ہم بنو ہاشم خاصۃ وبہ قال ابو حنیفۃ الا انہ یستثنی منہم بنی ابی لہب اھ وعن احمد روایتان کالمذہبین کما فی الروض المربع

ص ٢٠١ باب الصدقۃ علی موالی ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الحافظ لم یترجم لازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا لموالی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لانہ لم یثبت عندہ فیہ شیء وقد نقل ابن بطال انہن ای الازواج لا یدخلن فی ذلک باتفاق الفقہاء واما موالیہ صلی اللہ علیہ وسلم فروی اصحاب السنن عن ابی رافع مرفوعا انا لا تحل لنا الصدقۃ وان موالی القوم من انفسہم وبہ قال احمد وابو حنیفۃ وبعض المالکیۃ وہو الصحیح عند الشافعیۃ وقال الجمہور یجوز لہم لانہم لیسوا منہم حقیقۃ ولذلک لم یعوضوا بخمس الخمس وقال الحافظ قال ابن المنیر انما اورد البخاری ہذہ الترجمۃ لیحقق ان الازواج لا یدخل موالیہن فی الخلاف ولا یحرم علیہن الصدقۃ قولا واحدا لئلا یظن الظان انہ لما قال بعض الناس بدخول الازواج فی الآل انہ یطرد فی موالیہن فبین انہ لا یطرد اھ

ص ٢٠١ باب اذا تحولت الصدقۃ قال القسطلانی ای عن کونہا صدقۃ بان دخلت فی ملک المتصدق علیہ جاز لہاشمی تناولہا اھ

ص ٢٠٢ باب اخذ الصدقۃ من الاغنیاء اعلم اولا انہم اختلفوا فی مسئلۃ جواز نقل الزکوۃ من بلد المال الی غیرہ فاجاز النقل اللیث وابو حنیفۃ واصحابہ ونقلہ ابن المنذر عن الشافعی واختارہ والاصح عند الشافعیۃ والمالکیۃ والجمہور ترک النقل فلو خالف ونقل اجزأ عند المالکیۃ علی الاصح ولم یجز عند الشافعیۃ علی الاصح الا اذا فقد المستحقون لہا ولا یبعد انہ اختیار البخاری لان قولہ حیث کانوا یشعر بانہ لا ینقلہا عن بلد وفیہ من ہو متصف بصفۃ الاستحقاق اذا عرفت ہذا فاعلم انہم اختلفوا فی مراد المصنف بقولہ حیث کانوا کما تقدم اقوال الحافظ آنفا وقال الکرمانی قولہ حیث کانوا لفظہ ان غرض البخاری بیان الامتناع ای ترد علی فقرائہم ولکن الاغنیاء فی موضع وجد بہم الفقراء والا جاز النقل ویحتمل ان یکون غرضہ عکسہ اھ وتعقبہ العینی اذ قال قولہ حیث کانوا یشعر بانہ اختار جواز النقل فانہ قال ترد حیث کانوا ای الفقراء وہم اعم من ان یکونوا فی موضع کان فیہ الاغنیاء وفی غیرہ فالعجب من الکرمانی حیث جعل الامتناع ظاہرا وہو محتمل وجعل الظاہر عکسا اھ قلت وحاصل الخلاف فی ان اشراح الشافعیۃ ذہبوا الی ان مرجع ضمیر حیث کانوا الاغنیاء وشراح الحنفیۃ ذہبوا الی ان المرجع الفقراء الی آخر ما فی ہامش اللامع قلت ویمکن ان یکون غرض المؤلف الاشارۃ الی خلافیۃ اخری شہیرۃ وہی اعطاء الزکوۃ لصنف واحد من الاصناف الثمانیۃ کما ہو مذہب الحنفیۃ والحنابلۃ وقال مالک یتحری موضع الحاجۃ منہم ویقدم الاولی فالاولی وعند الشافعی یجب ان یقسم زکوۃ کل صنف من مالہ علی الموجود من الاصناف الستۃ الذین سہمانہم ثابتۃ قسمۃ علی السواء ثم حصۃ کل صنف منہم لا تصرف الی اقل من ثلاثۃ منہم کما فی المغنی وفیہ ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لمعاذ تؤخذ من اغنیائہم فترد فی فقرائہم الحدیث فاخبرانہ مامور بردجملتہا فی الفقراء وہم صنف واحد ولم یذکر سواہم اھ فیمکن ان یکون المصنف اشار الی ہذہ المسئلۃ واللہ تعالی اعلم

ص ٢٠٢ باب صلوۃ الامام ودعائہ الخ قال الزین ابن المنیر عطف الدعاء علی الصلوۃ فی الترجمۃ لیبین ان لفظ الصلوۃ لیس محتما بل غیرہ من الدعاء ینزل منزلتہ انتہی ویؤیدہ ما فی حدیث عند النسائی من انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فی رجل بعث بناقۃ حسنۃ فی الزکوۃ اللہم بارک فیہ وفی ابلہ وقال ابن المنیر فی الحاشیۃ عبر المصنف فی الترجمۃ بالامام لیبطل شبہۃ اہل الردۃ فی توہمہم للصدیق انما قال اللہ لرسولہ وصل علیہم ان صلوتک سکن لہم وہذا خاص بالرسول

فارادان يبين ان كل امام داخل في الخطاب اه من الفتح وفي حديث الباب مسئلة خلافية قال العيني احتج به من جوز الصلوة على غير الانبياء استقلالا وهو قول احمد ايضا وقال ابوحنيفة واصحابه ومالك والشافعي والاكثرون انه لا يصلى على غير الانبياء عليهم الصلوة والسلام استقلالا ولكن يصلى عليهم تبعا والجواب عن هذا ان هذا حقه عليه الصلوة والسلام له ان يعطيه لمن شاء وليس لغيره ذلك اه وبسط الكلام عليه في الاوجز

ص٢٠٣ باب ما يستخرج من البحر الخ اي هل تجب فيه الزكوة اولا واطلاق الاستخراج اعم من ان يكون بسهولة كما يوجد في الساحل او بصعوبة كما يوجد بعد الغوص ونحوه وقال الاسماعيلي ليس في هذا الحديث شئ يناسب الترجمة رجل اقترض قرضا فارتجع قرضه وكذا قال الداؤدي واجاب عبد الملك بانه اشار به الى ان كل ما القاه البحر جاز اخذه ولا خمس فيه وقال ابن المنير موضع الاستشهاد منه اخذ الرجل الخشبة على انها حطب فاذا اعتقد ان شرع من قبلنا شرع لنا فيستفاد منه اباحة ما يلفظه البحر من مثل ذلك مما نشأ في البحر او عطب فانقطع ملك صاحبه وكذلك ما لم يتقدم عليه ملك لاحد من باب الاولى وكذا ما يحتاج الى معاناة وتعب في استخراجه ايضا وقد فرق الاوزاعي بين ما يوجد في الساحل فيخمس او في البحر بالغوص ونحوه فلا شئ فيه وذهب الجمهور الى انه لا يجب فيه شئ الا ما روي عن الحسن كما تقدم وغيره وهو قول ابي يوسف ورواية عن احمد اه من الفتح وفي الشرح الكبير لا زكوة فيما يخرج من البحر كاللؤلؤ والمرجان ونحوه في احد الوجهين وهو قول مالك والشافعي وابي حنيفة ومحمد والوجه الآخر ان فيه زكوة لانه يشبه معدن الارض وهو قول الحسن والزهري اه

ص٢٠٣ باب في الركاز الخمس الخ والركاز المال المدفون ماخوذ من الركز بفتح الراء وهو الدفن وهذا متفق عليه واختلف في المعدن كما سياتي كذا في الفتح واعلم ان الركاز عندنا الحنفية عام يطلق على الدفين وعلى المخلوق في الارض نعم المعدن والكنز متقابلان فالمعدن ما خلق في الارض والكنز ما دفن فيها والخمس عندنا في كليهما الا في دفائن اهل الاسلام فان حكمها حكم اللقطة وقال الشافعي الركاز هو الدفين ولا خمس عنده في المعدن واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم المعدن جبار وفي الركاز الخمس فانه صريح في كون المعدن غير الركاز فهما شيئان والوجه عندنا انه انما حكم على المعدن بكونه جبارا توهم منه كون المال الخارج منه ايضا جبارا لا شئ فيه فقال وفي الركاز الخمس ففي الاول بيان لحكم المحل اي ان حفره احد فمات فلا شئ له وفي الثاني بيان للحال اي ما خرج منه وانما لم يكتف بالضمير تعميما للمسئلة فان الركاز عام كما علمته كذا في الفيض ففي المعدن عنده اي الشافعي وكذا عند مالك واحمد الزكوة دون الخمس وعندنا الحنفية في كليهما الخمس كما بسط في هامش اللامع وقال القسطلاني قوله وقال مالك هو ابن انس امام دار الهجرة وابن ادريس هو الشافعي الامام الاعظم صاحب المذهب كما جزم به ابو زيد المروزي احد الرواة عن الفربري وتابعه البيهقي وقيل المراد بابن ادريس عبد الله بن ادريس الاودي الكوفي في قليله وكثيره الخمس وهذا قول ابي حنيفة ومالك واحمد وبه قال امنا الشافعي في القديم وشرط في الجديد النصاب ولا تجب الزكوة فيما دونه الا اذا كان في ملكه من جنس النقد الموجود اه من القسطلاني قوله وقال الحسن الخ كتب الشيخ في اللامع وذلك لانه في حكم الغنيمة ولا يكون له حكم الغنيمة عندنا الا اذا لم يكن دخوله في دار الحرب بامان بل دخل فيها متلصصا او متغلبا فاما اذا دخلها بامان فان اخذه شيئا من اموالهم يكون غدرا وهذا التفصيل مرعي ايضا على مذهب الحنفية في قوله فان وجدت لقطة في ارض العدو اه وفي هامشه قال الحافظ وصله ابن ابي شيبة بلفظ اذا وجد الكنز في ارض العدو ففيه الخمس واذا وجد في ارض العرب ففيه الزكوة قال ابن المنذر ولا اعلم احدا فرق هذه التفرقة غير الحسن اه وفي الفيض تحت قوله وقال الحسن وهذا اقرب الى الحنفية لانه اوجب الخمس في الركاز مطلقا وما فرق به يوجب الخمس في معدن دار الاسلام ايضا فان الاراضي لتقادم العهد بالكفر كانت ملكا فرين ثم تحولت الى ملك المسلمين فحكمها يكون كحكم الغنيمة وان وجد فيها المعدن في دار الاسلام اه قوله قال بعض الناس الخ وهذا اول المواضع التي ورد فيها الامام البخاري على بعض العلماء بقوله وقال بعض الناس وهي اربع وعشرون موضعا في سائر كتابه وهذا ولهما آخرها في كتاب الاحكام والمعروف عند العلماء ان هذه كلها ايرادات على الحنفية لاسيما على الامام الاعظم ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وهذا صحيح باعتبار اكثر المواضع والا فقد يقول قال بعض الناس مع ان المسئلة اجماعية كما سياتي في كتاب الهبة وقد يشير به الى الشافعي ايضا كما سياتي في كتاب الاحكام الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفي الفيض ولم يرد به ابا حنيفة في جميع المواضع كما زعم فان كان المراد ههنا هو الامام الهمام فيمكن ان يراد في بعضها عيسى بن ابان وفي بعض آخر الشافعي نفسه وفي آخر محمد ثم لا يستعمله المصنف للرد دائما بل رأيته قد يقول بعض الناس ثم يختاره وقد يتردد فيه الى آخر ما بسط قوله ثم ناقضه وقال لا باس الخ ليس بمناقضة كما حققه المحشي ولم ينفرد الامام بذلك بل يجوز ان يتولى الانسان تفرقته بنفسه عند احمد وابن المنذر لما روي عن علي رضي الله عنه انه امر واجد الكنز بتفرقته على مساكين كما في المغني قال الحافظ قال ابن بطال ليس كما قال انما اجاز ابوحنيفة ان يكتمه اذا كان محتاجا بمعنى ان له حقا في بيت المال ونصيبا في الفئ فنقل البخاري المسئلة كما قال ابن بطال ونقل ايضا لو وجد في داره معدنا فليس عليه شئ وبهذا يتجه اعتراض البخاري اه من الفتح قلت ما قال الحافظ بعيد من شان ابن بطال اختلفوا في الموضع الذي يجب فيه الخمس قد بسط الكلام على

ص٢٠٣ باب قول الله تعالى والعاملين عليها الخ قال الحافظ قال ابن بطال اتفق العلماء على ان العاملين عليها السعاة المتولون لقبض الصدقة قال ابن المنير يحتمل ان يكون العامل المذكور صرف شيئا من الزكوة في مصارفه فحوسب عليه قال الحافظ والذي يظهر من مجموع الطرق ان سبب المحاسبة ما وجد معه من جنس مال الصدقة وادعى انه اهدي اليه واسم العامل المذكور عبد الله بن اللتبية اه ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف في غرض الترجمة هو ان ما ورد في بعض الروايات ارضوا مصدقيكم وان ظلمتم فليس المراد به انهم في فسحة من الظلم بل قوله صلى الله عليه وسلم هذا بالنسبة الى المزكين فينبغي لهم ان يرضوهم واما الامام فله المحاسبة في موضع التهمة والله تعالى اعلم

ص٢٠٣ باب استعمال ابل الصدقة والبانها الخ قال ابن بطال غرض المصنف اثبات وضع الصدقة في صنف واحد خلافا لمن قال يجب استيعاب الاصناف الثمانية قال الحافظ وفيما قال نظر لاحتمال ان يكون ما اباح لهم من الانتفاع الا بما هو قدر حصتهم على انه ليس في الخبر ايضا انه ملكهم رقابها وانما فيه انه اباح لهم شرب البان الابل للتداوي فاستنبط منه البخاري جواز استعمالها في بقية المنافع اذ لا فرق وتقدير الترجمة استعمال ابل الصدقة وشرب البانها فاكتفى بذكر الشرب

بالشرب لوضوحه فغاية ما يفهم من حديث الباب ان للامام ان يخص بمنفعة مال الزكوة دون الرقبة صنفا دون صنف بحسب الاحتياج على انه ليس في الخبر ايضا تصريح بانه لم يصرف من ذلك شيئا لغير العرنيين اه وتعقب العلامة العيني كلام الحافظ ومال الى ما اختاره ابن بطال في الغرض من الترجمة والاوجه عندي ان الغرض الذي اشار اليه ابن بطال تقدم في باب اخذ الصدقة من الاغنياء الخ

ص٢٠٣ باب وسم الامام ابل الصدقة بيده قال الحافظ في حديث الباب حجة على من كره الوسم من الحنفية بالميسم لدخوله في عموم النهي عن المثلة وقد ثبت ذلك من فعل النبي صلى الله عليه وسلم فدل على انه مخصوص من العموم المذكور لحاجة كالختان للآدمي اه وتعقبه العلامة العيني اذ قال قلت ذكر اصحابنا في كتبهم لا باس بكي البهائم للعلامة لان فيه منفعة وكذلك لا باس بكي الصبيان اذا كان لداء اصابهم لان ذلك مداواة اه وفي البذل تحت حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم مر عليه بحمار قد وسم في وجهه فقال اما بلغكم اني لعنت من وسم البهيمة في وجهها الحديث كتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه الوسم لا ضير فيه اذا اشتمل على فائدة بعد ان لا يكون في الوجه لانه في الوجه يقبح الوجه ويعود على بعض الحواس بالابطال او بالافساد كالباصرة اه وقد ترجم المصنف ايضا في كتاب الذبائح والصيد باب العلم والوسم في الصورة

باب فرض صدقة الفطر

قال الحافظ اضيفت الصدقة الى الفطر لكونها تجب بالفطر من رمضان وقال ابن قتيبة المراد بصدقة الفطر صدقة النفوس ماخوذ من الفطرة التي هي اصل الخلقة والاول اظهر ويؤيده قوله في بعض طرق الحديث كما سياتي زكوة الفطر من رمضان اه اعلم ان ههنا ثمانية ابحاث ذكرت في الاوجز الاول في حكمها والثاني في معناها لغة والثالث ان وجوبها لم ينسخ والرابع بيان من تجب عليه والخامس متى نزلت صدقة الفطر والسادس ما في حجة الله البالغة انما وقت بعيد الفطر لمعان والسابع ما قال العيني ان هذا الباب يحتاج الى خمسة عشر معرفة بسطت في الاوجز والثامن اختلافهم في وقت وجوب صدقة الفطر هل هو غروب الشمس ليلة الفطر او طلوع الفجر من يوم العيد قوله ورأى ابو العالية الخ كتب الشيخ في اللامع ولا فرق هؤلاء بين الفرض والواجب فكان مذهبهم كمذهبنا اه كما هو معروف ولذا ترى ان الامام البخاري ترجم ههنا باب فرض صدقة الفطر وسياتي قريبا باب وجوب الحج والفرق عند الحنفية بين الفرض والواجب معروف قال الحافظ قوله رأى ابو العالية الخ انما اقتصر البخاري على ذكر هؤلاء الثلاثة لكونهم صرحوا بفرضيتها والا فقد نقل ابن المنذر وغيره الاجماع على ذلك لكن الحنفية يقولون بالوجوب دون الفرض على قاعدتهم في التفرقة وفي نقل الاجماع مع ذلك نظر لان ابراهيم ابن علية وابا بكر الاصم قالا ان وجوبها نسخ ونقل المالكية عن اشهب انها سنة مؤكدة وهو قول بعض اهل الظاهر وابن اللبان من الشافعية واولوا قوله فرض في الحديث بمعنى قدر قال ابن دقيق العيد هو اصله في اللغة لكن نقل في عرف الشرع الى الوجوب والحمل عليه اولى قال الحافظ ويؤيده تسميتها زكوة اه قلت وهذا احد الابحاث الثمانية المشار اليها قبل ونذكر بعضها تتميما للفائدة فالبحث الخامس منها ما قال القاري فرضت هي وصوم شهر رمضان في السنة الثانية من الهجرة اما رمضان ففي شعبان واما هي فقد قال بعض الحفاظ قبل العيد بيومين وقيل وجبت بموجب زكوة الاموال من نصوص الكتاب والسنة لعمومها فيها وقيل وجوبها سابق على وجوب زكوة الاموال وفي تاريخ الخميس فرضت في السنة الثانية قبل العيد بيومين وخطب الناس قبل الفطر بيومين يعلمهم زكوة الفطر وفي الدر المختار امر بها في السنة التي فرض فيها رمضان قبل الزكوة قال ابن عابدين هذا هو الصحيح اه والبحث الثامن واختلافهم في وقت الوجوب فعند احمد واسحق والشافعي في الجديد واحدى الروايتين عن مالك ان وقت وجوبها هو غروب الشمس ليلة الفطر وعند ابي حنيفة والشافعي في القديم ومالك في رواية ان وقتها هو طلوع الفجر من يوم العيد وبسط الكلام مع الدلائل في الاوجز اه من هامش اللامع

ص٢٠٤ باب صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين قال الحافظ ظاهره انها تجب على العبد وان كان سيده يتحملها عنه ويؤيده عطف الصغير عليه فانها تجب عليه وان كان الذي يخرجها غيره اه قال القسطلاني اختلف هل تجب على العبد ابتداء ثم يتحملها السيد عنه او تجب على السيد ابتداء وجهان للشافعية والى الاول نحا البخاري وقال ابن بطال ان البخاري يقول بمذهب اهل الظاهر انها تلزم العبد في نفسه وعلى سيده تمكينه من اكتساب ذلك واخراجه عن نفسه وتعقبه في المصابيح بان البخاري لم يرد هذا وانما اراد التنبيه على اشتراط الاسلام فيمن تؤدى عنه زكوة الفطر لا غير ولذا لم يترجم ترجمة اخرى على اشتراط الاسلام وعبر بعلى دون عن ليطابق لفظ الحديث اه

ص٢٠٤ باب صدقة الفطر صاع من شعير المسئلة اجماعية في الشعير خلافية في الحنطة كما سياتي

ص٢٠٤ باب صدقة الفطر صاع من طعام قال الشيخ في البذل قال علمائنا المراد بالطعام (اي في الحديث) المعنى الاعم فيكون عطف ما بعده عليه من باب عطف الخاص على العام وقال الشافعية المراد بالطعام البر اه وفي الاوجز حكى الخطابي ان المراد بالطعام ههنا الحنطة وهو اسم خاص له قال ويدل على ذلك ذكر الشعير وغيره من الاقوات والحنطة اعلاها فلولا انه ارادها بذلك لكان ذكرها عند التفصيل كغيرها من الاقوات ورد ذلك ابن المنذر وقال هذا غلط منه وذلك ان ابا سعيد اجمل الطعام ثم فسره فقال كنا نخرج صاعا من طعام وكان طعامنا الشعير والزبيب والاقط والتمر كما في البخاري قال وفي قوله فلما جاء معاوية وجاءت السمراء دليل على انها لم تكن قوتا لهم قبل هذا فدل على انها لم تكن كثيرة ولا قوتا فكيف يتوهم انهم اخرجوا ما لم يكن موجودا قاله الحافظ في الفتح ثم ذكر اختلاف روايات ابي سعيد ثم قال وهذه الطرق كلها تدل على ان المراد بالطعام فيه غير الحنطة الى آخر ما بسط في الاوجز وفيه قال الموفق والجملة ان الواجب في صدقة الفطر صاع من جميع اجناس المخرج وبه قال مالك والشافعي وروي ذلك عن ابي سعيد الخدري والحسن وابي العالية وروي عن معاوية انه يجزئ نصف صاع من البر خاصة وهو مذهب سعيد بن المسيب وسعيد بن جبير واصحاب الرأي وغيرهم ممن ذكر اساميهم في الاوجز والبسط فيه

ص٢٠٤ باب صدقة الفطر صاع من تمر والمسئلة اجماعية

ص٢٠٤ باب صاع من زبيب وفي الاوجز قال الباجي اما الزبيب فلا خلاف في جواز اخراجه بين فقهاء الامصار وحكي عن بعض المتاخرين المنع من ذلك وهو محجوج بالاجماع قبله اه وقال العيني في البناية فيه خلاف الظاهرية

اذ لا يجوز عندهم الا من التمر والشعير اھ قلت ويخرج منه الصاع الكامل عند الائمة الثلثة لان المقدار صاع من كل شئ عندهم وكذا صاع كامل في الزبيب عند صاحبيه الامام ابي حنيفة وهي رواية عن الامام وعليها الفتوى وفي رواية اخرى نصف صاع منه اھ ثم قال الحافظ كان البخاري اراد بتفريق هذه التراجم الاشارة الى ترجيح التخيير في هذه الانواع قلت توضيحه ما في الاوجز انهم اختلفوا في ان لفظة او في هذه الاحاديث للتخيير او للتنويع واحد منها وهو الغالب قال ابن رشد ذهب قوم الى انها تجب من هذه الاشياء على التخيير وقوم ذهبوا الى ان الواجب عليه هو غالب قوت البلد او قوت المكلف اذا لم يقدر على قوت البلد والثاني مذهب الشافعي ومالك والاول مذهب الحنفية والحنابلة واليه يظهر ميل البخاري على راى الحافظ لكن الاوجه عندي في غرض البخاري انه اشار بذلك الى الترتيب بين هذه الاشياء وهو ان الاولى في الترتيب من بين الاطعمة الشعير ثم باقي الاطعمة ثم التمر ثم الزبيب على ترتيب التراجم على خلاف الترتيب المذكور في كتب الشافعية ففي شرح الاقناع فعلم ان الاعلى البر فالشعير فالارز فالتمر فالزبيب ويتردد النظر في بقية الحبوب كالذرة والحمص وغيرها ولعله رضي الله عنه قدم الشعير على بقية الاطعمة لكونه منصوصا بخلاف غيره من الاطعمة فتامل فانه دقيق وخاطري ابو عذرة ثم اعلم ان المصنف رحمه الله ترجم على جميع الانواع الواردة في الاحاديث بترجمة مستقلة ولم يترجم للاقط مع تخريجه حديث الاقط وهو دليل على ان كون الحديث عند البخاري ليس بدليل على انه معمول به عنده قال الحافظ كانه لا يراه مجزئا في حال وجدان غيره كقول احمد وحملوا الحديث على ان من كان يخرجه كان قوته اذ ذاك او لم يقدر على غيره وظاهر الحديث يخالفه وعند الشافعية فيه خلاف اھ مختصرا قلت والمسئلة خلافية شهيرة بسطت في الاوجز جملتها انه يجزئ عند المالكية صاع من اقط اذا كان من اغلب القوت صرح به الدردير وغيره والمشهور عن الشافعي في ذلك قولان احدهما مثل قول مالك والثاني انه لا يجزئ والمشهور في شروح الحديث عن الامام احمد عدم جوازه لكن يظهر من كلام الموفق عن احمد روايتان الاجزاء مطلقا والثاني الاجزاء بشرط كونه غالب القوت او عدم وجدان الغير وعندنا الحنفية يجزئ اخراجه باعتبار القيمة اھ مختصرا

ص ٢٠٤ باب الصدقة قبل العيد قال ابن التين اي قبل خروج الناس الى صلوة العيد وبعد صلوة الفجر وقال ابن عيينة في تفسيره عن عكرمة قال يقدم الرجل زكوته يوم الفطر بين يدي صلوته فان الله يقول قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى ولابن خزيمة بسنده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن هذه الآية فقال نزلت في زكوة الفطر اھ من الفتح

ص ٢٠٤ باب صدقة الفطر على الحر والمملوك الخ قال الحافظ قيل فيه تكرار لما تقدم من باب صدقة الفطر على العبد وغيره الخ واجاب ابن رشيد باحتمالين احدهما ان يكون اراد تقوية معارضة العموم في قوله والمملوك لمفهوم قوله من المسلمين واراد ان زكوة العبد من حيث هو مال لا من حيث هو نفس وعلى كل تقدير فيستوي في ذلك مسلمهم وكافرهم وقال ابن المنير غرضه من الاولى ان الصدقة لا تخرج على كافر ولهذا قيدها بقوله من المسلمين وغرضه من هذه تمييز من تجب عليه او عنه بعد وجود الشرط المذكور ولذلك استغنى عن ذكره فيها اھ قلت ويحتمل ان يكون اراد بالاولى قيد المسلمين وبهذه ايجاب الصدقة على الحر والمملوك معا على كليهما بانفسهما ثم تحمل السيد عن المملوك او يقال ان المراد بالاولى عدم الوجوب على الكافر وبهذه تعميم المملوك سواء كان للخدمة او للتجارة كما يظهر من الاثر الذي ذكره بعده واستدل بهذه الترجمة صاحب العرف الشذي موافقة البخاري للحنفية في ايجابها على الكافر قوله يزكى في التجارة الخ قال القسطلاني هذا قول الجمهور وقال الحنفية لا يلزم السيد زكوة الفطر عن عبيد التجارة اذ لا يلزم في مال واحد زكوتان اھ قوله قبل الفطر بيوم او يومين هو مذهب احمد ورواية لمالك والاخرى انه لا يجوز التقديم اصلا وهو مذهب ابن حزم والمشهور عن الشافعي جوازه من بدء رمضان وعند الحنفية يجوز مطلقا بعد وجود سبب الوجوب وهو النصاب كما في الاوجز

ص ٢٠٤ باب صدقة الفطر على الصغير الخ المسئلة خلافية فعند الجمهور من مال الصغير ان كان موسرا والا فعلى من عليه نفقته وقال ابن حزم في ماله ان كان موسرا والا سقطت وقال محمد بن الحسن هي على الاب مطلقا وقال ابن المسيب لا يجب على الصغير مطلقا كما في الاوجز ثم براعة الاختتام عند الحافظ ما تقدم في مقدمة اللامع في بيان خصائص الكتاب اذ قال وفي آخر الزكوة صدقة الفطر وبها دخول في الآخرة من جهة كونها تقع في آخر رمضان مكفرة لما مضى اھ وعند هذا الفقير في قوله يزكى مال اليتيم فان اليتيم من مات ابوه

كتاب المناسك

المناسك جمع منسك بفتح السين وكسرها وهو المتعبد ويقع على المصدر والزمان والمكان ثم سميت امور الحج كلها مناسك والمنسك المذبح والنسيكة الذبيحة وجمعها نسك والنسك ايضا الطاعة والعبادة وكل ما تقرب به الى الله عز وجل والنسك ما امرت به الشريعة والورع ما نهت عنه والناسك العابد اھ قال الحافظ في المقدمة واختلفت النسخ في الصوم والحج ايهما قبل الآخر وكذا اختلفت الرواية في الاحاديث وترجم عن الحج بكتاب المناسك ليعم الحج والعمرة وما يتعلق بهما وكان في الغالب من يحج يجتاز بالمدينة الشريفة فذكر ما يتعلق بزيارة النبي صلى الله عليه وسلم وما يتعلق بحرم المدينة وظهر لي ان يقال في تعقيبه الزكوة بالحج ان الاعمال لما كانت بدنية محضة ومالية محضة وبدنية مالية معا رتبها كذلك فذكر الصلوة ثم الزكوة ثم الحج ولما كان الصيام هو الركن الخامس المذكور في حديث ابن عمر بني الاسلام على خمس عقب بذكره وانما اخره لانه من التروك والترك وان كان عملا ايضا لكنه عمل النفس لا عمل الجسد فلهذا اخره والا لو كان اعتمد على الترتيب الذي في حديث ابن عمر لقدم الصيام على الحج لان ابن عمر انكر على من روى عنه الحديث بتقديم الحج على الصيام وهو وان كان ورد عن ابن عمر من طريق اخرى كذلك فذاك محمول على ان الراوي روى عنه بالمعنى ولم يبلغه نهيه عن ذلك والله اعلم اھ وقال العيني لما كان للحج اشتراك مع الزكوة في كونها عبادة مالية ذكره عقيب الزكوة فان قلت فعلى هذا كان ينبغي ان يذكر الصوم عقيب الصلوة لان كلا منهما عبادة بدنية قلت نعم كان القياس يقتضي ذلك ولكن ذكرت الزكوة عقيب الصلوة لانها ثانية الصلوة وثالثة الايمان في الكتاب والسنة اھ قلت وذكرت في مبدء

كتاب الحج في الاوجز كما بنا فيه عشرة ابحاث لطيفة طويلة الاول في معنى الحج لغة والثاني في تعريفه شرعا والثالث في سبب الوجوب وهو البيت ولذا لا يجب في العمر الا مرة والرابع اختلافهم في وجوبه على الفور كما قال به مالك واحمد وابو يوسف وهو اصح الروايتين عن الامام الاعظم او على التراخي كما قال به الشافعي ومحمد وفيه البحث عن زمان الحج معيار له او ظرف والخامس اختلافهم في مبدء فرضه ذكر وافيه احد عشر قولا منها انه فرض قبل الهجرة وهو شاذ والمشهور منها قولان سنة ست وسنة تسع بسطت في الاوجز والسادس في سبب تاخيره صلى الله عليه وسلم الحج الى السنة العاشرة عند الجمهور القائلين بفرضيته قبلها والسابع في ان الحج هل كان واجبا على الامم السابقة ام لا والثامن في حكم الحج ومصالحه والتاسع في فضائل البيت والعاشر في تكفير الحج للخطايا وبيان الاحاديث الواردة في تكفير السيئات وهذه الابحاث لا يسعها هذا الوجيز اھ من هامش اللامع

ص ٢٠٥ باب وجوب الحج وفضله الخ كتب الشيخ في اللامع دلالة الآية على الوجوب ظاهرة ودلالتها على الفضل من حيث انه عبر فيها من تركه بلفظ الكفر ودلالة الرواية على الوجوب في قول الخثعمية بين يديه صلى الله عليه وسلم ان فريضة الله على عباده الخ ودلالتها على الفضل من حيث انه وجبت فيه الاستنابة مع انه لا حاجة الى اثبات كل جزء من اجزاء الترجمة بكل ورد في الباب بل الذي لابد منه اثبات المجموع بالمجموع اھ قلت وهو اصل مطرد من اصول التراجم وهو الاصل الحادي والثلاثون والاوجه عندي ان اثبات الفضل بالآية بكون الحج لله تبارك وتعالى ولذا قدم الخبر في قوله ولله على الناس الآية اشارة الى شرافة الحج حيث نسبه عز وجل الى نفسه الكريم خاصة وقال السندي هذه الآية وكذا الحديث لافادة وجوب الحج اصالة والفضيلة تبعا اذ الوجوب يستلزم الفضيلة قطعا ولذلك اخر المصنف في الترجمة الفضيلة عن الوجوب اھ قلت ويستنبط الفضل من الحديث ايضا بما قلت في الآية فان في نسبة الفريضة الى الله تعالى مع ان الفرائض كلها لله تعالى دلالة على مزيته وشرافته وما اجاد الشاعر الفارسي ؎ في الجملة نسبتے بتو كافی بود مرا ، بلبل ہمیں كہ قافیہ گل شود بس است

ص ٢٠٥ باب قول الله تعالى يأتوك رجالا وعلى كل ضامر الخ قال الحافظ قيل ان المصنف اراد ان الراحلة ليست شرطا قال ابن القصار في الآية دليل قاطع لمالك ان الراحلة ليست من شرط السبيل فان المخالف يزعم ان الحج لا يجب على الراجل وهو خلاف الآية اھ وفيه نظر فقد روى الطبري قال مجاهد كانوا لا يركبون فانزل الله يأتوك رجالا الآية فامرهم بالزاد ورخص لهم في الركوب والمتجر وروى عن ابن عباس ما آسى على شئ اشد علي ان لا اكون حججت ماشيا لان الله يقول يأتوك رجالا وعلى كل ضامر فبدأ بالرجال قبل الركبان وقال الحافظ ايضا تحت الحديث وغرضه منه الرد على من زعم ان الحج ماشيا افضل لتقديمه في الذكر على الراكب فبين انه لو كان افضل لفعله النبي صلى الله عليه وسلم قاله ابن المنير وقال غيره مناسبة الحديث للآية ان ذا الحليفة فج عميق والركوب مناسب لقوله وعلى كل ضامر وقال الاسماعيلي ليس في الحديثين شئ مما ترجم الباب به ورد بان فيهما الاشارة الى ان الركوب افضل فيؤخذ منه جواز المشي انتهى وقال ابن المنذر اختلف في الركوب والمشي للحاج ايهما افضل فقال الجمهور الركوب افضل لفعل النبي صلى الله عليه وسلم ولكونه اعون على الدعاء والابتهال ولما فيه من المنفعة وقال اسحق بن راهويه المشي افضل لما فيه من التعب ويحتمل ان يقال يختلف باختلاف الاحوال والاشخاص والله اعلم اھ وفي تراجم شيخ المشائخ استدل بعضهم على اولوية الذهاب ماشيا لتقديم قوله يأتوك رجالا وغرض المصنف بايراد حديث ركوبه صلى الله عليه وسلم الاشارة الى ما ذهب اليه الجمهور من مساواة المشي بالركوب اھ وقال الدردير فضل ركوب في الحج على المشي لانه فعله عليه الصلوة والسلام اھ

ص ٢٠٥ باب الحج على الرحل الخ قال الحافظ بفتح الراء وسكون المهملة وهو للبعير كالسرج للفرس اشار بهذا الى ان التقشف افضل من الترفه اھ وفي تراجم شيخ المشائخ غرضه اثبات اولوية الركوب على الرحل كما كان عادته صلى الله عليه وسلم وللركوب سوى هذا الطريق طريقان آخران وهما معمولان اليوم وهما الشقدف والشبري فهما ايضا جائزان لكن الاولى الرحل اھ وقال الدردير وفضل مقتب على ركوب محمل ومحفة وقال الدسوقي في شرح قوله مقتب اي ركوب على قتب لفعله عليه الصلوة والسلام على قتب عليه قطيفة وهي كساء من شعر تساوي اربعة دراهم والقتب رحل صغير على قدر السنام اھ قلت ويمكن ان يقال ان المصنف اشار الى رد ما رواه البزار حج النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه مشاة من المدينة الى مكة الحديث فانه منكر ضعيف الاسناد كما في جزء حجة الوداع وهي رسالة وجيزة لهذا العبد الضعيف في صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم من اول خروجه صلى الله عليه وسلم من المدينة المنورة الى حين رجوعه اليها مع فوائد علمية واحكام فقهية وبحوث تاريخية وتحقيقات حديثية طبع اولا في سنة تسعين وثلاثمائة بعد الالف من الهجرة بالمطبعة الهندية وثانيا بالحروف الحديدية بمطبعة دار العلوم ندوة العلماء لكهنؤ وثالثا بمطبعة بيروت

ص ٢٠٦ باب فضل الحج المبرور قال القسطلاني اسم مفعول من بر المتعدي يقال بر الله حجك وهو متعد بنفسه ويبنى للمفعول فيقال بر حجك فهو مبرور اھ وفي الفتح المبرور المقبول قيل الذي لا يخالطه شئ من الاثم ورجحه النووي وقال القرطبي الاقوال التي ذكرت في تفسيره متقاربة المعنى وهي انه الحج الذي وفيت احكامه ووقع موقعا لما طلب من المكلف على الوجه الاكمل والله اعلم ولاحمد والحاكم من حديث جابر قالوا يا رسول الله ما بر الحج قال اطعام الطعام وافشاء السلام وفي اسناده ضعف فلو ثبت لكان هو المتعين دون غيره اھ

ص ٢٠٦ باب فرض مواقيت الحج والعمرة اي المواقيت المكانية وهي جمع ميقات مفعال من الوقت والمراد به هنا المكان وتساعا ومعنى فرض قدر واوجب وهو ظاهر نص المصنف وانه لا يجيز الاحرام بالحج والعمرة من قبل الميقات ويزيد ذلك وضوحا ما سيأتي حيث قال ميقات اهل المدينة ولا يهلون قبل ذي الحليفة وقد نقل ابن المنذر وغيره الاجماع على الجواز وفيه نظر فقد نقل عن اسحق وداؤد وغيرهما عدم الجواز وهو ظاهر جواب ابن عمر ويؤيده القياس على الميقات الزماني فقد اجمعوا على انه لا يجوز التقدم عليه وفرق الجمهور بين الزماني والمكاني فلم يجيزوا التقدم على الزماني واجازوا في المكاني وذهب طائفة كالحنفية وبعض الشافعية الى ترجيح التقدم وقال مالك يكره اھ من الفتح وفي القسطلاني وفي الاوجز قال الابي ان احرم قبلها بيسير كره وان احرم قبلها بكثير فظاهر المدونة الكراهة وظاهر المختصر الجواز ونقل اللخمي قولا بعدم كراهة القريب وفيه ايضا الفرق بين القريب والبعيد ان من احرم بقرب الميقات فانه لا يقصد الا مخالفة التوقيت لانه لم يستدم احراما واما من احرم على البعد منه فان له

عرضا في استدامة الاحرام وفيه ايضا عن العيني قال مالك واحرامه من المواقيت افضل وقال ابوحنيفة والشافعي تقدم الاحرام من المواقيت رخصة واعتمد وافي ذلك على فعل الصحابة فانهم احرموا من قبل الميقات الى آخر ما بسط في الاوجز وقال القسطلاني وقد ازم شرعا تقديم الاحرام للآفاقي على وصوله الى البيت تعظيما للبيت واجلالا كما تراه في الشاهد من ترجل الراكب اعظاما الى عظيم من الخلق اذا قرب من ساحته خضوعا له فلذا لزم القاصد الى بيت الله تعالى ان يحرم قبل الحلول بحضرته اجلالا فان الاحرام تشبه بالاموات وفي ضمنه جعل نفسه كالميت سلب اختياره والقا رقياده متخليا عن نفسه فارغا عن اعتبارها شيئا من الاشياء قلت وعلى ما ذكره الحافظ في معنى الغرض الراجح في الترجمة من الاحتمالين اي التقدير والايجاب بمعنى الاحتمال الاول يكون الغرض من الترجمة بيان مشروعية المواقيت ومشروعيتها عند هذا العبد الفقير من عمرة الحديبية كما حررته في جزء حجة الوداع وفيه وصدر مشروعية المواقيت من عمرة الحديبية كما نص عليه الامام محمد وحكاه عنه عامة الشراح واقتصروا عليه ويشكل عليه انهم قاطبة ادعوا مجاوزة ابي قتادة عام الحديبية بغير احرام من الميقات بتاويلات واذا لم يكن التوقيت الا في عام حجة الوداع فاي فائدة لهم الى التوجيهات القريبة والبعيدة اهـ

ص۲۰۴ **باب قول الله تعالى وتزودوا الخ** قال الحافظ قال مقاتل بن حيان لما نزلت قام رجل فقال يا رسول الله ما نجد ما نتزود فقال تزود ما تكف به وجهك عن الناس وخير ما تزودتم التقوى اهـ قلت وعلى هذا الظاهر ان المراد بالتقوى معناه المعروف واليه مال القسطلاني اذ قال قوله وتزودوا اي ما يكف وجوهكم عن الناس ولما امرهم بزاد الدنيا ارشدهم الى زاد الآخرة فقال فان خير الزاد التقوى اهـ وقال الحافظ بعد حديث الباب قال المهلب في هذا الحديث من الفقه ان ترك سوال من التقوى ويؤيده ان الله مدح من لم يسأل الناس الحافا فان قوله فان خير الزاد التقوى اي تزودوا واتقوا اذى الناس بسوالكم اياهم والاثم في ذلك وقيل هذا المراد من التقوى التقوى والاحتراز عن السوال واختار هذا المعنى في تفسير الجلالين قلت ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف ان في توسيط المصنف هذا الباب بين ابواب المواقيت اشارة الى ان التقوى وان كان مطلوبا في سائر سفر الحج لكنه فيما بين المواقيت آكد

ص۲۰۴ **باب مهل اهل مكة للحج والعمرة** قال الحافظ المهل بضم الميم وفتح الهاء وتشديد اللام موضع الاهلال واصله رفع الصوت لانهم كانوا يرفعون اصواتهم بالتلبية عند الاحرام ثم اطلق على نفس الاحرام اتساعا وقال ابوالبقاء هو مصدر بمعنى الاهلال كالمدخل والمخرج بمعنى الادخال والاخراج اهـ قال السندي كانه نبه بهذه الترجمة على ان سوق الحديث لميقات الحج والعمرة جميعا لميقات الحج فقط وذلك قال من اهل مكة والعمرة ومقتضاه ان يكون ميقاتا لاهل مكة للحج والعمرة جميعا لا للحج فقط ومن ذهب كجمهور الى انهم جعلوا ميقات العمرة لاهل مكة ادنى الحل بحديث احرام عائشة بالعمرة من التنعيم الى ان قال وحديث عائشة لا يعارض هذا الحديث فكانه بهذه الترجمة اراد الاعتراض على الجمهور اهـ وفي الفيض ان المصنف لم يفرق بين ميقات الحج وميقات العمرة ولا شيء عنده وغير العمومات اهـ قلت هو مسلك الحافظ ابن القيم على خلاف مسلك الجمهور فانهم اتفقوا على ان ميقات المكي لاحرام العمرة الحل حكى الاجماع على ذلك الموفق وغيره مع اختلاف فيما بينهم في افضل البقاع للاحرام كما بسطت في جزء العمرات

ص۲۰۶ **باب ميقات اهل المدينة ولا يهلوا قبل ذي الحليفة** بالمهملة والفاء مصغرا مكان معروف بينه وبين مكة مائتا ميل غير ميلين قاله ابن حزم وقال غيره بينهما عشر مراحل وقال النووي بينها وبين المدينة ستة اميال ووهم من قال بينهما ميل واحد وبها مسجد يعرف بمسجد الشجرة خراب وبها بئر يقال لها بئر علي اهـ من الفتح ثم قال الحافظ قد تقدمت الاشارة اليها في باب فرض المواقيت واستنبط المصنف من ايراد الخبر بصيغة الخبر مع ارادة الامر تعين ذلك وايضا فلم ينقل عن احد ممن حج مع النبي صلى الله عليه وسلم انه احرم قبل ذي الحليفة ولولا تعين الميقات لبادروا اليه لانه يكون اشق فيكون اكثر اجرا اهـ وفي الفيض بحث على المسئلة اما المسئلة في اهل المدينة خاصة فينبغي ان تكون كذلك عند الحنفية ايضا وارجو ان لا تكون خلافا لمسائلهم فان اهل المدينة لما كان ميقاتهم امامهم فلا حاجة لهم الى تقديم الاحرام مع ان في احرامهم بميقاتهم تاسي بالنبي صلى الله عليه وسلم بخلاف غيرهم فان لهم في التقديم عملا بالعزيمة وتماديا في الاحرام مع انه لا يلزم عليهم مخالفة للسنة ايضا فافترقا اهـ قلت وقد تقدم اختلاف العلماء في هذه المسئلة في باب فرض المواقيت وان المصنف مال في هذه المسئلة الى مسلك الظاهرية كما تقدم عن الحافظ وبه جزم العيني والقسطلاني قال العيني هذه العبارة تشير الى ان البخاري ممن لا يرى تقديم الاهلال قبل المواقيت اهـ وقال القسطلاني الظاهر ان المصنف كان يرى المنع من ذلك اهـ

ص۲۰۶ **باب مهل اهل الشام وباب مهل اهل نجد** ترجم المصنف على كل ميقات من المواقيت ترجمة مستقلة استيفاء لجميع اجزاء الحديث قال صاحب الفيض قد علمت من عادة المصنف ان الحديث اذا كان عنده بطرق عديدة يخرجه مرة بعد مرة بتراجم عديدة وفوائد جديدة اهـ

ص۲۰۶ **باب مهل من كان دون المواقيت** قال العيني اراد من كان وطنه بين المواقيت ومكة اهـ وكتب الشيخ في اللامع تحت قوله فمهله من اهله الخ او ما في حكمه وذلك ان يكون خارج الحرم وان كان اقرب اليه من بيته اهـ وفي هامشه هذا مسلك الحنفية قال صاحب الدر المختار من كان داخل الميقات فميقاته الحل الذي بين المواقيت والحرم قال ابن عابدين فالحرم حد في حقه كالميقات للآفاقي فلا يدخل الحرم الا محرما اهـ وما يظهر من كتب الفروع ان المسئلة خلافية وان حكى الاجماع عليها غير واحد من نقلة المذاهب قال الموفق من كان منزله دون الميقات فميقاته من موضعه يعني اذا كان مسكنه اقرب الى مكة من الميقات كان ميقاته مسكنه هذا قول اكثر اهل العلم وبه يقول مالك والشافعي واصحاب الرأي وعن مجاهد قال يهل من مكة اهـ من هامش اللامع وفيه بعد ما بسط عن كتب فروع الائمة فعلم من هذا كله ان ما افاده الشيخ هو مسلك الحنفية وفيه خلاف الائمة الثلاثة اذا وجبوا الاحرام من مسكنه ومن حكى المسئلة اجماعية فقد ذهل ثم ذكرت فيه اشكال العلامة السندي على مسلك الحنفية والجواب عنه فارجع اليه لو شئت

ص۲۰۶ **باب مهل اهل اليمن** قال القسطلاني تحت حديث الباب هذا الحديث وان اطلق فيه ان ميقات اهل اليمن يلملم لكن المراد انه ميقات تهامة خاصة فان نجد اليمن ميقات اهلها ميقات نجد الحجاز بدليل ان ميقات اهل نجد قرن فاطلق اليمن واريد بعضه وهو تهامة منه خاصة اهـ

ص۲۰۶ **باب ذات عرق لاهل العراق** اختلفوا فيمن وقت لاهل العراق ميقاتا ففي الفيض ثم ان تلك المواقيت كلها وقتها النبي صلى الله عليه وسلم اولا فقيل نعم وقيل غير ذات عرق فانها وقتها عمر والصواب هو الاول نعم اشتهر بعضها في زمن عمر فنسبت اليه اهـ وفي الاوجز قال ابن رشد بعد ما حكى الاجماع على المواقيت الاربعة ذي الحليفة والجحفة وقرن ويلملم اختلفوا في ميقات اهل العراق فقال جمهور الفقهاء ميقاتهم من ذات عرق وقال الشافعي والثوري ان اهلوا من العقيق كان احب واختلفوا فيمن وقته لهم فقالت طائفة عمر وقالت طائفة بل رسول الله صلى الله عليه وسلم اهـ قال الحافظ قال ابن المنذر لم نجد في ذات عرق حديثا ثابتا انتهى لكن الحديث بمجموع الطرق يقوى كما ذكرنا واما اعلال من اعله بان العراق لم تكن فتحت يومئذ فقال ابن عبد البر هي غفلة لان النبي صلى الله عليه وسلم وقت المواقيت لاهل النواحي قبل الفتوح لكنه علم انها ستفتح فلا فرق في ذلك بين الشام والعراق اهـ

ص۲۰۶ **باب الصلوة بذي الحليفة** كذا في النسخة التي بايدينا من الهندية وفي نسخة الفتح بغير ترجمة فقال الحافظ كذا في الاصول بغير ترجمة وهو بمنزلة الفصل من الابواب التي قبله ومناسبته لها من جهة دلالة حديثه على استحباب صلوة ركعتين عند ارادة الاحرام من الميقات وقد توجه عليه لبعض الشارحين نزول البطحاء والصلوة بذي الحليفة وحكى القطب انه في بعض النسخ قال وسقط في نسخة سماعنا لفظ باب وفي شرح ابن بطال الصلوة بذي الحليفة اهـ قلت ما حكى عن ابن بطال هو الموجود في نسخنا والظاهر عندي على النسخ التي بايدينا ان المصنف ترجم بذلك لما ان المعروف في الروايات انه عليه الصلوة والسلام احرم بعد صلوة الركعتين وهل كانت فرضا او نفلا مختلف فيها فللتنبيه على ذلك بوب بالصلوة مطلقا لانها المحقق وبسط الكلام عليها في رسالتي جزء حجة الوداع وفيه قال النووي فيه استحباب صلوة الركعتين عند ارادة الاحرام ويصليهما قبل الاحرام ويكونان نافلة وهذا مذهبنا ومذهب العلماء كافة الا ما حكاه القاضي وغيره عن الحسن البصري انه استحب كونه بعد صلوة فرض اهـ

ص۲۰۶ **باب خروج النبي صلى الله عليه وسلم على طريق الشجرة** قال عياض هو موضع معروف على طريق من اراد الذهاب الى مكة من المدينة كان النبي صلى الله عليه وسلم يخرج منه الى ذي الحليفة فيبيت بها واذا رجع بات بها ايضا ودخل على طريق المعرس بفتح الراء المثقلة وهو مكان معروف ايضا وكل من الشجرة والمعرس على ستة اميال من المدينة لكن المعرس اقرب قال ابن بطال كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك كما يفعل في العيد يذهب من طريق ويرجع من اخرى فقد قال بعضهم ان نزوله هناك لم يكن قصدا وانما كان اتفاقا والصحيح انه كان قصدا لئلا يدخل المدينة ليلا ولمعنى فيه وهو التبرك به كما سيأتي في الباب الذي بعده اهـ ما قاله الحافظ في الفتح وفي الفيض اعلم ان الشجرة صارت اسما بالغلبة لذي الحليفة ويقال لها الآن بئر علي وهذا غير علي بن ابي طالب ولفظ الراوي يشعر بالتغاير بين الشجرة وذي الحليفة ثم المعرس موضع قريب منها ولكن لا تميز ان لاندراس الرسوم والمعالم والذي يظن ان اولها ذو الحليفة ثم المعرس ثم العقيق وتلك المواضع كلها متقاربة كما ذكره السمهودي في الوفاء اهـ ولا يذهب عليك ان الطرق المعروفة من المدينة الى مكة اربعة احدها الطريق السلطاني والثاني الغائر والثالث الفرعي والرابع الشرقي والطريق السلطاني هي طريق الشجرة ولما هاجر صلى الله عليه وسلم من مكة مر من طريق الغائر اهـ مختصرا من جزء حجة الوداع

ص۲۰۶ **باب قول النبي صلى الله عليه وسلم العقيق واد مبارك** قال الحافظ العقيق واد بقرب البقيع بينه وبين المدينة اربعة اميال وورد فيه حديث عمر في ذلك وليس هو من قول النبي صلى الله عليه وسلم لكن روى ابو احمد بن عدي باسناده عن عائشة مرفوعا تخيموا بالعقيق فانه مبارك فكانه اشار الى هذا وقوله تخيموا امر بالتخييم والمراد به النزول هناك اهـ وقال السندي كانه اراد قوله ولو حكاية عن غيره وبه وافق الحديث الترجمة وسقط ان القول المذكور في الحديث الآتي او قول النبي صلى الله عليه وسلم اهـ قلت وعندي انه نبه بذلك على متمسك قوله صلى الله عليه وسلم انه واد مبارك من انه كان ماخوذا من الوحي قوله كل عمرة في حجة اختلفوا في معناه كما في الشروح وفي تراجم شيخ المشائخ معناه اهل بهذين النسكين على خلاف ما اعتقده اهل الجاهلية من عدم تجويز الاعتمار في اشهر الحج وقيل معناه الصلوة في هذا الوادي ثوابه ثواب حجة وعمرة اهـ

ص۲۰۶ **باب غسل الخلوق ثلاث مرات من الثياب** قال الاسماعيلي ليس في حديث الباب ان الخلوق كان على الثوب كما في الترجمة وانما فيه ان الرجل كان متضمخا وقوله له اغسل الطيب الذي بك يوضح ان الطيب لم يكن في ثوبه وانما كان على بدنه ولو كان على الجبة لكان في نزعها كفاية اهـ والجواب ان البخاري على عادته يشير الى ما وقع في بعض الطرق وسياتي في محرمات الاحرام من وجه آخر بلفظ عليه قميص فيه اثر صفرة والخلوق في العادة انما يكون في الثوب الى آخر ما في هامش اللامع قال السندي قوله اغسل الطيب الذي بك الخ الظاهر ان المراد الذي بجسدك فالدلالة على الترجمة بقياس الثوب على الجسد وليس المراد في الحديث الذي بثوبك اذ نزع الثوب يكفي في دفع ذلك والحاصل ان الروايات وان وردت بوجود الطيب بثوبه ايضا لكن المامور بالغسل هو الذي كان ببدنه واما ما كان منه بالثوب فيكفي النزع فيه والله تعالى اعلم اهـ وفي هامش اللامع اعلم انهم اختلفوا في مسئلة الطيب للمحرم وتحقيق مذاهب الائمة فيه كما بسطت في الاوجز من كتب فروعهم ان التطيب بما يبقى جرمه بعد الاحرام ممنوع مطلقا عند الامام مالك ومحمد سواء كان على البدن او الثياب ومباح مطلقا عند الامام الشافعي واحمد سواء كان على البدن او على الثوب والتطيب بطيب ذي جرم مباح على البدن دون الثياب عند الامامين ابي حنيفة وابي يوسف فهذا هو الصحيح من مسالك الائمة واذا عرفت ذلك فقد ظهر لك ان ميل الامام البخاري في هذه المسئلة الى مسلك الامام الاعظم وابي يوسف اذ ترجم اولا بباب غسل الخلوق الخ وذكر فيه حديث صفوان ثم ذكر باب الطيب عند الاحرام وذكر فيه حديث عائشة رضي الله عنها قالت كاني انظر الى وبيص الطيب الخ قال الحافظ قوله باب الطيب عند الاحرام اراد بهذه الترجمة ان يبين ان الامر بغسل الخلوق في الحديث الذي قبله انما هو بالنسبة الى الثياب لان المحرم لا يلبس شيئا مسه الزعفران كما سياتي في الباب الذي بعده واما الطيب فلا يمنع استدامته على البدن اهـ

ص۲۰۶ **باب الطيب عند الاحرام** قد تقدم ما يتعلق به من الكلام في الباب السابق قوله وما يلبس اذا اراد الخ الظاهر انه عطف على الطيب فيشكل بوجهين الاول انه سياتي قريبا مستقلا والثاني من حيث انه لا تعلق له بالرواية وان كان

معطوفا على الاحرام فيفيد نفي الاشكال لكن يشكل عليه حينئذ ذكر الاثار الواردة من التبان وغيره فتدبر وقوله يشم الريحان كتب الشيخ في اللامع ولا يجوز عندنا شمه لكونه طيبا اھ وفي هامشه اختلف فيه فقال اسحق يباح وتوقف احمد وقال الشافعي يحرم وكرهه مالك والحنفية ومنشأ الخلاف ان كل ما يتخذ منه الطيب يحرم بلا خلاف واما غيره فلا اھ ونقل العيني عن شرح المهذب فيه قولين والاصح تحريمها ووجوب الفدية وقال وبه قال مالك وابو حنيفة الا انهما يقولان يحرم ولا فدية اھ من هامش اللامع مختصرا

قوله وينظر في المرآة وفي الموطا للامام مالك ان عبد الله بن عمر نظر في المرآة لشكوى كان بعينيه وهو محرم وفي الاوجز قال الزرقاني وكره عند مالك بغير ضرورة مخافة ان يرى شعثا فيصلحه اھ وقال الموفق ولا ينظر في المرآة لاصلاح شيء يعني لازالة شعث او تسوية شعر او شيء من الزينة قال احمد ولا بأس في النظر بدون ذلك ولا فدية عليه بالنظر في المرآة على كل حال وانما ذلك ادب وشيء على تاركه لا نعلم احدا اوجب في ذلك شيئا وقد روي ان ابن عمر وعمر بن عبد العزيز انهما كانا ينظران في المرآة وهما محرمان اھ وعد صاحب اللباب في المباحات النظر في المرآة للاطلاع على الهيئة وقال الحافظ في الفتح نقل كراهة عن القاسم بن محمد اھ

قوله ويتداوى بما يأكل الزيت الخ قال الحافظ واما التداوي فقال ابو بكر بن ابي شيبة بسنده عن ابن عباس انه كان يقول يتداوى المحرم بما يأكل وعنه ايضا انه قال اذا تشققت يد المحرم او رجلاه فليدهنهما بالزيت او بالسمن قال الحافظ وفي هذا الاثر رد على مجاهد في قوله ان تداوى بالسمن او الزيت فعليه دم اخرجه ابن ابي شيبة اھ قوله ولم ير بالهميان وفي الهداية لا بأس بان يشد في وسطه الهميان وقال مالك يكره اذا كان فيه نفقة غيره ولنا انه ليس في معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان اھ قال ابن المنذر ورخص في الهميان والمنطقة للمحرم الشافعي واحمد واسحق ومن وافقهم غير ان اسحاق قال ليس له ان يعقد بل يدخل السيور بعضها في بعض اھ وفي المحلى قيل تفرد اسحاق بذلك اي بعدم العقد اھ مختصرا من الاوجز قوله وقد حزم على بطنه بثوب قال ابن التين هو محمول على انه شده على بطنه فيكون كالهميان ولم يشده فوق المئزر والا فمالك يرى على من فعل ذلك الفدية اھ من الفتح

قوله ولم تر عائشة بالتبان بأسا كتب الشيخ في اللامع ولا يجوز التبان عندنا لاحد ولو احتاج اليه وذلك لان الستر ممكن بحيث لا تنكشف العورة بعده اھ وفي هامشه قال الكرماني التبان بضم الفوقية وشدة الموحدة وبالنون سراويل قصير جدا وهو مقدار شبر ساتر للعورة المغلظة فقط ويكون للملاحين اھ قال الحافظ سراويل قصير بغير اكمام ووصل اثر عائشة سعيد بن منصور عن عائشة انها حجت ومعها غلمان لها وكانوا اذا شدوا رحلها يبدو منهم الشيء فامرتهم ان يتخذوا التبابين فيلبسونها وهم محرمون وفي هذا رد على ابن التين في قوله اراد النساء لانهن يلبسن المخيط بخلاف الرجال وكان هذا رأي رأته عائشة والا فالاكثر على انه لا فرق بين التبان والسراويل في منعه للمحرم اھ وهكذا في العيني وزاد فان لبس شيئا من ذلك مختارا عامدا اثم وافتدى اھ من هامش اللامع قوله يعني للذين يرحلون هودجها قال السندي كتب في هامش بعض النسخ نقلا عن بعض محققي مشايخنا انه بضم الياء وتشديد الحاء اي ينقلون من رحل انتقل لا من رحل بعيره اي وضع عليه الرحل لانه فاسد ان يقال يرحلون هودجها اي يضعون عليها الرحل نعم لو ثبتت به الرواية لاؤل بحذف المضاف اي يرحلون بعير هودجها مع تكلف ظاهر في المعنى فتظهر ان قول الحافظ وغيره المشدد وهم ليس بصواب اھ وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان جواز التبان معلل بالضرورة فيرخص فيه لمن اضطر اليه وذلك لان هؤلاء ومن في حكمهم تنكشف عوراتهم في الصعود والنزول حين يرحلون الهوادج على الجمال ولا يجوز التبان عندنا لاحد الى اخر ما تقدم

ج ص ٢٠٩ باب من اهل ملبدا قال الحافظ اي احرم وقد لبد شعر رأسه اي جعل فيه شيئا نحو الصمغ ليجتمع شعره لئلا يتشعث في الاحرام او يقع فيه القمل اھ وبسط الكلام على التلبيد وحكمه وما يتعلق به وايضا في وقت تلبيده صلى الله عليه وسلم من انه كان بعد الاحرام او وقت الادهان والتطيب في جزء حجة الوداع فارجع اليه لو شئت وفيه وظاهر سياق كلام ابن القيم في الهدي يشعر بان التلبيد كان بعد الاحرام والظاهر عندي انه كان وقت الادهان والتطيب وغيرهما قبل الاحرام واليه يظهر ميل الحافظين ابن حجر والعيني اذ قالا تحت شرح الباب اي من احرم حال كونه ملبدا واليه يظهر ميل الامام البخاري بسياق التراجم اذ ذكر قبله باب الطيب عند الاحرام وذكر بعده باب الاهلال عند مسجد ذي الحليفة اھ واما حكم التلبيد ففي جزء حجة الوداع قال صاحب المنهل وفي الحديث دليل على استحباب تلبيد الشعر للمحرم لما فيه من الرفق به والبعد عن الشعث واسباب الاذى ولا سيما من طالت مدة احرامه وبه قال الشافعي واصحابه واحمد وكذا الحنفية والمالكية اذا كان يسيرا لا يؤدي الى ستر الرأس اما الكثير الذي يحصل به تغطية ربع رأسه فاكثر فحرام يلزم فيه دم باستدامته حال الاحرام يوما فاكثر او اقل من يوم وليلة ففيه صدقة كصدقة الفطر وهذا في حق الرجال واما المرأة فلا تمنع من تغطية رأسها في الاحرام اھ قلت هكذا ذكر صاحب المنهل مذاهب الائمة في حكم التلبيد واما انا فلم اجد التصريح بذلك في كتب فروعهم

ج ص ٢٠٩ باب الاهلال عند مسجد ذي الحليفة لعله اراد الرد على من زعم انه من البيداء والافضل عند المسجد كما في هذا الباب ويجوز عند الركوب كما سيأتي وفي جزء حجة الوداع اختلفت الروايات في موضع احرامه صلى الله عليه وسلم ففي التعليق الممجد فيه ثلث روايات في المصلى وحين ركب ولما علا على شرف البيداء وسيأتي الجمع بين هذه الروايات في رواية ابن عباس فكلها واسع عند احمد والمرجح عندنا الحنفية الاول واليه مال ابن القيم وعند الشافعية والمالكية الثاني قال الحافظ قد اتفقت فقهاء الامصار على جميع ذلك وانما الخلاف في الافضل اھ

ج ص ٢٠٩ باب ما لا يلبس المحرم من الثياب وسيأتي باب ما يلبس الخ قال الحافظ هناك هذه الترجمة مغايرة للسابقة من حيث ان تلك معقودة لما لا يلبس من اجناس الثياب وهذه لما يلبس من انواعها اھ قلت وقد تقدم ايضا في قوله باب الطيب وما يلبس الخ فظاهره التكرار ويمكن ان يقال ان ذكره هناك كان تبعا وههنا اصالة وقصدا او يقال ان هذا باعتبار الثياب والاولى باعتبار الزوائد او يقال ان هنا باعتبار الوان الثياب

ج ص ٢٠٩ باب الركوب والارتداف في الحج سكت الشراح عن غرضه فلا يبعد عندي لا سيما في توسيطه بين ابواب اللباس ان يقال ان مطلق التكشف والمنع من الترفه عن بعض انواع الثياب ليس بمطلوب على الاطلاق وذلك لان في الركوب ترفها في مقابلة المشي كما لا يخفى لكنه صلى الله عليه وسلم اختاره للمصالح كما هو مذكور في محله ومع ذلك اختار النبي صلى الله عليه وسلم الركوب على الرحل ميلا الى التقشف بقدر الامكان كما تقدم مشيء منه في باب الحج على الرحل

وقال الحافظ قال ابن المنير الظاهر انه صلى الله عليه وسلم قصد بالارداف من ذكر ليحدث عنه بما يتفق له في تلك الحال من التشريع اھ

ج ص ٢٠٩ باب ما يلبس المحرم من الثياب الخ وتقدم الكلام عليه فيما سبق

ج ص ٢٠٩ باب من بات بذي الحليفة قال الحافظ والمراد من هذه الترجمة مشروعية المبيت بالقرب من البلد التي يسافر منها ليكون امكن من التوصل الى مهماته التي ينساها مثلا قال ابن بطال ليس ذلك من سنن الحج وانما هو من جهة الرفق ليلحق به من تأخر عنه قال ابن المنير لعله اراد ان يدفع توهم من يتوهم ان الاقامة بالميقات وتأخير الاحرام شبيه بمن تعداه بغير احرام فبين ان ذلك غير لازم حتى ينفصل عنه اھ

ج ص ٢٠٩ باب رفع الصوت بالاهلال المراد بالاهلال ههنا رفع الصوت بالتلبية وكل رافع صوته بشيء فهو مهل به والماهل القوم الهلال فاري انه من هذا لانهم كانوا يرفعون اصواتهم عند رؤيته وفي حديث الباب حجة للجمهور في استحباب رفع الاصوات بالتلبية واختلف عن مالك فقال ابن القاسم عنه لا يرفع صوته الا في المسجد الحرام ومسجد منى وقال في الموطا لا يرفع صوته بالتلبية في مساجد الجماعات ولم يستثن شيئا ووجه الاستثناء ان المسجد الحرام جعل للحاج والمعتمر وغيرهما وكان الملبي انما يقصد اليه فكان ذلك وجه الخصوصية وكذلك مسجد منى اھ من الفتح وفي جزء حجة الوداع رفع الصوت واجب عند الظاهرية كما حكاه غير واحد من نقلة المذاهب ومستحب عند ابي حنيفة والشافعي في الجديد وقال في القديم لا يرفع في مساجد الجماعات الا المسجد الحرام ومسجد منى ومسجد عرفة الى آخر ما فيه

ج ص ٢١٠ باب التلبية قال العيني اي هذا باب في بيان كيفية التلبية اھ قال صاحب الفيض صرح علي القاري انه يستحب لو توقف في كلمات التلبية في اربعة مواضع لبيك اللهم لبيك. لبيك لا شريك لك لبيك. ان الحمد والنعمة لك والملك. لا شريك لك وفيه ايضا اعلم ان الاحرام عندنا قولي وفعلي ونعني بالقول التلبية فاذا لبى ناويا فقد احرم وبالفعل ان يسوق الهدي ناويا فعلم ان المرء لا يصير محرما بمجرد النية ما لم يقترن معها قول او فعل مخصوص بالحج ثم لا يشترط ذكر النسك او التعيين في التلبية بل يكفي له النية اھ ثم اختلف العلماء في حكم التلبية قال ابن رشد اتفقوا على ان الاحرام لا يكون الا بنية واختلفوا هل تجزئ النية فيه من غير التلبية فقال مالك والشافعي تجزئ النية من غير التلبية وقال ابو حنيفة التلبية في الحج كالتكبيرة في الاحرام بالصلوة الا انه يجزئ عنده كل لفظ يقوم مقام التلبية كما في افتتاح الصلوة عندهم وقال ابن قدامة يستحب للانسان النطق بما احرم به فان لم ينطق بشيء واقتصر على مجرد النية كفاه في قول امامنا ومالك والشافعي وقال ابو حنيفة لا ينعقد بمجرد النية حتى تنضاف اليه التلبية او سوق الهدي اھ وقال الحافظ في التلبية اربعة مذاهب يمكن توصيلها الى عشرة الاول انها سنة لا يجب بتركها شيء وهو قول الشافعي واحمد والثاني واجبة يجب بتركها دم حكى ذلك عن بعض الشافعية ومالك وابي حنيفة قلت هو نص اصحاب الفروع من المالكية الثالث واجبة لكن يقوم مقامها فعل يتعلق بالحج كالتوجه بالطريق وبهذا صدر ابن شاش من المالكية كلامه وحكى صاحب الهداية من الحنفية مثله الرابع انها ركن في الاحرام حكى ذلك عن الثوري واهل الظاهر وغيرهم اھ مختصرا من هامش اللامع ثم معنى التلبية اجابة دعوة ابراهيم حين اذن بالناس في الحج فقد روي عن ابن عباس انه قال لما فرغ ابراهيم على نبينا وعليه الصلوة والسلام من بناء البيت قيل له اذن في الناس بالحج قال رب وما يبلغ صوتي قال اذن وعلي البلاغ قال فنادى ابراهيم يا ايها الناس كتب عليكم الحج الى البيت العتيق فسمعه من بين السماء والارض فلا ترون ان الناس يجيئون من اقصى الارض يلبون وفي رواية عنه ايضا وفيه فاجابوه بالتلبية في اصلاب الرجال وارحام النساء فليس حاج يحج من يومئذ الى ان تقوم الساعة الا من كان اجاب ابراهيم يومئذ وقال ابن المنير وفي مشروعية التلبية تنبيه على اكرام الله تعالى لعباده بان وفودهم على بيته انما كان باستدعاء منه سبحانه وتعالى كذا في الفتح مختصرا

ج ص ٢١٠ باب التحميد والتسبيح والتكبير قبل الاهلال الظاهر عندي ان الامام البخاري اشار بذلك الى ان المندوب ان يشتغل بهذه الاوراد قبل الاحرام فان بعده يشتغل بالتلبية غالبا وكتب الشيخ في اللامع فيه اشارة الى اتيان ادعية كل الاوقات والاحوال حسب ما وردت في الاثار فيأتي بدعوة الركوب على الدابة اولا ثم يلبي وكذلك في ادعية الصباح والمساء اھ مختصرا وما افاده الشيخ اوجه واوضح واليه ميل الحافظ ثم قال الحافظ قيل اراد المصنف الرد على من زعم انه يكتفي بالتسبيح وغيره عن التلبية ووجه ذلك انه صلى الله عليه وسلم اتى بالتسبيح وغيره ثم لم يكتف به حتى لبى اھ واورد العيني هذا الايراد اذ قال قال صاحب التوضيح فيه رد على ابي حنيفة في قوله من سبح او كبر اجزأه من اهلاله قلت هذا كلام واه صادر من غير معرفة بمذاهب العلماء الى آخر ما رد عليه وانا اقول العجب كل العجب ان الامام البخاري على زعمهم اراد الرد على ابي حنيفة مع انه قائل بوجوب التلبية ولو باقامة ذكر آخر مقامها ولم يرد الرد على من انكر وجوب التلبية براسها كما هو مذهب الشافعية والحنابلة الذي تقدم ذكره في الباب السابق فالحق ان الامام البخاري لم يرد الرد على احد بل اراد كما افاده الشيخ قدس سره ان ما ورد في الروايات من انه صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبي حتى رمى الجمرة العقبة لا يدل على انه صلى الله عليه وسلم لم يقرأ الادعية الاخر كادعية الصباح والمساء والركوب اھ مختصرا من هامش اللامع

ج ص ٢١٠ باب من اهل حين استوت به راحلته قد تقدمت الاشارة الى هذا الباب في باب الاهلال عند مسجد ذي الحليفة والمقصود ههنا بيان الجواز وهناك بيان الافضلية

ج ص ٢١٠ باب الاهلال مستقبل القبلة الخ قال المهلب استقبال القبلة بالتلبية هو المناسب لانها اجابة لدعوة ابراهيم ولان المجيب لا يصلح له ان يولي المجاب ظهره بل يستقبله اھ من الفتح

ج ص ٢١٠ باب التلبية اذا انحدر في الوادي قال العلامة العيني اي اذا انحدر المحرم في الوادي وقد ورد في الحديث ان التلبية في بطون الاودية من سنن المرسلين وانها تتأكد عند الهبوط كما تتأكد عند الصعود اھ قوله اما موسى كاني انظر اليه الخ في تراجم شيخ المشايخ الدهلوي القصة مختصرة وتمامها انه صلى الله عليه وسلم قال اني رأيت موسى في المنام فكاني انظر اليه اذا انحدر في الوادي يلبي وابن عباس سمع هذا دون الاول اھ قلت اختلفوا في شرح هذا القول على اقوال عديدة بسطت في جزء حجة الوداع

ج ص ٢١٠ باب كيف تهل الحائض الخ هذا الباب الحادي عشر من الابواب المصدرة بلفظ كيف وتقدمت هذه الترجمة في

كتاب الحيض وما يتعلق بها فارجع اليه ومسئلة الباب اجماعية وهي صحة احرام الحائض والنفساء قال النووي تحت حديث نفست اسماء بنت عميس بمحمد بن ابي بكر بحديث فيه صحة احرام النفساء والحائض واستحباب اغتسالهما للاحرام وهو مجمع على الامر بكن مذهبنا ومذهب مالك وابي حنيفة والجمهور انه مستحب وقال الحسن واهل الظاهر هو واجب والحائض والنفساء يصح منهما جميع افعال الحج الا الطواف وركعتيه لقوله صلى الله عليه وسلم اصنعي ما يصنع الحاج غير ان لا تطوفي اه

باب من اهل في زمن النبي صلى الله عليه الخ كانه ذهب الى مذهب المالكية في عدم جواز الاحرام المبهم اذ قيده في الترجمة بزمنه صلى الله عليه وسلم اه من الفتح قلت واختلفت الشراح للبخاري في نقل المذاهب ههنا والعجب من العلامة العيني اذ حكى الجواز عن الشافعي فقط بخلاف سائر العلماء وحكى الحافظ جواز الاحرام المبهم عن الجمهور خلافا للمالكية والكوفيين والصواب ان الاحرام المبهم يجوز عند المالكية تصرح به الدردير وفي الاحرام المعلق عندهم قولان ويجوز كلا النوعين عندنا الحنفية كما في شرح اللباب وقال ان الاحرام المبهم يجوز اجماعا وكذا يجوز النوعان المبهم والمعلق عند الحنابلة كما في المغني وهذا هو تحقيق المذاهب فيه والاحرام المبهم هو ان يحرم ولم يعين احدا من النسكين من الحج والعمرة والمعلق ان يحرم كاحرام زيد مثلا وبسط الكلام عليه في الاوجز وهامش اللامع

باب قول الله تعالى الحج اشهر معلومات الخ هذا الباب في الميقات الزماني كما ان الابواب السابقة كانت في الميقات المكاني كذا في الفيض ثم الظاهر عندي ان الترجمة مشتملة على الجزئين الاول في تعيين اشهر الحج قال الحافظ جمع العلماء على ان المراد باشهر الحج ثلاثة اولها شوال لكن اختلفوا هل هي ثلاثة بكمالها وهو قول مالك ونقل عن الاملاء للشافعي او شهران وبعض الثالث كما هو قول الباقين ثم اختلفوا فقال ابن عمر وابن عباس وآخرون عشر ليال من ذي الحجة وهل يدخل يوم النحر او لا قال ابو حنيفة واحمد نعم وقال الشافعي في المشهور المصحح عنه لا وقال بعض اتباعه تسع من ذي الحجة ولا يصح في يوم النحر ولا في ليلته وهو شاذ اه والجزء الثاني من الترجمة الاحرام قبل اشهر الحج اعني مسئلة تقديم الاحرام على الميقات الزماني اشار اليه بقوله وقال ابن عباس الخ والمسئلة خلافية فقد قال الحافظ اختلف العلماء في اعتبار هذه الاشهر هل هو على الشرط او الاستحباب فقال ابن عمر وابن عباس وجابر وغيرهم من الصحابة والتابعين هو شرط فلا يصح الاحرام بالحج الا فيها وهو قول الشافعي وسياق استدلال ابن عباس لذلك في هذا الباب واستدل بعضهم بالقياس على الوقوف وبالقياس على احرام الصلوة وليس بواضح لان الصحيح عند الشافعية ان من احرم بالحج في غير اشهره انقلب عمرة تجزيه عن عمرة الفرض واما الصلوة فلو احرم قبل الوقت انقلب نفلا فافترقا من وجهين اه قوله وكره عثمان ان يحرم من خراسان الخ وبينه وبين مكة اكثر من مسافة اشهر الحج فيستلزم ان يكون احرم في غير اشهر الحج فكره ذلك عثمان اه من الفتح

باب التمتع والاقران والافراد الخ قال الحافظ اما التمتع فالمعروف انه الاعتمار في اشهر الحج ثم التحلل من تلك العمرة والاهلال بالحج في تلك السنة ويطلق التمتع في العرف على القران ايضا قال ابن عبد البر لا خلاف بين العلماء ان التمتع المراد بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج انه الاعتمار في اشهر الحج قبل الحج قال ومن التمتع ايضا القران لانه تمتع بسقوط سفر للنسك الآخر من بلده ومن التمتع فسخ الحج ايضا الى العمرة اه واما القران فوقع في رواية ابي ذر الاقران بالالف وهو خطأ من حيث اللغة وصورته الاهلال بالحج والعمرة معا وهذا لا خلاف في جوازه او الاهلال بالعمرة ثم يدخل عليها الحج او عكسه وهذا مختلف فيه واما الافراد فالاهلال بالحج وحده في اشهره عند الجميع وفي غير اشهره ايضا عند من يجيزه والاعتمار بعد الفراغ من اعمال الحج لمن شاء واما فسخ الحج فالاحرام بالحج ثم يتحلل منه بعمل عمرة فيصير متمتعا وفي جوازه اختلاف وظاهر تصرف المصنف اجازته فان تقدير الترجمة باب مشروعية التمتع الخ ويحتمل ان يكون التقدير باب حكم التمتع الخ فلا يكون فيه دلالة على انه يجيزه اه قلت الظاهر الاول اذا ورد فيه حديث الفسخ لا تخصيص الفسخ بزمانه صلى الله عليه وسلم كما اشار الى التخصيص فيما سبق من باب من اهل في زمنه صلى الله عليه وسلم الخ لكن لم يرض به العيني واما ما اشار اليه الحافظ في صورة القران بقوله او عكسه وهذا مختلف فيه فهي مسئلة خلافية قال العيني اتفق العلماء على جواز ادخال الحج على العمرة واختلفوا في عكسه فجوزه ابو حنيفة والشافعي في القديم ومنعه آخرون وقالوا كان خاصا به صلى الله عليه وسلم ودعوى الخصوصية تحتاج الى دليل اه وممّا ينبغي ان يعلم ان الائمة الاربعة شكر الله سعيهم اختلفوا في فضل انواع النسك وهي ثلاثة على المشهور القران التمتع الافراد واتفقت الائمة الاربعة على جوازها والنوع الرابع فسخ الحج الى العمرة وذكر هذه الاربعة البخاري في هذه الترجمة وهذا الاخير هو المرجح عند الحنابلة كما بسط في حاشية اللامع لكن في الاوجز في بيان المذاهب عن الامام احمد في ذلك روايتان افضلية التمتع ثم الافراد ثم القران والثانية ان ساق الهدي فالقران افضل وان لم يسق فالتمتع افضل ومختار المالكية كما في فروعهم افضلية الافراد ثم القران ثم التمتع وعن الشافعية في ذلك ثلاث روايات ذكرها النووي وقال والصحيح تفضيل الافراد ثم التمتع ثم القران وكذا في عامة فروعهم لكن افضلية الافراد عندهم مشروطة بان يعتمر في هذه السنة والا فهما افضل منه كما صرح به شارح الاقناع وغيره ومختار الحنفية القران ثم التمتع ثم الافراد الى آخر ما بسط في الاوجز اه من جزء حجة الوداع

قوله تصير الآن حجتك مكية قال الحافظ يعني قليلة الثواب لقلة مشقتها وقال ابن بطال معناه انك تنشئ حجك من مكة كما ينشئ اهل مكة منها فيفوتك فضل الاحرام من الميقات اه وبسط الكلام عليه الشيخ في اللامع فارجع اليه

باب من لبى بالحج وسماه ظاهر كلام العيني ان الغرض الاشارة الى ان التعيين والتسمية بانواع الحج اولى ويحتمل عندي في الغرض ان من لبى بالحج وعينه وسماه فله الفسخ ايضا كما يدل عليه الرواية وهو مذهب احمد

باب التمتع على عهد النبي صلى الله عليه وسلم في الترجمة اشارة الى الخلاف في ذلك وان كان الامر استقر بعد ذلك بالجواز وقوله قال رجل برأيه الخ قال ابن التين يحتمل ان يريد عمر او عثمان واغرب الكرماني فقال ظاهر سياق كتاب البخاري ان المراد به عثمان وكانه لقرب عهده بقصة عثمان مع علي وذلك غير لازم فقد سبقت قصة عمر مع ابي موسى في ذلك ووقعت لمعاوية ايضا مع سعد بن ابي وقاص في صحيح مسلم قصة في ذلك والاولى ان يفسر بعمر فانه اول من نهى عنها وكان من بعده كان تابعا له في ذلك وفي مسلم ايضا ان ابن الزبير كان ينهى عنها وابن عباس يأمر بها فسألوا جابرا فاشار الى ان اول من نهى عنها عمر ثم في حديث عمران هذا ما يعكر على عياض وغيره في جزمهم ان المتعة التي نهى عنها عمر وعثمان هي فسخ الحج الى العمرة لا العمرة التي يحج بعدها فان في بعض طرقه عند مسلم التصريح بكونها متعة الحج وفي رواية له ايضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعمر بعض اهله في العشر وفي رواية له جمع بين حج وعمرة ومراده التمتع المذكور وهو الجمع بينهما في عام واحد كما سياتي صريحا في الباب بعده في حديث ابن عباس اه من الفتح

باب قول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام اي تفسير قوله وذلك في الآية اشارة الى التمتع لانه سبق ذكره واختلف السلف في المراد بحاضري المسجد فقيل هم اهل مكة بعينها وهو قول مالك واختاره الطحاوي وقال طاوس وطائفة هم اهل الحرم وهو الظاهر وقال مكحول من كان منزله دون المواقيت وهو قول الشافعي في القديم وقال في الجديد من كان من مكة على دون مسافة القصر ووافقه احمد اه قلت ومذهب الحنفية كقول الشافعي في القديم كما في حاشية الهندية وقال السندي تحت الباب يحتمل وجهين احدهما ان اسم الاشارة اشارة الى التمتع والمعنى التمتع مباح او مشروع لغير المكي وبه قال الحنفية واليه يشير كلام ابن عباس فايراد المصنف يدل على انه اختار هذا التفسير والثاني انه اشارة الى وجوب الدم او الصوم والمعنى وجوب احد الامرين على غير المكي واما المكي فلا يجب عليه شيء وبه قال الجمهور ويؤيده قرب المشار اليه ويؤيد الاول اللام في قوله لمن لم يكن فان المناسب بالمعنى الثاني كلمة على وهذا التائيد اقوى من تائيد قرب المشار اليه وكانه لهذا مال المصنف الى ترجيحه والله اعلم اه ويحتمل عندي في غرض المصنف بالترجمة انه اراد تفسير الاهل و حاضري المسجد بان المراد به المتوطن لا مطلق الحضور كما يتوهم بلفظ حاضري المسجد فان الازواج المطهرات ونساء الصحابة رضي الله عنهم كن معهم في السفر ومع ذلك تمتعوا قوله وصوم ثلثة ايام اعلم ان المتمتع اذا لم يجد الهدي فعليه صيام عشرة ايام وكذا حكم القارن فيصوم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع واختلف اهل العلم في المراد بالحج وفي المراد بالرجوع كما بسط محله ثم لكل واحد من صوم الثلثة والسبعة وقتان وقت الجواز ووقت الاستحباب اما في الثلثة فوقت الاستحباب عندنا الحنفية واحمد ومالك آخره يوم عرفة وقبله بيوم عند الشافعي واما وقت الجواز فبعد احرام العمرة عندنا واحمد وعنه بعد الحل من العمرة وبعد احرام الحج عند مالك والشافعي واما وقت السبعة فبعد ايام التشريق عندنا ومالك وبعد الرجوع الى الاهل عند الشافعي حتى لا تجوز في الطريق واما عند احمد فالاول وقت الجواز والثاني وقت الاستحباب كذا في هامش على البذل والبسط في الاوجز وفي هامش النسخة الهندية قال العيني والمستحب في السبعة ان يكون صومها بعد رجوعه الى اهله اذ جواز ذلك مجمع عليه ويجوز اذا رجع الى مكة بعد ايام التشريق في مكة وفي الطريق وهو قول مالك وللشافعي اربعة اقوال اصحها عند رجوعه الى اهله اه وقال ابو حنيفة الرجوع هو الفراغ من افعال الحج كذا في الكرماني اه من الهامش

باب الاغتسال عند دخول مكة وفي الاوجز تحت حديث الباب وهذا الغسل للطواف عند المالكية ولذا لا تفعله الحائض ولدخول مكة عند الائمة الثلثة كما بسط في الاوجز عن كتب فروعهم قال ابن المنذر والاغتسال عند دخول مكة مستحب عند جميع العلماء وليس في تركه عندهم فدية وقال اكثرهم يجزئ منه الوضوء وقال الشافعية ان عجز عن الغسل تيمم وقال ابن التين لم يذكر اصحابنا الغسل لدخول مكة وانما ذكروه للطواف والغسل لدخول مكة هو في الحقيقة للطواف اه

باب دخول مكة نهارا وليلا قال الحافظ اما الدخول ليلا فلم يقع منه صلى الله عليه وسلم الا في عمرة الجعرانة كما رواه اصحاب السنن من حديث محرش الكعبي وترجم عليه النسائي دخول مكة ليلا اه وقال الكرماني كلمة ثم للتراخي فهو اعم ان يكون نهار تلك الليلة او الليلة التي بعدها او علم منه الدخول نهارا ودخول ليلا ثابت في عمرة الجعرانة ذكرها في الترجمة وذكر حديث الدخول نهارا لكونه على شرطه وسكت عن حديث الدخول ليلا لعدم كونه على شرطه ونبه بذكره ليلا على ذلك اه من هامش الهندية قلت ويحتمل ان يكون غرضه ان دخول النهار اتفاقي اي كلاهما سواء فهو اشارة الى احد المذاهب الآتية ثم المسئلة خلافية ففي جزء حجة الوداع الاول عند الجمهور ان يدخلها نهارا وفيه اربعة مذاهب كما في الاوجز وفيه يندب دخول مكة نهارا عند مالك والحنفية وهو اصح الوجهين للشافعية والثاني هما سواء واليه مال الموفق وحكى النووي عن عائشة وعمر بن عبد العزيز وغيرهما افضلية الليل ومنهم من فرق بين الامام وغيره بان من كان اماما يقتدى به يستحب له ان يدخلها نهارا ليراه الناس اه

باب من اين يدخل مكة وثبت بحديث الباب انه صلى الله عليه وسلم يدخل من الثنية العليا هي التي ينزل منها الى المعلى مقبرة اهل مكة يقال لها كداء بالفتح والمد ثم الدخول منها مندوب عند الجمهور مطلقا وعند المالكية يندب لمن اتى من طريق المدينة سواء كان من اهلها او لا واما من اتى من غير طريقها فلا يندب له الدخول منها وان كان مدنيا كذا في الاوجز وقال ابن القيم في الهدي وكان في العمرة يدخل من اسفلها ولعل مستدله في ذلك ما في ابي داؤد من حديث عائشة دخل النبي صلى الله عليه وسلم في العمرة من كدى لكن الشيخ قدس سره بسط الكلام في البذل على ان هذه الرواية مضطربة اه كذا في جزء حجة الوداع

باب من اين يخرج من مكة وظهر من الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم يخرج من الثنية السفلى وهي التي باسفل مكة عند باب شبيكة يقال لها كدى بضم الكاف مقصورا بقرب الشعب الشاميين وشعب ابن الزبير عند قعيقعان كذا في العيني قال الحافظ قال النووي واختلف في معنى الذي لاجله خالف صلى الله عليه وسلم بين طريقيه فقيل ليتبرك به كل من في طريقيه وذكر شيئا مما تقدم في العيد وقد استوعبت ما قيل فيه هناك وبعضه لا يتاتى اعتباره هنا اه مختصرا وقال في باب من خالف في الطريق من كتاب العيدين اختلف في معنى ذلك على اقوال كثيرة اجتمع لي منها اكثر من عشرين قولا قد لخصتها وبينت الواهي منها اه من هامش اللامع مختصرا قوله من كدى من اعلى مكة قال الحافظ والصواب ما رواه غيره دخل من كداء من اعلى مكة اه ووجه الشيخ قدس سره في اللامع بتوجيه وبسط الكلام عليه في هامشه

باب فضل مكة وبنيانها الخ قال السندي ما ذكر في فضلها وفضل بنيانها الا ما يتعلق ببناء الكعبة من الاحاديث وفيها اشعار بان بناء الكعبة فيه شرف وفضل لها ولبانيها واهلها اي فضل وفخر اي فخر اه وكتب الشيخ في اللامع قوله ذهب النبي صلى الله عليه وسلم والعباس الخ يمكن منه استنباط فضل مكة ايضا حيث حمل الحجارة النبي صلى الله عليه وسلم على عاتقه الشريف اه وقال العيني مطابقة الترجمة تؤخذ من قوله لما بنيت الكعبة الخ فان قلت الترجمة بنيان مكة وفي الحديث بنيان الكعبة قلت بنيان الكعبة كان سببا لبنيان مكة وبين السبب والمسبب ملازمة فيستانس بهذا وجه المطابقة وبسط ابن القيم في مبدأ الهدي الكلام على فضل مكة وذكرت الشراح ههنا بيان بعض ابنية الكعبة وبسط الكلام عليها في الاوجز وبسط فيها ابنيتها العشرة المعروفة مفصلا ولخصتها في هامش اللامع

باب فضل الحرم الخ اي الحرم المكي وهو ما احاط بمكة واطاف بها من جوانبها جعل الله تعالى له حكمها في الحرمة تشريفا لها وسمي حرما لتحريم الله تعالى فيه كثيرا مما ليس بمحرم في غيره من المواضع وحده من طريق المدينة عند التنعيم على ثلاثة اميال من مكة وقيل اربعة ومن طريق اليمن طرف اضاة لبن بفتح الهمزة والضاد المعجمة ولبن بكسر اللام وسكون الموحدة

على ستة اميال من مكة وقيل سبعة ومن طريق الجعرانة على تسعة اميال ومن طريق الطائف على عرفات من بطن نمرة سبعة اميال وقيل ثمانية ومن طريق جدة عشرة اميال وقال الرافعي ومن العراق على سبعة وقال ابن سراقة ومسافة الحرم ستة عشر ميلا في مثلها والسبب في بعد بعض الحدود وقرب بعضها ما قيل ان الله تعالى لما اهبط على آدم بيتا من ياقوتة اضاء له ما بين المشرق والمغرب فنفرت الجن والشياطين ليقربوا منها فاستعاذ منهم بالله وخاف على نفسه منهم فبعث الله ملائكة فحفوا بمكة فوقفوا مكان الحرم وذكر بعض اهل الكشف والمشاهدات انهم يشاهدون تلك الانوار واصلة الى حدود الحرم فحدود الحرم موضع وقوف الملائكة وقيل ان الخليل لما وضع الحجر الاسود في الركن اضاء له نور وصل الى اماكن الحدود فجاءت الشياطين فوقفت عند الاعلام فبناها الخليل عليه السلام حاجزا رواه مجاهد عن ابن عباس اهـ مختصرا من القسطلاني

ج ص٢١٦ باب توريث دور مكة وبيعها وشرائها الخ وبه قال الجمهور والطحاوي وقال الثوري وابو حنيفة لا يحل بيعها ولا اجارتها وخالفه ابو يوسف واختلف على محمد كذا في الفتح قلت وذكر المغني عن احمد روايتين وكذا في الشرح الكبير وذكرا مذهب مالك موافقا للحنفية وما زعموا ان الغرض من الترجمة الرد على الحنفية فليس بصحيح عندي لانهم لم يقولوا بمنع بيع بيوت مكة بل ارضها كما في الهداية وبسط الكلام عليه في اللامع وهامشه اشد البسط وقوله سواء خاصة الخ قيد للمسجد الحرام اي المساواة انما هي في نفس المسجد لا في سائر المواضع من مكة كما قال به ابو حنيفة قال الشيخ في اللامع ظاهر استدلاله بالآية ان المذكور في معرض المساواة هو المسجد الحرام لا غير فيكون غير المسجد من اراضي مكة اولى بالمالك واحق بتصرفه ودلالة الرواية عليه من حيث اطلاق دارك بالاضافة وهو علامة الملك وكذلك قول الراوي وورث ابا طالب يدل على جريان الارث فيها والجواب ان تخصيص ذكر المسجد باستواء حقوقهم فيه لا ينفي الاستواء في غير المسجد مع ان علة الحكم وهو التضييق على الحاج مشتركة واما الارث والاضافة المذكورتان في الرواية فباعتبار البناء او سبق اليه لكن جلس في مسجد فوضع ثمة ثوبه او القى خيمة في وادي منى وغيره فانه احق به من غيره لسبق يده ولا تملك ههنا اهـ وبسط في هامشه الكلام عليه وفيه قال الجصاص في احكام القرآن قال الله تعالى والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد وروي عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة مناخ لا تباع رباعها ولا تؤاجر بيوتها وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كانوا يرون الحرم كله مسجدا سواء العاكف فيه والباد وفيه ايضا بسط الشيخ ابن القيم في الهدي في ذلك فقال المراد بالمسجد الحرام ههنا الحرم كله كقوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا فهذا المراد به الحرم كله وقال تعالى ذلك لمن لم يكن اهله الآية وليس المراد به حضور نفس موضع الصلوة اتفاقا الى آخر ما فيه

ج ص٢١٦ باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة الخ قال الحافظ اي موضع نزوله ووقع هنا في نسخة الصغاني قال ابو عبد الله نسبت الدور الى عقيل وتورث الدور وتباع وتشترى قال الحافظ والمحل اللائق بهذه الزيادة الباب الذي قبله كما تقدم تقريره اهـ

ج ص٢١٦ باب قول الله تعالى واذ قال ابراهيم رب اجعل الخ لم يذكر في هذه الترجمة حديثا وكانه اشار الى حديث ابن عباس في قصة اسكان ابراهيم لهاجر وابنها في مكان مكة وسيأتي مبسوطا في احاديث الانبياء فوقع في شرح ابن بطال ضم هذا الباب الى الذي بعده فقال بعد قوله يشكرون وقول الله جعل الله الكعبة البيت الحرام الخ ثم قال فيه ابو هريرة فذكر احاديث الباب الثاني اهـ من الفتح قلت ويمكن ان يقال ان الترجمة ثبتت بالحديث الآتي كما شرح به الحافظ الترجمة الآتية اي دوامه قائما فالامن قائم فعلى هذا تكون الترجمة من الاصل السابع والعشرين من اصول التراجم

ج ص٢١٦ باب قول الله تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام الخ قال الحافظ كانه يشير الى ان المراد بقوله قياما اي قواما وانها ما دامت موجودة فالدين قائم ولهذه النكتة اورد في الباب قصة هدم الكعبة في آخر الزمان وقد روى ابن ابي حاتم باسناد صحيح عن الحسن البصري انه تلا هذه الآية فقال لا يزال الناس على دين ما حجوا البيت واستقبلوا القبلة وعن عطاء قال قياما للناس لو تركوه عاما لم ينظروا ان يهلكوا اهـ قال العيني في حديث عائشة في صوم عاشوراء ووجه المناسبة ان غرض الترجمة تعظيم الكعبة وهو يحصل بسترها اهـ ص٢١٦ قوله والاول اكثر كتب الشيخ في اللامع اي اقوى اسنادا لكثرة رواته والمتكلم انه لا منافاة بين الروايتين فان صدق الاثبات لا يتوقف على الوجود لو مرة فيمكن ان يحج البيت بعد ياجوج وماجوج ثم لا يحج الى قيام الساعة والذي اشكل على المؤلف انه فهم من يحج بعدهما امتداده الى نفخ الصور فجعل بين الحديثين معارضة وليس كذلك اهـ وبسط الكلام عليه في هامش اللامع وفيه ايضا بسط الكلام في زمان هدم الكعبة في الاشاعة لاشراط الساعة وقال اختلفوا فيه هل هو في زمن عيسى او عند قيام الساعة حين لا يبقى احد يقول الله الله اهـ

ج ص٢١٧ باب كسوة الكعبة اي حكمها في التصرف فيها ونحو ذلك قال ابن المنير يحتمل ان يكون مقصوده التنبيه على ان كسوة الكعبة مشروع والحجة فيه انها لم تزل تقصد بالمال يوضع فيها على معنى الزينة اعظاما لها والكسوة من هذا القبيل اهـ قوله لا ادع فيها صفراء ولا بيضاء كتب الشيخ في اللامع فيه الترجمة حيث ثبت ان البيت كان له مال وليس الا لينفق عليه عند الضرورة ومن حوائجه الكسوة اهـ وبسط في هامشه الكلام في مناسبة الحديث بالترجمة وذكر فيه عن العيني ست وجوهات في المناسبة وقال السندي موافقة الحديث بالترجمة اما باعتبار ان الحديث يدل على ان تعظيم الكعبة بوضع الاموال فيها مشروع معتاد من قديم الزمان وقد قرره الشارع ورجع عمر عما قصد من تقسيمها الى ابقائها على حالها فاذا كان ذلك التعظيم مشروعا معتدا امر غير ظاهر فكون التعظيم بالكسوة مع انه تعظيم ظاهر وزينة باهرة مشروعا بالاولى واما باعتبار ان عمر راى قسمة اموال الكعبة لا وضعها في كسوتها فعلم ان كسوتها دون حاجة المسلمين وبه يعلم انه ينبغي قسمة الكسوة بين المحتاجين اذا نزعت والله تعالى اعلم اهـ

ج ص٢١٧ باب هدم الكعبة قال الحافظ اي في آخر الزمان وقال ايضا تحت حديث الباب قيل هذا الحديث يخالف قوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ولان الله تعالى حبس عن مكة الفيل ولم يمكن اصحابه من تخريب الكعبة ولم تكن اذ ذاك قبلة فكيف يسلط عليها الحبشة بعد ان صارت قبلة للمسلمين واجيب بان ذلك محمول على انه يقع في آخر الزمان حيث لا يبقى في الارض احد يقول الله الله كما ثبت في صحيح مسلم وقد وقع قبل ذلك فيه من القتال وغزو اهل الشام في زمن يزيد بن معاوية وغيره ذلك من الوقائع من اعظمها وقعة القرامطة بعد الثلث مائة فقتلوا من المسلمين في المطاف من لا يحصى كثرة وكل ذلك لا يعارض قوله اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا لان ذلك انما وقع بايدي المسلمين وهو مطابق لقوله صلى الله عليه وسلم ولن يستحل هذا البيت الا اهله فوقع ما اخبر به صلى الله عليه وسلم وليس في الآية ما يدل على استمرار الامن المذكور فيها والله اعلم اهـ

ج ص٢١٧ باب ما ذكر في الحجر الاسود قال الحافظ اورد فيه حديث عمر في تقبيل الحجر وكانه لم يثبت عنده فيه على شرطه شيء غير ذلك وقد وردت فيه احاديث منها حديث عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعا ان الحجر والمقام ياقوتتان من ياقوت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لاضاءا ما بين المشرق والمغرب اخرجه احمد والترمذي وصححه ابن حبان ومنها حديث ابن عباس مرفوعا نزل الحجر الاسود من الجنة وهو اشد بياضا من اللبن الحديث اخرجه الترمذي اهـ قلت الظاهر عندي ان الغرض من الترجمة اثبات الفضل له وقد ورد في فضله عدة احاديث كما تقدم عن الفتح الا انها لما لم تكن على شرطه فاثبت الفضل في الجملة بحديث الباب بتقبيله صلى الله عليه وسلم

ج ص٢١٧ باب اغلاق البيت الخ قال الحافظ اورد فيه حديث ابن عمر عن بلال وتعقب بانه ينافي الترجمة من جهة انها تدل على التخيير والفعل المذكور يدل على التعيين واجيب بان حمل صلوة النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك الموضع بعينه على سبيل الاتفاق لا على سبيل القصد لزيادة فضل في ذلك المكان على غيره ويحتمل ان يكون مراده ان ذلك الفعل ليس حتما وان كانت الصلوة في تلك البقعة التي اختارها النبي صلى الله عليه وسلم افضل من غيرها وظاهر الترجمة انه يشترط للصلوة في جميع الجوانب اغلاق الباب ليصير مستقبلا في حال الصلوة غير الفضاء والمحكي عن الحنفية الجواز مطلقا وعن الشافعية وجه مثله لكن يشترط ان يكون للباب عتبة بای قدر كانت ووجه يشترط ان يكون قدر قامة المصلي ووجه ان يكون قدر مؤخرة الرحل وهو الصحيح عندهم واما قول بعض الشارحين ان قوله ويصلي في اي نواحي البيت شاء يعكر على الشافعية فيما اذا كانت البيت مفتوحا ففيه نظر لانه جعله حيث يغلق الباب وبعد الغلق لا توقف عندهم في الصحة اهـ قلت وفيه ان في الترجمة جزئين مستقلين لان احدهما قيد للآخر لكن يعكر عليه ان الجزء الاول من الترجمة قد تقدم في كتاب الصلوة من باب الابواب والغلق للكعبة والمساجد

ج ص٢١٧ باب الصلوة في الكعبة لعل غرض المصنف بيان جوازها والمسئلة خلافية شهيرة بسطت في الاوجز وفيه حكي عن ابن عباس لا تصح الصلوة فيها مطلقا للزوم الاستدبار وبه جزم بعض اهل الظاهر وابن جرير واصبغ المالكي والجمهور على الجواز مع الاختلاف فيما بينهم هل يختص الجواز بالنوافل كما قال به مالك واحمد او يعم الفرائض ايضا كما قال به الحنفية والشافعي

ج ص٢١٧ باب من لم يدخل الكعبة الخ قال الحافظ كانه اشار بهذه الترجمة الى الرد على من زعم ان دخولها من مناسك الحج واقتصر المصنف على الاحتجاج بفعل ابن عمر لانه اشهر من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم دخول الكعبة فلو كان دخولها عنده من المناسك لما اخل به مع كثرة اتباعه اهـ قلت انكر كونه من النسك ابن القيم وغيره والجمهور على الندب كما بسط في الاوجز ويحتمل ان المصنف اراد ان دخوله ليس على الوجوب ثم قال الحافظ استدل المحب الطبري بحديث الباب على انه صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة في حجته وفي فتح مكة ولا دلالة فيه على ذلك لانه لا يلزم من نفي كونه دخلها في عمرته انه دخلها في جميع اسفاره والله اعلم اهـ وفي جزء حجة الوداع والجملة انه لم يدخل النبي صلى الله عليه وسلم الكعبة في عمرة القضاء اجماعا ودخلها عام الفتح اجماعا واختلفوا في دخوله في حجة الوداع انكره الشيخ ابن القيم وكذا شيخه شيخ الاسلام ابن تيمية والنووي وذكر ابن سعد دخوله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع وكذا مال اليه البيهقي واليه ميل ابن حبان ايضا وذهب السهيلي وابن الهمام الى انه صلى الله عليه وسلم دخلها في حجة الوداع مرتين يوم النحر ولم يصل فيه ودخلها من الغد وصلى فيه الى آخر ما بسط فيه

ج ص٢١٧ باب من كبر في نواحي الكعبة اورد فيه حديث ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم كبر في البيت ولم يصل فيه واحتج به مع كونه يرى تقديم حديث بلال في اثباته الصلوة فيه عليه ولا معارضة في ذلك بالنسبة الى الترجمة لان ابن عباس اثبت التكبير ولم يتعرض له بلال وبلال اثبت الصلوة ونفاها ابن عباس فاحتج المصنف بزيادة ابن عباس اهـ قلت ولذا لم يذكر في الترجمة ولم يصل مع انه مؤيد في الحديث والاوجه عندي في غرض الترجمة انهم اختلفوا في الصلوة في الكعبة فمن مثبت لها وناف لها ومال المصنف الى الاول ولذا جزم به في الترجمة السابقة وحديث الباب هذا مستدل من نفاها ولذا ذكره بباب من كبر كما هو المعروف من رأيه هذا وقال ابن عباس وقد سئل كيف اصلي في البيت قال كما تصلي في الجنازة تسبح وتكبر ولا تركع ولا تسجد ثم عند اركان البيت سبح وكبر وتضرع واستغفر ولا تركع ولا تسجد اهـ من الفتح فيحتمل ان المصنف اشار الى هذا.

ج ص٢١٨ باب كيف كان بدء الرمل وهذا الباب الثاني عشر من الابواب المبدوءة بلفظ كيف قال الحافظ اي ابتداء مشروعيته وهو بفتح الراء والميم هو الاسراع وقال ابن دريد هو شبيه بالهرولة واصله ان يحرك الماشي منكبيه في مشيه وفي القسطلاني هو سرعة المشي مع تقارب الخطا دون العدو والوثوب فيما قاله الشافعي وقال المتولي تكره المبالغة في الاسراع وعند الحنفية هو ان يهز كتفيه في مشيه كالمتبختر بين الصفين وفي جزء حجة الوداع في الرمل سبعة ابحاث بسطت في الاوجز

ج ص٢١٨ باب استلام الحجر الاسود حين يقدم مكة الخ اورد فيه حديث ابن عمر في ذلك وهو مطابق للترجمة من غير مزيد هكذا في الفتح والعيني لكن الظاهر عند هذا العبد الضعيف ان الترجمة مشتملة على جزئين احدهما استلام الحجر اول ما يطوف وثانيهما ما اشار اليه بقوله ويرمل ثلثا ولم يتعرض الشراح لذلك وعلى هذا اشار بالجزء الاول من الترجمة الى مسئلة خلافية كما في الاوجز وجزء حجة الوداع من ان الجمهور لم يفرقوا في الاستلام بين الطواف الواجب والتطوع وبه قال جماعة من المالكية خلافا لما في المدونة من تخصيصه بالواجب وطواف القدوم واجب عند المالكية خلافا للجمهور فانهم قالوا بسنيته على الراجح عنهم فلعل المصنف مال الى قول المالكية والله اعلم واما الجزء الثاني من الترجمة فهو قوله يرمل ثلثا لعل فيه تأييدا لاحد قولي الشافعي ان الرمل في طواف القدوم سواء سعى بعده او لا والجمهور على قوله الثاني المشهور وهو انه في كل طواف بعده سعي كما قال النووي في شرح مسلم ويمكن ان يقال انه اشار بهذا الجزء الثاني الى الرد على من انكر بقاء مشروعية الرمل كما روي عن ابن عباس او على من انكر تعميم الرمل لجميع الاشواط بل خصه بغير ما بين الركنين اليمانيين

ج (١٩٨) باب الرمل في الحج والعمرة قال الحافظ والمقصد اثبات بقاء مشروعيته وهو الذي عليه الجمهور

وقال ابن عباس ليس هو بسنة من شاء رمل ومن شاء لم يرمل اھ ويحتمل عندي ان الغرض منه بيان اثبات التعميم لكن ج
وعمر ورد على من قال ليس على المكي الرمل كما قال به احمد ومالک خلافا للحنفية والشافعية

ص ۲۱۹ **باب استلام الركن بالمحجن** قال الحافظ تحت حديث الباب وبهذا قال الجمهور ان السنة ان يستلم الركن ويقبل يده فان لم يستطع ان يستلم بيده استلمه بشئ في يده وقبل ذلک الشئ فان لم يستطع اشار اليه واكتفى بذلک وعن مالک في رواية لا يقبل يده وفي رواية عند المالكية يضع يده على فمه من غير تقبيل اھ

ص ۲۱۹ **باب من لم يستلم الا الركنين اليمانيين** الخ الاسود والذي يليه دون الركنين الشاميين وذلک لان اليمانيين على القواعد لا براهيم ففي الركن الاسود فضيلتان كون الحجر فيه وكونه على القواعد وفي الثاني الثانية فقط ومن ثم خص الاول بمزيد تقبيل دون الثاني اھ من القسطلاني واما الركنان الباقيان فلا يقبلان ولا يمسان لان البيت غير متمم على قواعد ابراهيم فهذان الركنان ليسا على ركنيها بل هما وسط الجدار الشرقي والغربي كذا في البذل وفي هامش على البذل والى هذا التفصيل ذهب الجمهور كما بسطه الحافظ في الفتح والموفق ورد على الخرقي اذ قال يقبل الركن اليماني ايضا وقال القسطلاني وحديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل الركن اليماني ووضع خده عليه رواه جماعة منهم ابن المنذر والحاكم وصححه وضعفه بعضهم وعلى تقدير صحته فهو محمول على الحجر الاسود واذا استلم قبل يده على الاصح عند الشافعية والحنابلة ومحمد بن الحسن من الحنفية وهو المنصوص في الام الى آخر ما بسطه وفيه وكذا تقبيل نفس الركن لا بأس به كما جزم به في الام واستحبه بعض الشافعية ونقل عن محمد بن الحسن اھ من القسطلاني قال القاضي عياض اتفق الفقهاء اليوم على ان الركنين الشاميين لا يستلمان وانما كان الخلاف في العصر الاول بين بعض الصحابة والتابعين ثم ذهب الخلاف اھ قال القاري في شرح اللباب اما الركنان الآخران فلا استلام فيهما ولا اشارة بهما بل هما بدعة مكروهة باتفاق الاربعة اھ من الاوجز قوله وكان ابن الزبير يستلمهن كلهن وهذا يحتمل ان يكون مذهبه انه ليس من البيت شيئا مهجورا كما روى عنه ابن ابي شيبة وروى نحو ذلک عن معاوية ويحتمل ان يكون فعله بعد ما اتم بناء الكعبة على قواعد ابراهيم كما حمله عليه ابن القصار وتبعه ابن التين فزال المانع عدم استلامهما وعلى هذا الاختلاف بينه وبين الجمهور واما على الاول فكان فيه خلاف في السلف اھ من الاوجز بزيادة

ص ۲۱۹ **باب تقبيل الحجر** قال القسطلاني اي مشروعية بوضع الشفة عليه من غير تصويت ولا تطنين كما قاله الشافعي وقال الحافظ ويستفاد من حديث ابن عمر حديث الباب استحباب الجمع بين التسليم والتقبيل والاستلام المسح باليد والتقبيل بالفم وروى عن ابن عمر انه قال استقبل النبي صلى الله عليه وسلم الحجر فاستلمه ثم وضع شفتيه عليه طويلا الحديث اھ وفي جزء حجة الوداع اعلم انهم اختلفوا ههنا في عدة مسائل الاولى ان الجمهور لم يفرقوا في الاستلام بين الطواف الواجب والتطوع خلافا لما في المدونة من تخصيصه بالواجب والثانية في التقبيل بالصوت اباحه غير واحد من المالكية خلافا للجمهور والثالثة السجدة عليه مكروه عند مالک ومختلف عند الحنفية والمرجح ندب السجود وبه قال الشافعي واحمد والرابعة تقبيل اليد وغيره مما استلم به الحجر مندوب عند الثلاثة خلافا لمالک والخامسة ان تعذر الاستلام يكبر عند مالک بدون الاشارة اليه وعند احمد يشير اليه ايضا بدون تقبيل ما اشار به ويقبله ايضا عند الشافعي والحنفية اھ

ص ۲۱۹ **باب من اشار الى الركن اذا اتى عليه** اي في الطواف عند عجزه عن استلامه والمراد بالركن الاسود قال القسطلاني وفي الهداية ويستلم الحجر كلما مر لان اشواط الطواف كركعات الصلوة فكما يفتتح كل ركعة بالتكبير يفتتح كل شوط باستلام الحجر وان لم يستطع الاستلام استقبل وكبر وهلل اھ قلت وهل يقبل ما اشار به او لا خلافية كما تقدم في الباب السابق وايضا قد تقدم انه لا اشارة عند المالكية بل عندهم يكبر اذا حاذاه ويمضي ولا يشير بيده

ص ۲۱۹ **باب التكبير عند الركن** قال الحافظ في حديث الباب فيه استحباب التكبير عند الركن الاسود في كل طوفة اھ وقال القسطلاني واستحب الشافعية والحنابلة ان يقول في ابتداء الطواف واستلام الحجر بسم الله والله اكبر اللهم ايمانا بک وتصديقا بكتابک ووفاء بعهدک واتباعا لسنة نبيک محمد صلى الله عليه وسلم وصح في ابي داؤد والنسائي وغيرهما انه عليه الصلوة والسلام قال بين الركنين اليمانيين ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار الى ان قال والصحيح عند الحنابلة انه لا بأس بقراءة القرآن وجزم صاحب الهداية في التجنيس بان ذكر الله افضل منها فيه ذكرها المالكية اھ

ص ۲۱۹ **باب من طاف بالبيت اذا قدم مكة** الخ قال ابن بطال غرضه بهذه الترجمة الرد على من زعم ان المعتمر اذا طاف حل قبل ان يسعى بين الصفا والمروة فاراد ان يبين ان قول عروة فلما مسحوا الركن حلوا محمول على ان المراد لما استلموا الحجر الاسود وطافوا وسعوا حلوا بدليل حديث ابن عمر الذي اردفه به في هذا الباب وقال النووي لا بد من تاويل قوله مسحوا الركن لان المراد به الحجر الاسود ومسحه يكون في اول الطواف ولا يحصل التحلل بمجرد مسحه بالاجماع فتقديره فلما مسحوا الركن واتموا طوافهم وسعيهم وحلقوا حلوا وحذفت هذه المقدرات للعلم بها لظهورها وقد اجمعوا على انه لا يحل قبل تمام الطواف ثم مذهب الجمهور انه لا بد من السعي بعده ثم الحلق وتعقب بان المراد بمسح الركن الكناية عن تمام الطواف فالمعنى فلما فرغوا من الطواف حلوا واما السعي والحلق فمختلف فيهما كما قال اھ قال الكرماني قال القاضي قال ابن عباس واسحق بن راهويه المعتمر يحلل بعد الطواف وان لم يسع وبسط الحافظ في الروايات عن ابن عباس في ذلک وقال ولمسلم من طريق قتادة قال رجل لابن عباس ما هذه الفتيا ان من طاف بالبيت فقد حل فقال سنة نبيكم وان رغمتم ثم قال الحافظ وعرف ان هذا مذهب لابن عباس خالف فيه الجمهور ووافقه فيه ناس منهم اسحق بن راهويه اھ مختصرا من هامش اللامع قلت والى هذا اشار الامام البخاري ايضا في ابواب العمرة في باب متى يحل المعتمر۔

ص ۲۱۹ **باب طواف النساء مع الرجال** اي هل يختلطن بهم او يطفن معهم على حدة بغير اختلاط او ينفردن قاله الحافظ وايضا قال وظاهر حديث الباب ان ابن هشام اول من منع ذلک لكن روى الفاكهي عن النخعي قال نهى عمر ان يطوف الرجال مع النساء قال فرأى رجلا معهن فضربه بالدرة وهذا ان صح لم يعارض الاول لان ابن هشام منعهن ان يطفن حين يطوف الرجال مطلقا فلهذا انكر عليه عطاء واحتج بصنيع عائشة وصنيعها شبيه بهذا المنقول عن عمر

قال الفاكهي ويذكر عن ابن عيينة ان اول من فرق بين الرجال والنساء في الطواف خالد بن عبد الله القسري اھ فلو ثبت فعله مع ذلک وقد ثم تركه فانه كان امير مكة في زمن عبد الملک بن مروان وذلک قبل ابن هشام بمدة طويلة اھ

ص ۲۱۹ **باب الكلام في الطواف** اي اباحته وانما لم يصرح بذلک لان الخبر ورد في كلام يتعلق بامر بمعروف لا بمطلق الكلام ولعله اشار الى الحديث المشهور عن ابن عباس موقوفا ومرفوعا الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام ومن نطق فلا ينطق الا بخير اخرجه اصحاب السنن وصححه ابن خزيمة وابن حبان وقد استنبط منه ابن عبد السلام ان الطواف افضل اعمال الحج لان الصلوة افضل من الحج فيكون ما اشتملت عليه افضل قال واما حديث الحج عرفة فلا يتعين التقدير معظم الحج عرفة بل يجوز ادراک الحج بالوقوف بعرفة قال الحافظ وفيه نظر ولو سلم فما لا يتقوم الحج الا به افضل مما ينجبر والوقوف والطواف سواء في ذلک فلا تفضيل اھ وقال الحافظ ايضا تحت حديث الباب قال ابن بطال في هذا الحديث انه يجوز للطائف فعل ما خف من الافعال وتغيير ما يراه الطائف من المنكر وفيه الكلام في الامور الواجبة والمستحبة والمباحة قال ابن المنذر اولى ما شغل المرء به نفسه في الطواف ذكر الله تعالى وقراءة القرآن ولا يحرم الكلام المباح وحكى ابن التين خلافا في كراهة الكلام المباح وعن مالک تقييد الكراهة بالطواف الواجب قال ابن المنذر واختلفوا في القراءة فكان ابن المبارک يقول ليس شئ افضل من قراءة القرآن واستحبه الشافعي وقيده الكوفيون بالسر وروي عن الحسن كراهته وعن مالک انه محدث وعنه انه لا بأس اذا اخفاه ولم يكثر منه اھ وقال الموفق يستحب ان يدع الحديث الا ذكر الله او قراءة القرآن او امرا بالمعروف او ما لا بد منه ولم يذكر فيه خلاف احد وتقدم شئ منه في باب التكبير عند الركن

ص ۲۲۰ **باب اذا راى سيرا او شيئا يكره في الطواف قطعه** والسير بمهملة مفتوحة وياء ساكنة معروف وهو ما يقد من الجلد وهو الشراک واورد فيه حديث ابن عباس من وجه آخر وهذا مختصر من الحديث الذي قبله قال ابن بطال وانما قطعه لان القود بالازمة انما يفعل بالبهائم وهو مثلة اھ من الفتح

ص ۲۲۰ **باب لا يطوف بالبيت عريان** الخ وفي مسلم عن هشام عن ابيه عروة قال كانت العرب يطوفون عراة الا الحمس والحمس قريش وما ولدت الا ان يعطيهم الحمس ثيابا فيعطي الرجال الرجال والنساء النساء واحتج مالک والشافعي واحمد في رواية بهذا فقالوا باشتراط ستر العورة وذهب ابو حنيفة واحمد في رواية اخرى الى انه لو طاف عريانا تنجبر بدم اھ من العيني

ص ۲۲۰ **باب اذا وقف في الطواف** الخ اي هل ينقطع طوافه او لا وكانه اشار بذلک الى ما روي عن الحسن ان من اقيمت عليه الصلوة وهو في الطواف فقطعه ان يستانفه ولا يبني على ما مضى وخالفه الجمهور فقالوا يبني وقيده مالک بصلوة الفريضة وهو قول الشافعي وفي غيرها اتمام الطواف اولى فان خرج بنى وقال ابو حنيفة واشهب يقطعه ويبني واختار الجمهور قطعه للحاجة وقال نافع طول القيام في الطواف بدعة اھ من الفتح وقال القسطلاني ومذهب الشافعية وهو الجديد ان الموالاة بين الطوفات وبين ابعاض الطوفة الواحدة سنة فلو فرق تفريقا كثيرا بغير عذر كره ولم يبطل طوافه ومذهب الحنابلة وجوب الموالاة فمن تركها عمدا او سهوا لم يصح طوافه الا ان يقطعها لصلوة حضرت او جنازة اھ

قوله قال عطاء الخ هو ابن ابي رباح فنقام الصلوة اي المكتوبة في اثناء طوافه يقطع طوافه ويرجع الى حيث قطع عليه ولا يستانف الطواف وهذا مذهب الجمهور خلافا للحسن حيث قال يستانف وقيده مالک بصلوة الفريضة كذا في القسطلاني ونسبه العيني الى الائمة الاربعة

ص ۲۲۰ **باب طاف النبي صلى الله عليه وسلم لسبوعه ركعتين** الخ قال القسطلاني بسبوع بالسين المهملة المضمومة والموحدة المضمومة بغير همز في لغة قليلة او هو جمع سبع بضم السين وسكون الموحدة كبرد وبرود وفي حاشية الصحاح مضبوط بفتح اوله كضرب ومضروب وعلى الكل فالمراد به سبع مرات اھ يحتمل عندي ان الغرض منه ان يصلي في كل اسبوع ركعتين ولا يجمع الاسابيع او المراد ان يصلي تطوعا ولا تكفي الفريضة فالاول اي مسئلة القران بين الاسابيع خلافية قال الحافظ القران بين الاسابيع خلاف الاولى وهو قول اكثر الشافعية وابي يوسف وعن ابي حنيفة ومحمد يكره واجازه الجمهور بغير كراهة واما الاحتمال الثاني في الغرض اي مسئلة اجزاء الفريضة عن ركعتي الطواف فهي ايضا خلافية فعند الشافعي واحمد تجزئ عنهما الفريضة ولا تجزئ عند ابي حنيفة ومالک وذلک لان ركعتي الطواف سنتان مؤكدتان على الاصح عند الشافعي واحمد وعند الحنفية والمالكية واجبتان قال الموفق وركعتا الطواف سنة مؤكدة غير واجبة واذا صلى المكتوبة بعد طوافه اجزأته عن ركعتي الطواف وعن احمد انه يصلي ركعتي الطواف بعد المكتوبة لانه سنة فلم تجز عنها المكتوبة كركعتي الفجر اھ

ص ۲۲۰ **باب من لم يقرب الكعبة** الخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلک انه لا يجب له تكرار الطواف كلما بدا له وان كان حسنا موجبا لمزيد الاجر اھ وما افاده الشيخ هو مؤدى كلام الشراح وان كان الظاهر عند هذا العبد الضعيف بالنظر الى ظاهر الفاظ الترجمة ان الامام البخاري اشار بالترجمة الى راى الامام مالک قال الحافظ ونقل عن مالک ان الحاج لا يتنفل بطواف حتى يتم حجه وعنه الطواف بالبيت افضل من الصلوة النافلة لمن كان من اهل البلاد البعيدة وهو المعتمد اھ

ص ۲۲۱ **باب من صلى ركعتي الطواف خارجا من المسجد** الخ قال الحافظ هذه الترجمة معقودة لبيان اجزاء صلوة ركعتي الطواف في اي موضع اراد الطائف وان كان ذلک خلف المقام افضل وهو متفق عليه الا في الكعبة او الحجر ولذلک عقبها بترجمة من صلى ركعتي الطواف خلف المقام وقال ايضا تحت حديث ام سلمة وموضع الحاجة منه هنا قوله في آخره فلم تصل حتى خرجت اي من المسجد او من مكة فدل على جواز صلوة الطائف خارجا من المسجد وانما لم يبت البخاري الحكم في هذه المسئلة لاحتمال كون ذلک يختص بمن كان له عذر لكون ام سلمة كانت شاكية ولكون عمر انما فعل ذلک لكونه طاف بعد الصبح وكان لا يرى التنفل بعده مطلقا حتى تطلع الشمس كما سياتي واضحا بعد باب واستدل به على ان من نسي ركعتي الطواف قضاهما حيث ذكرهما من حل او حرم وهو قول الجمهور وعن الثوري يركعهما حيث شاء ما لم يخرج من الحرم وعن مالک ان لم يركعهما حتى تباعد ورجع الى بلده فعليه دم اھ ثم اختلفوا

فی طواف ام سلمة ہذا ہل ہو طواف الافاضة یوم النحر او طواف الوداع بسط الکلام علیہ فی الاوجز و فی جزء حجة الوداع
قال ابن القیم قال ابن حزم طافت ام سلمة ذلک الیوم (النحر) علی بعیرہا وہی شاکیة لروایة مسلم ویشکل علیہ انہا سمعت
قرأتہ صلی اللہ علیہ وسلم بالطور کما فی روایة الموطا بلفظ فطفت ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حینئذ یصلی الی جانب البیت وہو یقرأ بالطور وکتاب مسطور قال الحافظ
قال محمد بن حسن وہذا عجیب فالنبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم النحر بمکة والصواب ان طوافہا ذلک کان طواف الوداع کما بسط الشیخ
ابن القیم مدللا وبہ صرح الحافظ فی الفتح وبہ جزم فی البدایة والنہایة وبہ صرح فی روایة النسائی اھ بزیادة من الاوجز

ص۲۲۲ باب من صلی رکعتی الطواف خلف المقام اثبت المصنف فی الباب السابق جواز رکعتی الطواف
فی ای موضع شاء وبہذا الباب اشار الی ما ہو الافضل کما تقدم ایضا فی کلام الحافظ ثم حدیث الباب ظاہر فیما ترجم لہ
وفی حدیث جابر الطویل عند مسلم طاف ثم تلا واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی فصلی عند المقام رکعتین قال ابن المنذر
احتملت قرأتہ ان تکون صلوة الرکعتین خلف المقام فرضا لکن اجمع اہل العلم علی ان الطائف تجزئہ رکعتا الطواف حیث
شاء الا شیئا ذکر عن مالک فی ان من صلی رکعتی الطواف الواجب فی الحجر یعید اھ من الفتح قال القسطلانی والمقام ہو الحجر
الذی فیہ اثر قدمی الخلیل ابراہیم علی نبینا وعلیہ الصلوة والسلام وقد صح فی البخاری وغیرہ ان عمر قال یا رسول اللہ ہذا مقام
ابینا ابراہیم قال نعم الحدیث اھ وقد تقدم تبویب المصنف فی کتاب الصلوة بقولہ باب قول اللہ عز وجل واتخذوا من
مقام ابراہیم مصلی وکذا تقدم الکلام علی ما یتعلق بہا

ص۲۲۵ باب الطواف بعد الصبح والعصر الخ ما یظہر من الآثار والروایات المذکورة فی الباب فی غرض
الترجمة ان من طاف بعد صلوة الصبح والعصر ہل یصلی اذ ذاک رکعتی الطواف او یتأخر الی خروج وقت الکراہة قال الحافظ
ذکر فیہ آثارا مختلفة ویظہر من صنیعہ انہ یختار فیہ التوسعة وکانہ اشار الی ما رواہ اصحاب السنن من حدیث جبیر بن مطعم
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یا بنی عبد مناف من ولی منکم من امر الناس شیئا فلا یمنعن احدا طاف بالبیت وصلی
ای ساعة شاء الحدیث وانما لم یخرجہ لانہ لیس علی شرطہ اھ وہہنا مسئلتان الاولی الطواف بعد الصبح والعصر والثانی
تحیة الطواف فی ذینک الوقتین ۔ اما الاولی فہی اجماعیة قال الباجی جواز الطواف بعد صلوة الصبح والعصر لا نعلم فیہ خلافا
اھ وقال ابن عبد البر وکرہہ الثوری اھ والثانیة خلافیة قال ابن المنذر رخص فی الصلوة بعد الطواف فی کل وقت جمہور الصحابة
ومن بعدہم ومنہم من کرہ ذلک بعموم النہی عن الصلوة بعد الصبح والعصر وہو قول عمر والثوری وطائفة وذہب الیہ
مالک وابو حنیفة اھ

ص۲۲۲ باب المریض یطوف راکبا قال الحافظ اورد فیہ حدیث ابن عباس وحدیث ام سلمة والثانی
ظاہر فیما ترجم لہ لقولہا فیہ انی اشتکی واما حدیث ابن عباس فالمصنف حمل طوافہ صلی اللہ علیہ وسلم راکبا علی انہ کان عن
شکوی واشار بذلک الی ما اخرجہ ابو داؤد من حدیث ابن عباس ایضا بلفظ قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم مکة وہو یشتکی
فطاف علی راحلتہ ووقع فی حدیث جابر عند مسلم انہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف راکبا لیراہ الناس ولیسألوہ ویحتمل ان یکون
فعل ذلک للامرین وحینئذ لا دلالة فیہ علی جواز الطواف راکبا لغیر عذر الی آخر ما قال ومسئلة الطواف راکبا خلافیة
نفی جزء حجة الوداع وہل المشی واجب او مندوب قال ابن القیم المشی افضل وفی مناسک القاری واجب قال الموفق
لا نعلم بین اہل العلم خلافا فی صحة طواف الراکب اذا کان لہ عذر واما الطواف راکبا او محمولا لغیر عذر فمفہوم کلام الخرقی انہ
لا یجزیہ وہو احدی الروایتین عن احمد والثانیة یجزیہ وہو قول مالک وبہ قال ابو حنیفة الا انہ قال یعید ما دام
بمکة فان رجع جبرہ بدم والثالث یجزیہ ولا شیء علیہ وہو مذہب الشافعی ولا خلاف فی ان الطواف راجلا
افضل اھ قلت وما حکی الموفق من مذہب ابی حنیفة ہو المرجح من مذہب مالک انہ یعید ما دام بمکة فان رجع فعلیہ
دم کما قالہ الدسوقی والبسط فی الاوجز

ص۲۲۲ باب سقایة الحاج قال العینی السقایة بکسر السین ما یبنی للماء واما السقایة التی فی قولہ تعالی
اجعلتم سقایة الحاج فہو مصدر والتی فی قولہ تعالی جعل السقایة فی رحل اخیہ الآیة مشربة الملک وقال الجوہری ہی الصواع
الذی کان الملک یشرب فیہ وقال ابن الاثیر سقایة الحاج ما کانت قریش تسقیہ الحاج من الزبیب المنبوذ فی
الماء وکان یلیہا عباس بن عبد المطلب فی الجاہلیة والاسلام وعن عطاء سقایة الحاج زمزم وقال الازرقی کان
عبد مناف یحمل الماء فی الروایا والقرب الی مکة ویسکبہ فی حیاض من ادم بفناء الکعبة للحاج ثم فعلہ ابنہ ہاشم
ثم عبد المطلب فلما حفر زمزم کان یشتری الزبیب فینبذہ فی ماء زمزم ویسقی الناس ثم ولی السقایة ولدہ العباس
فلم یزل بیدہ حتی قام الاسلام واقرہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معہ فہی الیوم الی بنی العباس اھ قلت فی غرض
الترجمة عندی وجہان اما الاشارة الی بیان مشروعیتہ فی الاسلام وان کان من امر الجاہلیة واما الاشارة الی
الاختلاف الذی حکاہ العینی اذ قال قال طاؤس الشرب من سقایة العباس من تمام الحج وروی ابن ابی شیبة
عن السائب بن عبد اللہ انہ امر مجاہدا مولاہ بان یشرب من سقایة العباس ویقول انہ من تمام السنة وممن شرب
منہا سعید بن جبیر وامر بہ سوید بن غفلة وعن ابن عمر انہ لم یکن یشرب من النبیذ فی الحج وکذا روی خالد بن ابی بکر انہ حج
مع سالم ما لا یحصی فلم یرہ یشرب من نبیذ السقایة اھ

ص۲۲۲ باب ما جاء فی زمزم الخ قال الحافظ کانہ لم یثبت عندہ فی فضلہا حدیث علی شرطہ صریحا وقد وقع
فی مسلم من حدیث ابی ذر انہا طعام طعم زادت الطیالسی وشفاء سقم وفی المستدرک من حدیث ابن عباس مرفوعا
ماء زمزم لما شرب لہ رجالہ موثقون الا انہ اختلف فی ارسالہ ووصلہ وارسالہ اصح ولہ شاہد من حدیث جابر وہو
اشہر منہ اخرجہ الشافعی وابن ماجہ ورجالہ ثقات الا عبد اللہ بن المؤمل المکی فان قال الحافظ وقد جمعت فی ذلک
جزءا واللہ اعلم وسمیت زمزم لکثرتہا یقال ماء زمزم ای کثیر وعن مجاہد لانہا مشتقة من الہزمة وہی الغمزة بالعقب
فی الارض وغیر ذلک من الاقوال نقلہا الحافظ اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ فشرب وہو قائم فیہ الترجمة حیث یعسر اعادة
وشرب قائما ولم یعذر زمزم اذ لا عذر فیہ فساغ شربہ قیاما اھ مختصرا وفی ہامشہ ظاہر کلام الشیخ انہ حمل الترجمة علی

شرب ماء زمزم قائما ویشعر الیہ ثانی حدیثی الباب وقال الحافظ قال ابن بطال وغیرہ اراد البخاری ان شرب ماء زمزم
من سنن الحج وفی المصنف عن طاؤس قال شرب نبیذ السقایة من تمام الحج اھ والظاہر عندی ان غرض الامام البخاری
فضل ماء زمزم واثبتہ ایضا بالشرب قائما وما قالہ وتبعہ فیہ غیرہ ان الامام البخاری لم یثبت عندہ فی فضل زمزم
حدیث الخ عجیب وای حدیث یکون اصرح من حدیث الباب فی فضلہ فانہ استدل بہ علی کونہ افضل من ماء الکوثر
ففی مقدمة الہدایة وقد وردت لماء زمزم فضائل فی احادیث کثیرة واجمع العلماء علی ان ماءہا افضل میاہ الدنیا الا ما نبع
من اصابعہ صلی اللہ علیہ وسلم وہل ماء زمزم افضل من ماء الکوثر ایضا اختلفوا فیہ فمنہم من قال لا وذہب اہل التحقیق الی
کونہ افضل منہ اخذا مما روی فی قصة المعراج من غسل الملائکة صدر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمائہ فلو کان ماء
الکوثر افضل منہ لجیٔ بہ کما لا یخفی اھ وبہ جزم الزرقانی فی شرح المواہب وقال والیہ یومی قول العارف ابن ابی جمرة
وتوقف السیوطی فیہ الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع : ویأتی فی کتاب الاشربة باب الشرب قائما ویأتی الکلام علی المسئلة
ہناک ان شاء اللہ تعالی ۔

ص۲۲۲ باب طواف القارن قال الحافظ ای ہل یکتفی بطواف واحد او لا بد من طوافین اھ قلت الاول
مذہب الائمة الثلاثة والثانی مذہب الامام الاعظم ابی حنیفة والکوفیین فانہم قالوا لا بد للقارن من طوافین وسعیین قال
السندی قولہ فانما طافوا طوافا واحدا ظاہرہ انہم انما اقتصروا من الطوافین القدیم علی ما فیہا السابقون علی احدہما
اما الاول واما الثانی ولیس الامر کذلک بل ہم ایضا طافوا الطوافین الاول والثانی جمیعا وذلک مما لا خلاف فیہ
وقد جاء صریحا عن ابن عمر فی صحیح مسلم عنہ وبدأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاہل بالعمرة ثم اہل بالحج الی ان قال
وطاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم مکة الی ان قال ونحر ہدیہ یوم النحر وافاض وطاف بالبیت وفعل مثل
ما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اہدی وساق الہدی من الناس ثم ذکر عن عائشة انہا اخبرت بمثل ذلک ویجیٔ
ہذا الحدیث فی الکتاب ایضا فی باب سوق البدن فالمراد کما سبق انہم طافوا للرکن طوافا واحدا والسابقون طافوا للرکن
طوافین واللہ تعالی اعلم وبسط العلامة السندی ایضا الکلام علی حدیث ابن عمر تالی حدیثی الباب اشد البسط فللہ درہ
وبسط الکلام علی قولہ طافوا طوافا واحدا فی الاوجز من التاویلات العدیدة والاوجہ عندی فی التاویل انہ صلی اللہ علیہ وسلم
طاف للتحلل من الاحرامین الحج والعمرة طوافا واحدا بخلاف ما قیل انہ یطوف للتحلل منہا طوافین وسعیین ۔

ص۲۲۲ باب الطواف علی وضوء اورد فیہ حدیث عائشة ان اول شیء الخ ولیس فیہ دلالة علی الاشتراط
الا اذا انضم الیہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم خذوا عنی مناسککم اھ من الفتح والمسئلة خلافیة قال الموفق الطہارة من الحدث
والنجاسة شرط لصحة الطواف فی المشہور عن احمد وہو قول مالک والشافعی وعن احمد ان الطہارة لیست شرطا
وبہ قال ابو حنیفة واختلف اصحابہ فقال بعضہم ہو واجب وقال بعضہم ہو سنة اھ وعد صاحب اللباب فی الواجبات
الطواف الطہارة عن الحدث مطلقا کذا فی جزء حجة الوداع قولہ وفلان وفلان الخ تقدم ہذا الحدیث ایضا فی باب من
طاف بالبیت اذا قدم مکة الخ وسکت عن تعیینہما الحافظان ابن حجر والعینی وقال الحافظ لم اقف علی تعیینہم لکن قال القسطلانی
ہما عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف اھ فتأمل

ص۲۲۲ باب وجوب الصفا والمروة الخ یحتمل عندی انہ اشار بذلک الی مشروعیتہ لتوہم عدم الجواز منہ
کان من امر الجاہلیة کما سیجیٔ فی الباب الآتی قلت لانس اکنتم تکرہون السعی الخ وقال الحافظ ای وجوب السعی بینہما مستفاد
من کونہما جعلا من شعائر اللہ قالہ ابن المنیر اھ فعلی ہذا یکون الغرض بیان الوجوب واختلف اہل العلم فی ہذا فالجمہور علی
انہ رکن لا یتم الحج الا بہ وعن ابی حنیفة واجب یجبر بالدم وبہ قال الثوری فی الناسی لا فی العامد وبہ قال عطاء وعنہ
انہ سنة لا یجب بترکہ شیء واختلف عن احمد کہذہ الاقوال الثلثة اھ من الفتح والاصح عند الامام احمد مثل الشافعی ومالک
انہ رکن کما فی الاوجز

ص۲۲۲ باب ما جاء فی السعی بین الصفا والمروة الخ قال الحافظ ای فی کیفیتہ وموضع الترجمة من الحدیث
قولہ وکان یسعی بطن المسیل

ص۲۲۲ باب تقضی الحائض المناسک کلہا الخ قال الحافظ جزم بالحکم الاول لتصریح الاخبار التی ذکرہا
فی الباب بذلک واورد المسئلة الثانیة مورد الاستفہام للاحتمال وکانہ اشار الی ما روی عن مالک فی حدیث الباب
بزیادة ولا بین الصفا والمروة قال ابن عبد البر لم یقلہ احد عن مالک الا یحیی بن یحیی التمیمی قلت فان کان یحیی حفظہ فلا
یدل علی اشتراط الوضوء للسعی لان السعی یتوقف علی تقدم طواف قبلہ فاذا کان الطواف ممتنعا امتنع لذلک لا لاشتراط الطہارة
لہ ولم یذکر ابن المنذر عن احد من السلف اشتراط الطہارة للسعی الا عن الحسن البصری وحکی فی روایة من الحنابلة ایضا وقال
ابن بطال کان البخاری فہم ان قولہ علیہ الصلوة والسلام لعائشة افعلی ما یفعل الحاج غیر ان لا تطوفی بالبیت ان لہا
ان تسعی ولہذا قال واذا سعی علی غیر وضوء قال الحافظ وہو توجیہ جید لا یخالف التوجیہ الذی قدمتہ وہو قول الجمہور

ص۲۲۲ باب الاہلال قال القسطلانی ای الاحرام بالحج من البطحاء ای وادی مکة وغیرہا ای من غیر البطحاء مکة من
سائر اجزائہا للمکی المقیم بہا وللحاج الآفاقی الذی دخل مکة متمتعا والحاصل ان اہل المکی والمتمتع نفس مکة وہو الصحیح من
مذہب الشافعیة ولہ ان یحرم من جمیع بقاع مکة لا سائر الحرم لقولہ علیہ الصلوة والسلام حتی اہل مکة من مکة وقیس باہلہا
غیرہم ممن ہو بہا فان فارق بنیانہا واحرم خارجہا ولم یعد الیہا قبل الوقوف اساء ولزمہ دم لمجاوزتہ سائر المواقیت فان
عاد الیہا قبل الوقوف سقط الدم والافضل ان یحرم من باب دارہ وسواء اراد المقیم بمکة الاحرام بالحج مفردا ام اراد
القران فمیقاتہ ما ذکر وقال الحنفیة من دویرة اہلہ او حیث شاء من الحرم الا ان احرامہ من المسجد افضل لفضیلة المسجد وقال
المالکیة ومکان الاحرام للحج للمقیم بمکة مکة وسواء کان من اہلہا او مقیما بہا وقت الاحرام والمستحب لہ ان یحرم من المسجد
لفعل السلف وقال المرداوی من الحنابلة والافضل من المسجد نصا وان احرم من خارج الحرم جاز ولا دم علیہ نصا اھ
وقال الحافظ ما ملخصہ کانہ اشار الی الخلاف فی میقات المکی قال النووی الصحیح انہ مکة نفسہا وقیل مکة وسائر الحرم وبہ قالت

الحنفية واتفق الفريقان على ان الافضل من باب المنزل و فى قول للشافعى المسجد وعند مالك واحمد يهل من جوف مر وفى الاوجز عن مالك واحمد لو احرم من الحل لا دم عليه اھ

ج ص ۲۲۵ باب اين يصلى الظهر فى يوم التروية لعل غرض المصنف بذلك التنبيه على مسلك الجمهور من استحبابها بمنى وبه قال الائمة الاربعة وقول ضعيف للشافعى ان يصلى بمكة كما فى الاوجز او لان الامراء اذ ذاك كانوا لا يواظبون على صلوة الظهر ذلك اليوم بمنى فاشار انس بقوله انظر حيث يصلى امراؤك الخ الى انه يجوز فى غير منى وان كان الاتباع افضل كما فى الفتح فاراد المصنف التنبيه على الجواز بغير منى وقال الحافظ ايضا قال ابن المنذر فى حديث ابن الزبير ان من السنة ان يصلى الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح بمنى قال به علماء الامصار قال ولا احفظ عن احد من اهل العلم انه اوجب على من تخلف عن منى ليلة التاسع شيئا ثم روى عن عائشة انها لم تخرج من مكة يوم التروية حتى دخل الليل وذهب ثلثه اھ

ج ص ۲۲۵ باب الصلوة بمنى كتب الشيخ فى اللامع اشار بذلك الى انه لا يتم المسافر اذا لم يعزم الاقامة خمس عشر يوما الى آخر ما فيه وفى هامشه اعلم ان الامام البخارى ترجم بهذه الترجمة فى موضعين الاول فى كتاب الصلوة فى ابواب التقصير والثانى ههنا وذلك عندى للاشارة الى اختلاف العلماء فى ان القصر بمنى هل كان للسفر كما قال به الجمهور او كان للنسك كما قال به بعض السلف وحكى ذلك عن الامام مالك ايضا قال الحافظ واختلف السلف فى المقيم بمنى هل يقصر او يتم بناء على ان القصر بها للسفر او للنسك واختار الثانى مالك اھ وقال العينى قال ابن بطال اتفق العلماء على ان الحاج القادم مكة يقصر الصلوة بها وبمنى فى سائر المشاهد لانه عندهم فى سفر واختلف العلماء فى صلوة المكى بمنى فقال مالك يتم بمكة ويقصر بمنى وكذلك اهل منى يتمون بمنى ويقصرون بمكة وعرفات وبه قال الاوزاعى واسحاق وقالوا ان القصر سنة الموضع وانما يتم بمنى وعرفات من كان مقيما فيها وقال اكثر اهل العلم منهم الائمة الثلثة لا يقصر اهل مكة بمنى وعرفات لانتفاء مسافة القصر اھ مختصرا قلت وما حكوا من ان القصر عند مالك للنسك وصحيح عنه كما بسط فى الاوجز بل القصر عنده ايضا للسفر كما صرح به فى الموطأ الا انه رضى الله عنه عد الذهاب من مكة الى منى ومنها الى عرفة ومنها راجعا الى المزدلفة ثم الى منى ثم الى مكة سفرا واحدا ولذلك لا يقصر اهل مكة بمكة واهل منى بمنى عنده ولو كان القصر للنسك يقصرون هنالك ايضا اھ من هامش اللامع قوله فياليت حظى من اربع ركعتان متقبلتان يحتمل معنيين كما يظهر من الحواشى اما الانكار على فعله يعنى ليته صلى ركعتين بدل الاربع او خشى عدم قبول الكل لمخالفة فعله عليه الصلوة والسلام فتمنى قبول الثنتين منها

ج ص ۲۲۵ باب صوم يوم عرفة يعنى بعرفة واورد فيه حديث ام الفضل وترجم له فى كتاب الصوم بغير هذه الترجمة سوا اھ من الفتح واختلفت الائمة فيه كما بسط فى الاوجز قال ابن الهمام صوم عرفة لغير الحاج مستحب وللحاج ان كان يضعف عن الوقوف والدعوات فالمستحب تركه وقيل يكره وهى كراهة تنزيه اھ وقال ابن حجر صومه للحاج خلاف الاولى اھ اى وان لم يضعف كما قال النووى وهو الاصح عند الشافعية ومكروه عند المالكية كما قال الدردير وفطر الحاج تركه افضل لحديث ام الفضل ويجب الفطر عند يحيى بن سعيد الانصارى

ج ص ۲۲۵ باب التلبية والتكبير اذا غدى من منى الى عرفة قال الحافظ اى مشروعيتهما وغرضه بهذه الترجمة الرد على من قال يقطع المحرم التلبية اذا راح الى عرفة اھ وهو مذهب مالك والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الاوجز وهى متى يقطع المحرم الحاج التلبية وحديث البخارى ان الفضل واسامة كليهما قالا لم يزل صلى الله عليه وسلم يلبى حتى رمى جمرة العقبة حجة للجمهور منهم ابو حنيفة والشافعى واحمد انه يلبى الى رمى جمرة العقبة مع اختلافهم فى انه يقطع مع رمى اول حصاة او عند تمام الرمى فذهب الى الاول الجمهور والى الثانى احمد وبعض الشافعية وقالت طائفة يقطع اذا دخل الحرم وهو مذهب ابن عمر لكن يعاود التلبية اذا خرج من مكة الى عرفة وقالت طائفة يقطعها اذا راح الى الموقف وبه قال مالك وقيده بزوال الشمس يوم عرفة اھ ولا يبعد عندى ان المصنف اشار بزيادة التكبير فى الترجمة الى ان التلبية ليست بفرض اذ ذاك كما يوهمه ما نقل عن ابن عباس فقد قال الحافظ روى ابن المنذر باسناد صحيح عن ابن عباس انه كان يقول التلبية شعار الحج فان كنت حاجا فلب حتى بدء حلك وبدء حلك ان ترمى جمرة العقبة اھ والله اعلم ثم الترجمة بظاهرها مكررة لانها ستأتى بعد عدة ابواب وسيأتى التوجيه هناك ان شاء الله تعالى

ج ص ۲۲۵ باب التهجير بالرواح يوم عرفة كتب الشيخ فى اللامع اى عدم التأخير فيه بعد الزوال اھ والشراح سكتوا قاطبة عن غرض الامام البخارى بالترجمة والاوجه عند هذا العبد المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات ان الامام البخارى اشار بذلك الى مسئلة مهمة شهيرة خلافية وهى وقت الوقوف بعرفة واشار بالترجمة الى مذهب الجمهور وهو ان مبدءه من وقت الزوال خلافا للامام احمد كما سيأتى واختلفوا فى آخر وقته كما بسط فى الاوجز وفيه قد عرفت من ذلك البحث انهم اختلفوا فى فرض الوقت للوقوف على ثلاثة اقوال الاول قول الامام احمد انه من الفجر الى الفجر كما فى المغنى وغيره والثانى قول الامام مالك انه ليلة النحر من الغروب الى الفجر ولو ساعة كما قال الدردير واما الوقوف نهارا فواجب ينجبر بالدم ويدخل وقته بالزوال والثالث قول الامامين ابى حنيفة والشافعى انه من زوال عرفة الى فجر النحر وقد حكى بعضهم الاجماع على ذلك واما وقت الوجوب فانهم اختلفوا فيه على قولين الاول الجمع بين الليل والنهار فى اى وقت منهما يحصل وهو قول الامام مالك كما صرح به الدردير وغيره وهو مختار صاحب الروض المربع وبه جزم النووى فى مناسكه والثانى قول الحنفية وعامة الحنابلة ان الواجب امتداد الوقوف الى ما بعد الغروب كما جزم به القارى والمغنى وغيرهما اذا وقف بالنهار وان لم يتحقق له الوقوف بالنهار فلا امتداد فى الليل اھ ملخصا فالظاهر عندى ان الامام البخارى اشار بهذه الترجمة الى وقت الوقوف وهذا الاختلاف يناسب ما سيأتى من باب الوقوف بعرفة الا ان الترجمة ههنا بلفظ التهجير يناسبه فتدبر قوله وعليه ملحفة معصفرة لعله كان مباحا عنده كما هو مذهب الشافعى واحمد ويكره عندنا الحنفية للطيب عند مالك

ج ص ۲۲۵ باب الوقوف على الدابة بعرفة قال الحافظ واستدل بحديث الباب على ان الوقوف على ظهر الدواب مباح وان النهى الوارد فى ذلك محمول على ما اذا اجحف بالدابة اھ فلعل المصنف اشار به الى الجمع او دليل هذا الموضع مستثنى من النهى كما فى الاوجز نقلا عن منسك ابن العجمى يكره الوقوف على ظهر الدابة الا فى حال الوقوف بعرفة بل هو الافضل للامام وغيره اھ وفى الاوجز اختلف اهل العلم فى ايهما افضل الركوب او تركه بعرفة فذهب الجمهور الى ان الافضل الركوب لكونه صلى الله عليه وسلم وقف راكبا وذهب الآخرون الى ان استحباب الركوب يختص بمن يحتاج الناس الى التعليم منه وعن الشافعى قول انهما سواء كذا فى الفتح وقال النووى فى شرح مسلم فى مذهبنا ثلاثة اقوال اصحها ان الركوب افضل والثانى تركه افضل والثالث هما سواء وقال الموفق الافضل ان يقف راكبا كما فعله صلى الله عليه وسلم وقيل الراجل افضل لانه اخف على الراحلة ويحتمل التسوية وهكذا فى الشرح الكبير وفى شرح اللباب يقف راكبا وهو الافضل والاكمل اھ

ج ص ۲۲۵ باب الجمع بين الصلوتين بعرفة الخ قال الشيخ فى البذل اختلف فى هذا الجمع هل هو للسفر او للنسك قال الحافظ ذهب الجمهور الى ان ذلك الجمع المذكور يختص بمن يكون مسافرا بشرطه وعن مالك هو وجه للشافعية للنسك فيجوز لكل من حضر كذا عند الحنفية كما قال القارى فى شرح المناسك خلافا اھ ملخصا من البذل قلت وكذا عند الحنابلة قال الموفق ويجوز الجمع لكل من بعرفة من مكى وغيره اھ وعند بعض الحنابلة لا يجمع بينهما الا مسافر ورد عليه الموفق بقوله لان النبى صلى الله عليه وسلم جمع فجمع معه من حضره من المكيين وغيرهم ولم يأمرهم بترك الجمع كما امرهم بترك القصر حين قال اتموا فانا سفر اھ فالحاصل من فروعهم ان الجمع للنسك عند الائمة الثلاثة خلافا للشافعى فقط والعجب من الحافظ حيث عزا مذهبه الى الجمهور وهذا من ذاب المعروف ثم اختلفوا ايضا فقال ابو حنيفة يختص الجمع بمن صلى مع الامام حتى لو صلى الظهر وحده او بجماعة بدون الامام لا يجوز وخالفه صاحباه فقالا المنفرد ايضا كالائمة الثلثة كذا فى القسطلانى وقال ابن عابدين عند الامام للجمع ست شروط وقالا لا يشترط الا الاحرام وبه قالت الائمة الثلاثة اھ

ج ص ۲۲۵ باب قصر الخطبة بعرفة قال الحافظ قيد المصنف قصر الخطبة بعرفة اتباعا للفظ الحديث وقد اخرج مسلم الامر باقتصار الخطبة فى اثناء حديث عمار اخرجه فى الجمعة اھ قال الموفق والسنة ان يقصر الخطبة ثم يروح الى الموقف ثم ذكر حديث ابن عمر وفيه ثم خطب الناس ثم راح فوقف على الموقف قال ابن عبد البر هذا كله لا خلاف فيه بين علماء المسلمين اھ واختلفوا ههنا كما فى جزء حجة الوداع فى ان هذه الخطبة خطبتان عند الجمهور منهم الحنفية والشافعية والمالكية ولم اجد النص بذلك فى فروع الحنابلة غير ما تقدم عن ابن القيم من قوله خطب خطبة واحدة ولم تكن خطبتين جلس بينهما ويؤيده ما قال الموفق ويخطب الامام خطبة اھ

ج ص ۲۲۶ باب التعجيل الى الموقف لم يذكر الاكثرون فى هذه الترجمة حديثا بل الترجمة سقطت من بعض الروايات لكن قال ابو ذر انه رأى فى بعض النسخ عقب هذه الترجمة قال ابو عبد الله اى المؤلف حديث مالك اى المذكور قبل يذكر هنا لكنى لا اريد ان ادخل فى هذا الجامع معادا فان وقع مايوهم التكرار فانا لم تجده لا يخلو من فوائد اسنادية او متنية وما وقع له مما سوى ذلك فبغير قصد وهو نادر الوقوع اھ من القسطلانى لكن يشكل عليه ما فى البخارى من الروايات المكررة متنا وسندا كما تقدم البحث فى ذلك فى مقدمة اللامع.

ج ص ۲۲۶ باب الوقوف بعرفة اى دون غيرها فيما دونها او فوقها كذا فى الفتح

ج ص ۲۲۶ باب السير اذا دفع من عرفة اى صفته قال العلامة العينى مطابقة الحديث للترجمة فى قوله كان يسير العنق فانه صفة سيره اذا دفع من عرفة اھ ثم بسط فى تفسير العنق وفى آخره ومن انواع سير الابل والدواب العنق وهو سير سهل مسبطر يمد فيه الدابة عنقها للاستعانة وهو دون الاسراع اھ وقال الحافظ قال ابن خزيمة فى هذا الحديث دليل على ان الحديث الذى رواه ابن عباس عن اسامة انه قال فما رأيت ناقته رافعة يدها حتى اتى جمعا انه محمول على حال الزحام دون غيره قال الحافظ اخرجه ابو داؤد وسيأتى للمصنف بعد باب وقال ابن عبد البر فى هذا الحديث كيفية السير فى الدفع من عرفة الى مزدلفة لاجل الاستعجال للصلوة لان المغرب لا تصلى الا مع العشاء بالمزدلفة فيجمع بين المصلحتين من الوقار والسكينة عند الزحمة ومن الاسراع عند عدم الزحام اھ

ج ص ۲۲۶ باب النزول بين عرفة وجمع اى لقضاء الحاجة ونحوها وليس من المناسك قاله الحافظ

ج ص ۲۲۶ باب امر النبى صلى الله عليه وسلم بالسكينة الخ اورد فيه حديث ابن عباس وتقدم الجمع بينه وبين حديث اسامة قبل باب فى كلام الحافظ عن ابن خزيمة فكن منه على ذكر ويمكن عندى فى غرض الترجمة ان يقال ان الملحوظ فى الترجمة قوله واشار بيده بالسوط فكأن الامام البخارى اشار بذلك الى بيان جواز الاشارة بالسوط واما الامر بالسكينة فكالتوطئة له والله اعلم

ج ص ۲۲۶ باب الجمع بين الصلوتين بالمزدلفة المسئلة اجماعية قال الحافظ واستدل بالحديث على جمع التأخير وهو اجماع بمزدلفة لكنه عند الشافعية وطائفة بسبب السفر وعند الحنفية والمالكية بسبب النسك وفى جزء حجة الوداع وهذا الجمع جمع نسك عند الحنفية والحنابلة والمالكية كما بسط فى الاوجز واجمل فى البذل خلافا للشافعية اذ قالوا الجمع للسفر قال النووى فى شرح مسلم الصحيح عند اصحابنا انه جمع للسفر فلا يجوز الا للمسافر سفرا يبلغ به مسافة القصر اھ قلت وبه قال بعض الحنابلة كما فى الاوجز وفى قول للشافعى لمطلق السفر قوله الصلوة امامك قال الباجى قال مالك لا يصلى حتى يأتى مزدلفة واستدل على ذلك بهذا وقال ابن حبيب من صلى قبل المزدلفة بلا عذر يعيد وبه قال ابو حنيفة قال الحافظ وكان جابر يقول لا صلوة الا بجمع اخرجه ابن المنذر باسناد صحيح ونقل عن الكوفيين وعند ابن القاسم صاحب مالك وجوب الاعادة وعن احمد ان صلى اجزأه وهو قول ابى يوسف والجمهور اھ من جزء حجة الوداع

ج ص ۲۲۶ باب من جمع بينهما ولم يتطوع قال الحافظ اى لم يتنفل بينهما ثم قال بعد ذكر الحديث ويستفاد منه انه

ترك التنفل عقب المغرب وعقب العشاء ولما لم يكن بين المغرب والعشاء مهلة صرح (المولف في الترجمة) بانه لم يتنفل بينهما بخلاف العشاء فانه يحتمل ان يكون المراد انه لم يتنفل عقبها لكنه تنفل بعد ذلك في اثناء الليل الخ قال الفقهاء تؤخر سنة العشائين عنهما ونقل ابن المنذر الاجماع على ترك التطوع بين الصلوتين بالمزدلفة لانهم اتفقوا على ان السنة الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة ومن تنفل بينهما لم يصح انه جمع بينهما اه وبسط الكلام على المسئلة في الاوجز وحاصله ان التطوع بين الصلوتين يبطل الجمع في التقديم (اي بعرفة) عند الشافعي وهو المرجح عند احمد ولا يبطل عندنا وعند مالك لكن لا يندب واما في جمع التاخير فلا يبطل في المرجح عند الشافعي واحمد وقول لهما يبطل واما عندنا وعند مالك فلا ولكن لا يندب ههنا ايضا واما بعد الصلوتين فيصلي الرواتب عند الثلاثة خلافا لمالك

في ص٢٢٧ باب من اذن واقام لكل واحدة منهما قال الحافظ اي من المغرب والعشاء بالمزدلفة اه وبه اي باذانين واقامتين قال مالك واليه ميل الامام البخاري كما قال الحافظ وللعلماء في ذلك ستة مذاهب كما في جزء حجة الوداع الاول باقامتين بلا اذان وبه قال اسحاق واحمد في رواية وهو قول الشافعي والثاني باقامة واحدة للاولى فقط وبه قال الثوري واحمد في رواية الثالث باذان واحد واقامتين وهو قول احمد في اصح قوليه وهو قول الطحاوي وزفر قال النووي هو الصحيح عند اصحابنا الرابع باذان واقامة للاولى فقط وهو مذهب الحنفية الخامس باذانين واقامتين وهو قول مالك وتقدم انه قول البخاري السادس بلا اذان ولا اقامة كما حكي عن بعض السلف وذكر في الاوجز ماخذ هذه الاقوال الستة اه من جزء الحج

في ص٢٢٧ باب من قدم ضعفة اهله الخ قال الحافظ اي من نساء وغيرهم وقوله يقدم ضبطه الكرماني بفتح القاف وكسر الدال قال وحذف الفاعل للعلم به ومن ذكره ولا وبفتح الدال على البناء للمجهول وقوله اذا غاب القمر بيان للمراد من قوله في اول الترجمة بليل ومغيب القمر تلك الليلة يقع عند اوائل الثلث الاخير ومن ثم قيده الشافعي ومن تبعه بالنصف الثاني قال صاحب المغني لا نعلم خلافا في جواز تقديم الضعفة بليل من جمع الى منى كذا في الفتح وذكر في جزء حجة الوداع ههنا عدة ابحاث الاول في تعيين من قدمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الضعفة منهم سودة وام سلمة وام حبيبة ومنهم ابن عباس وايضا العباس رضي الله عنهم والبحث الثاني في وقت الذهاب وظاهر الروايات عند غيبوبة القمر في الليلة العاشرة قال الحافظان ابن حجر والعيني ومغيب القمر تلك الليلة يقع عند اوائل الثلث الاخير اه وقال ابن القيم والذي دلت عليه السنة انما هو التعجيل بعد غيبوبة القمر لانصف الليل وليس مع من حده بالنصف دليل عليه اه قال الموفق لا بأس بتقديم الضعفة والنساء وبه قال الشافعي واصحاب الرأي ولا نعلم فيه مخالفا اه ثم اعلم ان ههنا مسئلتين احدهما المبيت بمزدلفة ليلة النحر والثانية الوقوف بها عند صلوة الفجر وطالما تشتبه احدهما بالاخرى على نقلة المذاهب فالظاهرية قالوا بركنية الوقوف واما الائمة الاربعة فالصحيح من مسالكهم ان المبيت الى ما بعد النصف الاول واجب عند الشافعي على المعتمد وكذا عند احمد وهذا لمن ادركه قبل النصف والا فالحضور ساعة في النصف الاخير كاف وعند مالك النزول بقدر حط الرحال واجب في اي وقت من الليل كان وعند الحنفية المبيت سنة مؤكدة واما الوقوف بعد الفجر فواجب عند الحنفية وسنة عند الائمة الثلاثة وفرض عند ابن الماجشون وابن العربي من المالكية وركن عند الظاهرية كما تقدم الى آخر ما بسط فيه

قوله اذن تلظعن الخ قال الحافظ واستدل بهذا الحديث على جواز الرمي قبل طلوع الشمس الى آخر ما قال وفي هامش اللامع اختلف في وقت الرمي في هذا اليوم يوم النحر بداية ونهاية قال الموفق ولرمي هذه الجمرة وقتان وقت فضيلة ووقت اجزاء اما الاول فبعد طلوع الشمس فقد اجمع علماء المسلمين على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما رماها ضحى ذلك اليوم واما وقت الجواز فاوله نصف الليل من ليلة النحر اي عند احمد وبذلك قال الشافعي وعن احمد يجزئ بعد الفجر قبل طلوع الشمس وهو قول مالك واصحاب الرأي وقال الثوري والنخعي لا يرميها الا بعد طلوع الشمس وههنا مذهب ثالث نقله الشيخ ابن القيم انه لا يجوز لاهل القدرة الا بعد طلوع الشمس وهو قول جماعة من اهل العلم اه

في ص٢٢٧ باب متى يصلي الفجر بجمع وهو انه يصلي بغلس والمسئلة ههنا اجماعية قال به الحنفية ايضا ففي الهداية واذا طلع الفجر يصلي الامام بالناس الفجر بغلس لرواية ابن مسعود ولان في التغليس دفع حاجة الوقوف فيجوز كتقديم العصر بعرفة اه

في ص٢٢٧ باب متى يدفع من جمع قال الحافظ اي بعد الوقوف بالمشعر الحرام اه وفي جزء حجة الوداع قال الموفق لا نعلم خلافا في ان السنة الدفع قبل طلوع الشمس والسنة ان يقف حتى يسفر جدا وبهذا قال الشافعي واصحاب الرأي وكان مالك يرى الدفع قبل الاسفار اه ثم لا يذهب عليك ان ثبير اسم لخمسة جبال بمكة وذكر شارح القاموس اختلافهم في مسمى ثبير هل هو بمنى او غيره اه من جزء حجة الوداع

في ص٢٢٨ باب التلبية والتكبير غداة النحر حين يرمي جمرة العقبة الخ قال الحافظ قال الكرماني ليس في الحديث ذكر التكبير فيحتمل ان يكون اشار الى الذكر الذي في خلال التلبية او اراد ان يستدل على ان التكبير غير مشروع حينئذ لان قوله لم يزل يدل على ادامة التلبية وادامتها تدل على ترك ما عداها او هو مختصر من حديث فيه ذكر التكبير انتهى والمعتمد انه اشار الى ما ورد في بعض طرقه كما جرت به عادته فعند احمد وابن ابي شيبة والطحاوي من طريق مجاهد عن ابي معمر عن عبد الله خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما ترك التلبية حتى رمى جمرة العقبة الا ان يخلطها بتكبير اه وتقدم اختلاف الائمة في انه متى يقطع المحرم التلبية قبل عدة ابواب في باب التلبية والتكبير اذا غدا من منى الخ ويشكل ههنا التكرار بما تقدم من الترجمتين ويمكن في التوجيه ان يقال ان المقصود هناك بيان وقت الابتداء وههنا بيان الانتهاء

في ص٢٢٨ باب من تمتع بالعمرة الى الحج الخ غرض المصنف بذلك تفسير الهدى وذلك انه لما انتهى في صفة الحج الى الوصول الى منى اراد ان يذكر احكام الهدى والنحر لان ذلك يكون غالبا بمنى وهو من الفتح

في ص٢٢٨ باب ركوب البدن لقوله والبدن جعلناها لكم الخ قال الحافظ استدل المصنف في جواز ركوب البدن بعموم قوله تعالى لكم فيها خير واشار الى قول ابراهيم النخعي لكم فيها خير من شاء ركب ومن شاء حلب اخرجه ابن ابي حاتم وغيره اه وفي هامش اللامع لم يصرح المؤلف بالحكم لمكان الاختلاف في ذلك والمسئلة خلافية شهيرة وفيها خمس مذاهب للعلماء الاول وجوب الركوب بظاهر الامر كما نقل عن بعض الظاهرية الثاني الجواز مطلقا نسبه ابن المنذر الى احمد واسحق الثالث تقييده بالحاجة قال النووي مذهب الشافعي انه يركبها اذا احتاج الرابع انها لا تركب الا عند الاضطرار وهو قول ابي حنيفة واصحابه واحدى الروايتين عن احمد وبه جزم الدردير والدسوقي الخامس المنع مطلقا حكاه ابن العربي عن ابي حنيفة ثم من قيده بالحاجة او الاضطرار اختلفوا على قولين احدهما ان الاباحة تنتهي الى وقت الحاجة ثم يلزمه النزول والثاني انها شرط لابتداء الجواز فاذا ابيح له لا يلزمه النزول اه قوله العتيق عتقه من الجبابرة قال القسطلاني تبعا للعيني انها اشارة الى ما في قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اه والاوجه عند هذا العبد الضعيف انها اشارة الى ما في قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وجه الاول انها اقرب الى قوله ومن يعظم شعائر الله والثاني انها متعلقة بمسئلة الهدي بخلاف قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والاشارة الى آية الهدي اولى من الاشارة الى آية الطواف لمناسبة المقام

في ص٢٢٨ باب من ساق البدن معه اي من الحل الى الحرم قال المهلب اراد المصنف ان يعرف ان السنة في الهدي ان يساق من الحل الى الحرم فان اشتراه من الحرم خرج به اذا حج الى عرفة وهو قول مالك قال فان لم يفعل فعليه البدل وهو قول الليث وقال الجمهور ان وقف به بعرفة فحسن والا فلا بدل عليه وقال ابو حنيفة ليس بسنة لان النبي صلى الله عليه وسلم انما ساق الهدي من الحل لان مسكنه كان خارج الحرم وهذا كله في الابل فاما البقر فقد يضعف عن ذلك والغنم اضعف اه قلت وفي جزء حجة الوداع تحت قوله وساق الهدايا معه الخ وسوقه صلى الله عليه وسلم الهدايا معروف ففي الهداية انه عليه الصلوة والسلام ساق الهدايا مع نفسه اه وهو مصرح في الروايات الكثيرة في البخاري وغيره وفي الهداية ايضا وسوق الهدي معه افضل لانه صلى الله عليه وسلم ساق الهدايا مع نفسه والى ذلك اشار الامام البخاري في كتابه اذ ترجم اولا باب من ساق البدن معه وترجم بعد ذلك باب من اشترى الهدي من الطريق اه وفي فتح المعين من فروع الشافعية يسن لقاصد مكة وللحاج آكد ان يهدي شيئا من النعم يسوقه من بلده والا فمن الطريق ثم من مكة ثم من عرفة ثم من منى فلا يبعد عندي ان المصنف اشار بهذه وبالآتية الى ذلك

في ص٢٢٩ باب من اشترى الهدي من الطريق اي سواء كان في الحل او الحرم اذ سوقه معه من بلده ليس بشرط وقال ابن بطال اراد ان يبين ان مذهب ابن عمر في الهدي انه ما ادخل من الحل الى الحرم فان قلدها بل قلت لا يخفى ان الترجمة اعم من فعل ابن عمر فكيف تكون بيانا له اه من الفتح قلت وتقدم في الباب السابق من فتح المعين ان الافضل سوقه من بلده ثم من الطريق الى آخر ما تقدم فاشار الامام البخاري بهذين الترجمتين الى هذا الترتيب في السوق ويحتمل ان يكون الغرض بهذه الترجمة الاشارة الى مسئلة خلافية ففي الموطا كان ابن عمر يقول الهدي ما قلد واشعر ووقف به بعرفة وفي الاوجز قال الباجي يريد ان هذا الهدي الكامل الفضائل وقال الزرقاني فغيره ليس بهدي ان اشتراه بمكة او منى ولم يخرج به الى الحل وعليه بدله فان ساقه من الحل استحب وقوفه بعرفة هذا قول مالك واصحابه والاصل في ذلك ان الهدي من شرطه ان يجمع فيه بين الحل والحرم ولا يجزئ من اشتراه بالحرم ان ينحره بالحرم دون ان يخرجه الى الحل هذا مذهب مالك وقال ابو حنيفة والشافعي ان اشتراه في الحرم ونحره فيه اجزأه اه وقال الموفق ليس من شرط الهدي ان يجمع فيه بين الحل والحرم ولا ان يقفه بعرفة لكن يستحب ذلك الى آخر ما بسط في الاوجز

في ص٢٢٩ باب من اشعر وقلد بذي الحليفة الخ قال ابن بطال غرضه ان يبين ان المستحب ان لا يشعر المحرم ولا يقلد الا في ميقات بلده اه قال الحافظ والذي يظهر ان غرضه الاشارة الى رد قول مجاهد لا يشعر حتى يحرم اخرجه ابن ابي شيبة لقوله في الترجمة من اشعر ثم احرم وظاهر حديث الباب من قوله قلد واحرم ان البداءة بالتقليد اه والاوجه عندي في غرض الترجمة انها رد لمن ذهب من الفقهاء الى ان التقليد لمريد النسك يوجب الاحرام ويصير الرجل به محرما كما ذهب اليه الثوري واحمد واسحاق وقال اصحاب الرأي من ساق الهدي وام البيت ثم قلد وجب عليه الاحرام وقال الجمهور لا يصير بتقليد الهدي محرما ولا يجب عليه شئ كما بسط في الاوجز والفتح

في ص٢٣٠ باب فتل القلائد للبدن والبقر قال ابن المنير ليس في الحديثين ذكر البقر الا انها مطلقا وقد صح انه اهداهما جميعا كذا قال وكانه اراد حديث عائشة دخل علينا يوم النحر بلحم بقر الحديث وسيأتي بعد ابواب ولا دلالة فيه على انه كان ساق البقر وترجمة البخاري صحيحة لانه ان كان المراد بالهدي في الحديث الابل والبقر معا فلا كلام وان كان المراد الابل خاصة فالبقر في معناها ومناسبة حديث حفصة للترجمة من جهة ان التقليد يستلزم تقدم الفتل عليه كذا في الفتح قلت ولعل الغرض من الترجمة الرد على قول ابن حزم كما في المحلى ان لا اشعار في البقر ولا تقليد كانت له اسنمة اولا وايضا فيه رد على الامام مالك فانه قائل بتقليد البقر دون اشعارها كما في القسطلاني وعند الجمهور ومنهم الائمة الاربعة يسن تقليد البقر وفي الترجمة ايضا اشارة الى المغايرة بين البدن والبقر اذ ذكر البقر بعده بحرف العطف والمسئلة خلافية ففي الاوجز اختلفت الائمة في ان البدنة تختص بالابل او تشمل البقر ايضا قال الشوكاني حكي في البحر عن الشافعي والمؤيد بالله ان البدنة تختص بالابل وعن ابي حنيفة واصحابه والناصر انها تطلق على البقر وعن بعض اصحاب الشافعي انها تطلق على الشاة ايضا قال ولا وجه له اه

في ص٢٣٠ باب اشعار البدن الخ يستفاد من الشروح ان الغرض من الترجمة الرد على من كره الاشعار ويمكن ان يكون الغرض منه التنبيه على ان الاشعار عام سواء اراد النسك والاحرام ام لا كما هو مؤدى حديث الباب

ثم فی الاشعار ثلاثة مباحث کما بسط فی الاوجز الاول فی تفسیره والثانی فی حکمه والثالث فی الغنم الخ
حث الثانی ففیه خلاف مشهور فذهب الجمهور ومنهم الائمة الثلاثة الی انه سنة وقال ابو یوسف ومحمد
رحمهما وقیل سنة کما فی البدائع وفی الهدایة هو مکروه عند ابی حنیفة وعندهما حسن واما البحث الثالث ففی الاوجز
حاصل مذاهب الائمة فی ذلک ان الاشعار فی الابل والبقر مطلق عند الشافعیة والحنابلة واما عند المالکیة ففی الابل
قولان المرجح الاشعار مطلقا والثانی التقیید بالسنام وفی البقر ثلاثة اقوال الاثبات والنفی المطلقان والثالث
المرجح عندهم اشعار ذات السنام واما عند الحنفیة فلا اشعار فی البقر مطلقا واما الغنم فلا اشعار فیه اجماعا بل یحرم
عند الجمهور. وظاهر صنیع الامام البخاری اختصاص الاشعار بالابل دون البقر اذ خصه بالبدن وذکر فی الباب السابق
البدن بمقابلة البقر والله سبحانه وتعالی اعلم.

باب من قلد القلائد بیده قال الحافظ ای الهدایا وله حالان اما ان یسوق الهدی و
یقصد النسک فانما یقلدها ویشعرها عند احرامه واما ان یسوقه ویقیم فیقلدها من مکانه وهو مقتضی حدیث الباب
والغرض بهذه الترجمة انه کان عالما بابتداء التقلید لیترتب علیه ما بعده قال ابن التین یحتمل ان یکون قول عائشة
ثم قلدها بیده بیانا لحفظها للامر ومعرفتها به ویحتمل ان تکون ارادت انه صلی الله علیه وسلم تناول ذلک بنفسه و
علم وقت التقلید ومع ذلک فلم یمتنع من شیئ یمتنع منه المحرم لئلا یظن احد انه استباح ذلک قبل ان یعلم
بتقلید الهدی اھ

باب تقلید الغنم قال القسطلانی وقد احتج الشافعی بحدیث الباب علی ان الغنم تقلد وبه قال
احمد والجمهور خلافا لمالک وابی حنیفة حیث منعاه لانها تضعف عن التقلید قال عیاض المعروف من مقتضی الروایة
انه کان علیه الصلوة والسلام یهدی البدن لقوله فی بعض الروایات قلدوا شعرو فی بعضها فلم یحرم علیه شیئ حتی نحر
الهدی لان ذلک انما یکون فی البدن وانما الغنم فی روایة الاسود هذه ولانفراده بها نزلت علی حذف مضاف ای
من صوف الغنم کما قال فی الاخری من عهن والعهن الصوف لکن جاء فی بعض روایات الاسود هنا کنا نقلد الشاة
وهذا یرفع التاویل اھ وفی البذل قال فی الهدایة وتقلید الشاة غیر معتاد ولیس بسنة ایضا اھ وفیه قال العینی
وادعی صاحب المبسوط ان اثر الاسود شاذ اھ وفی هامش علی البذل عن الکوکب الدری الحنفیة انکروا التقلید بالنعل
وغیره والثابت بالعهن ولم ینکره الحنفیة اھ قال العینی علی انهم ما منعوا الجواز وانما قالوا ان تقلید الغنم لیس بسنة الخ

باب القلائد من العهن بکسر المهملة وسکون الهاء ای الصوف وقیل هو المصبوغ منه وقیل هو
الاحمر خاصة قال الحافظ فیه رد علی من کره القلائد من الاوبار واختار ان تکون من نبات الارض وهو منقول عن ربیعة
ومالک وقال ابن التین لعله اراد انه الاولی مع القول بجوازکونها من الصوف والله اعلم اھ قال الدردیر ندب بحبل
من نبات الارض لا من صوف او وبر خشیة تعلقه بشیئ فیؤذیه اھ

باب تقلید النعل قال الحافظ یحتمل ان یرید الجنس ویحتمل ان یرید الوحدة ای النعل الواحدة
فیکون فیه اشارة الی من اشترط نعلین وهو قول الثوری وقال غیره تجزئ الواحدة وقال آخرون لا تتعین النعل
بل کل ما قام مقامها اجزأ حتی اذن الاداوة ثم ذکر الحکمة فی تقلید النعل وفی آخره والمستحب تقلید نعلین لا واحدة
وفی روضة المحتاجین ان کان الهدی بدنة او بقرة استحب لمهدیها ان یقلدها نعلین ولیکن لهما قیمة لیتصدق بها
کما فی الاوجز.

باب الجلال للبدن الخ بکسر الجیم وتخفیف اللام جمع جل بضم الجیم وهو ما یطرح علی ظهر البعیر
من کساء ونحوه اھ من الفتح والظاهر عندی ان الغرض بیان استحباب التجلیل لا بیان ندب التصدق به لما
سیأتی من ترجمة مستقلة قال القسطلانی بعد ذکر حدیث الباب وفیه استحباب تجلیل البدن والتصدق بذلک
الجل ونقل القاضی عیاض عن العلماء ان التجلیل یکون بعد الاشعار لئلا تتلطخ بالدم وان تشق الجلال عن الاسنمة
ان کانت قیمتها قلیلة فان کانت نفیسة لم تشق اھ وفی الاوجز قال الدردیر والدسوقی ندب تجلیل الابل لا البقر
والغنم اھ

باب من اشتری هدیه من الطریق وقلدها قال الحافظ تقدم قبل ثمانیة ابواب
من اشتری الهدی من الطریق واورد فیه حدیث ابن عمر هذا من وجه آخر وانما زادت هذه الترجمة التقلید
فالفرق بین الترجمتین ان الغرض من الاولی بیان سوق الهدی والمقصود ههنا بیان التقلید کما یظهر من سیاق تراجم
ویحتمل عندی ان الغرض من الترجمة الرد علی قول الحنفیة اذ قالوا ان الشراء بالنیة یکون هدیا بخلاف الجمهور اذ
قالوا لا یکون ذلک حتی یقلده او یوجبه باللسان قال الموفق ویحصل الایجاب بقوله هذا هدی او بتقلیده او
اشعاره ناویا به الهدی وبهذا قال الثوری واسحاق ولا یجب بالشراء مع النیة ولا بالنیة المجردة فی قول
اکثر اهل العلم وقال ابو حنیفة یجب بالشراء مع النیة اھ ویحتمل ان یکون الغرض شرح الحدیث بان
الهدی لم یکن مقلدا من قبل بل قلدها ابن عمر فتامل

باب ذبح الرجل البقر عن نسائه الخ قال الحافظ اما التعبیر بالذبح مع ان حدیث الباب
بلفظ النحر فاشارة الی ما ورد فی بعض طرقه بلفظ الذبح کما سیأتی ونحر البقر جائز عند العلماء الا ان الذبح
مستحب عندهم لقوله تعالی ان الله یأمرکم ان تذبحوا بقرة وخالف الحسن ابن صالح فاستحب نحرها واما قوله
من غیر امرهن فاخذه من استفهام عائشة عن اللحم لما دخل به علیها ولو کان ذبحه بعلمها لم تحتج الی الاستفهام
لکن لیس ذلک دافعا للاحتمال فیجوز ان یکون علمها بذلک تقدم بان یکون استأذنهن فی ذلک لکن لما
ادخل اللحم علیها احتمل عندها ان یکون هو الذی وقع الاستیذان فیه وان یکون غیر ذلک فاستفهمت عنه لذلک اھ
فلـ[illegible] فی الترجمة مسئلتان احداها ذبح ما ینحر ونحر ما یذبح والثانیة مسئلة الاستیذان فی التضحیة [illegible] الغیر

ففی روضة المحتاجین یسن نحر الابل وذبح البقر وقالت المالکیة بوجوب النحر والذبح اھ وفی الروض ترتب
علیهن نحر الابل وذبح غیره ویجوز عکسه اھ واما المسئلة الثانیة قال القسطلانی قال النووی هذا محمول علی انه
استأذنهن لان التضحیة عن الغیر لا تجوز الا باذنه قال البرماوی وکان البخاری حمل بان الاصل عدم الاستیذان الخ
وفی الفیض قوله قلت ما هذا الخ هذا هو موضع الترجمة فانه یدل علی ان النبی صلی الله علیه وسلم لم یکن استأمرها فیه
ولذا لم تعرف وسألت عنها ولا بد منه عند الفقهاء قلت لما ثبت عندنا ضرورة الاستیمار شرعا وجب علینا ان نحمله
علی معنی لا یخالف ما ثبت عنه ضرورة وحینئذ المعنی انها سألت عنه انها هی التی امرت بذبحها او غیرها اھ

باب النحر فی منحر النبی صلی الله علیه وسلم بمنی قال ابن التین منحر النبی صلی الله علیه وسلم
عند الجمرة الاولی التی تلی المسجد وللنحر فیه فضیلة علی غیره لقوله صلی الله علیه وسلم هذا المنحر وکل منی منحر اھ وحکی
ابن بطال قول مالک فی النحر بمنی للحاج والنحر بمکة للمعتمر واطال فی تقریر ذلک وترجیحه ولا خلاف فی الجواز وان اختلف
فی الافضل اھ من الفتح فعلی هذا فالغرض الرد علی قول مالک ویمکن ان یکون الغرض اثبات ان منی کله منحر الا ان
منحره صلی الله علیه وسلم اولی وافضل.

باب من نحر بیده قال القسطلانی وهو افضل اذا احسن النحر من ان ینحر عنه غیره اھ وهکذا فی
الهدایة اذ قال والاولی ان یتولی ذبحها بنفسه اذا کان یحسن ذلک اھ وفی الاوجز قال ابن عبد البر وفی الحدیث من الفقه
ان یتولی الرجل نحر هدیه بیده وذلک عند اهل العلم مستحب مستحسن بفعل رسول الله صلی الله علیه وسلم ذلک بیده ولانها
قربة الی الله عز وجل فمباشرتها اولی وجائز ان ینحر الهدی غیر صاحبها الا تری ان علی بن ابی طالب نحر بعض هدی رسول
الله صلی الله علیه وسلم وهو امر لا خلاف بین العلماء فی اجازته فاغنی عن الکلام فیه وقد جاءت روایة عن بعض
اهل العلم ان من نحر اضحیة غیره کان علیه الاعادة ولم یجزه وهذا محمول علی انها نحرت بغیر اذن صاحبها وهو موضع
اختلاف اھ

باب نحر الابل المقیدة قال الحافظ اورد فیه حدیث ابن عمر وهو مطابق لما ترجم له اھ

باب نحر البدن قائمة کتب الشیخ فی اللامع افاد هذا الباب لانضمامه بما قبله ان الواجب ای الادب
ان ینحرها وهی قائمة معقودة الرجل اھ وفی هامشه ما افاده الشیخ واضح وقال الحافظ فی الحدیث استحباب نحر الابل علی
الصفة المذکورة وعن الحنفیة یستوی نحرها قائمة وبارکة فی الفضیلة وقال العینی فی الحدیث نحرها قائمة وبه قال
الشافعی واحمد وقال ابو حنیفة والثوری تنحر بارکة وقائمة واستحب عطاء ان ینحرها بارکة معقولة وعند ابن [illegible]
قائمة وان شاء بارکة وعن الحسن بارکة اهون علیها اھ قلت وعندنا الحنفیة ایضا النحر قیاما افضل کما فی البدایة ولفظه
والافضل ان ینحرها قیاما لما روی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم نحر الهدایا قیاما واصحابه کانوا ینحرونها قیاما معقولة
الید الیسری اھ والبسط فی هامش اللامع.

باب لا یعطی الجزار من الهدی شیئا کتب الشیخ فی اللامع قوله ولا اعطی علیها شیئا فی جزارتها
یعنی منها حذف لفظة منها لظهور المراد وفی هامشه ونبه علی ذلک الامام البخاری اذ ترجم بلفظ لا یعطی الجزار من الهدی
شیئا قال الحافظ قوله لا اعطی علیها شیئا الخ وکذا قوله فی الروایة التی فی الباب بعد ولا یعطی فی جزارتها ظاهرهما ان لا یعطی
الجزار شیئا البتة ولیس ذلک المراد بل المراد ان لا یعطی الجزار منها شیئا کما وقع عند مسلم وظاهره مع ذلک غیر مراد
بل بین النسائی فی روایة عن ابن جریج ان المراد منع عطیة الجزار من الهدی عوضا عن اجرته ولفظه ولا یعطی فی جزارتها
منها شیئا ثم بسط الحافظ فی ضبط لفظ الجزارة وشرحه الی ان قال قال ابن خزیمة والنهی عن اعطاء الجزار المراد ان
لا یعطی منها عن اجرته واما اذا اعطی اجرته کاملة ثم تصدق علیه اذا کان فقیرا فلا بأس بذلک وقال غیره واما اعطاؤه
صدقة او هدیة فالقیاس الجواز لکن اطلاق الشارع ذلک قد یفهم منه منع الصدقة بان لا تقع مسامحة فی الاجرة
قال القرطبی ولم یرخص فی اعطاء الجزار منها فی اجرته الا الحسن البصری وعبد الله بن عبید بن عمیر اھ قلت ان کان مراد
المصنف فی الترجمة المنع مطلقا فذلک بناء علی ان لا یتسامح فی الاجرة وان کان مراده المنع من العطیة فی الجزارة
خاصة فالغرض حینئذ اما الرد علی مذهب الحسن البصری او شرح الحدیث بان قوله لا اعطی علیها شیئا معناه من الهدی
کما تقدم فی کلام الشیخ والله اعلم

باب یتصدق بجلود الهدی قال الحافظ واستدل بحدیث الباب علی منع بیع الجلد قال القرطبی
فیه دلیل علی ان جلود الهدی وجلالها لا تباع لعطفها علی اللحم وقد اتفقوا علی ان لحمها لا یباع وکذلک الجلود والجلال
واجازه الاوزاعی واحمد واسحق وابو ثور وهو وجه عند الشافعیة قالوا ویصرف ثمنه مصرف الاضحیة واستدل ابو ثور
علی انهم اتفقوا علی جواز الانتفاع به وکل ما جاز الانتفاع به جاز بیعه وعورض باتفاقهم علی جواز الاکل من لحم هدی التطوع
ولا یلزم من جواز اکله جواز بیعه اھ

باب یتصدق بجلال البدن قال القسطلانی قال الشافعی فی القدیم ویتصدق بالنعال وجلال
البدن وقال المهلب لیس التصدق بجلال البدن فرضا وقال المرداوی من الحنابلة فی تنقیحه وله ان ینتفع بجلدها وجلالها
ویتصدق به ویحرم بیعها وشیئ منها وقال المالکیة خطام الهدایا کلها وجلالها کلحمها فحیث یکون اللحم مقصورا علی المساکین
یکون الجلال والخطام کذلک وحیث یکون اللحم مباحا للاغنیاء والفقراء یکون الخطام والجلال کذلک تحقیقا للتبعیة فلیس
له ان یأخذ من ذلک وقال العینی قال اصحابنا یتصدق بجلال الهدی وزمامه لانه علیه الصلوة والسلام امر علیا
بذلک والظاهر ان هذا الامر امر استحباب اھ وتقدم قبل عدة ابواب باب الجلال للبدن وتقدم
هناک الفرق بین الترجمتین

باب واذ بوأنا لابراهیم مکان البیت الخ قال الحافظ وقع سیاق الآیات کلها فی روایة
کریمة [illegible] والمقصود منها هنا قوله تعالی فکلوا منها واطعموا البائس الفقیر ولذلک عطف علیها بالترجمة وما یأکل من البدن

وما يتصدق اى بيان المراد من الآية اھ وتعقبه العينى بان الذى فى معظم النسخ باب بعد قوله تعالى وهو غيره عند وقبل قوله ما يوكل من البدن ثم قال واين العطف فى هذا وكل واحد من البابين ترجمة مستقلة والظاهر او، فوقع نم يجد فى الترجمة الاولى حديثا يطابقها على شرطه اھ وتعقب القسطلانى على كلامه فارجع اليه لو شئت. قلت فعلى النسخة التى فيها باب مستقل الترجمة السابقة عندى بمنزلة الكتاب للافعال التى تفعل فى منى منها اكل الهدى والحلق المشار اليه فى الآية بقوله ثم ليقضوا تفثهم ومنها الطواف المشار اليه بقوله وليطوفوا بالبيت العتيق ومنها ذكر الله فى هذه الايام بالرمى المشار اليه بقوله واذكروا الله فى ايام معلومات على ما قيل وقال الحافظ وقوله عن ابن عمر لا يوكل الخ وصله ابن ابى شيبة عن ابن نمير عنه بمعناه وقال اذا عطبت البدنة او كثرت اكل منها صاحبها ولم يبدلها الا ان تكون نذرا او جزاء صيد وهذا القول احدى الروايتين لاحمد وهو قول مالك وزاد الا فدية الاذى والرواية الاخرى عن احمد لا يوكل الا من هدى التطوع والتمتع والقران وهو قول الحنفية بناء على اصلهم ان دم التمتع والقران دم نسك لا دم جبران اھ وفى هامش اللامع قلت اختلفت نقلة المذاهب فى بيان ما يوكل من الهدايا كما بسط فى الاوجز وذكر فيه بعد نقل الاقاويل المختلفة ومحصل ما سلف ان المذهب عند الحنابلة ان لا توكل من الهدايا الا دم التمتع والقران والتطوع وبه قالت الحنفية ومشهور مذهب مالك انه يوكل من كل هدى يبلغ محله الا ثلاثة جزاء الصيد وفدية الاذى وما نذر للمساكين واما عند الشافعية فلا يجوز اكل شئ من الدماء الواجبة حتى دم التمتع والقران ويجوز الاكل من التطوع مع وجوب التصدق ببعض لحمه وهذا التفصيل فى الهدى الذى بلغ محله واما ما عطب فى الطريق ففيه ايضا خلاف مشهور بين الائمة وطالما تكتبس احدى المسئلتين بالاخرى على نقلة المذاهب ففى الاوجز بعد نقل الاقاويل المختلفة والحاصل ان الاكل من الهدى اذا عطب لا يجوز لصاحبه والرفقة سواء كانوا اغنياء او فقراء عند الشافعى واحمد ويجوز لغيرهم اذا كانوا فقراء واما عند مالك فيجوز للرفقاء مطلقا سواء كانوا اغنياء او فقراء فضلا عن غير الرفقة ولا يجوز لصاحبه ولو فقيرا ولا لرسوله ولا يجوز له الامر لاحد ان ياكل ولا ان يفرقه على الناس بل يخلى بينه وبينهم واما عند الحنفية فيجوز للفقراء سواء كانوا رفقة ام لا ولا يجوز للاغنياء مطلقا الى آخر ما بسط فيه من الدلائل.

(٢٢٢) باب الذبح قبل الحلق وفى الحديث عكسه يعنى الحلق قبل الذبح ووجه الاستدلال ان السوال عن ذلك دال على ان السائل عرف ان الحكم على عكسه قاله الحافظ وفى جزء حجة الوداع تحت حديث الباب عدة ابحاث وفيه البحث الرابع فى اختلاف الائمة فى الافعال المذكورة فاعلم ان ما يفعل يوم النحر اربعة امور الرمى ثم الذبح ثم الحلق ثم طواف الافاضة وهذا الترتيب هو المسنون عند كافة العلماء وهذا الترتيب سنة عند الشافعى واحمد وصاحبى ابى حنيفة فمن قدم شيئا من هذه او اخر فلا دم عليه عندهم لكون الترتيب غير واجب عنده عليه الصلوة والسلام افعل ولا حرج واما عند الامامين الهمامين ابى حنيفة ومالك رحمهم الله تعالى فالترتيب فى بعضها واجب وفى بعضها سنة فمن خالف الترتيب الواجب فعليه دم ومن خالف الترتيب المسنون فقد اساء ولا دم عليه فمذهب مالك على ما قال الدسوقى ان تقديم الرمى على الاخيرين الحلق والطواف واجب يجبر بدم واما تقديمه على الثانى او تقديم الثانى على كل واحد من الاخيرين او تقديم الثالث على الرابع فمستحب فالمراتب ستة الوجوب فى اثنين والندب فى اربعة اھ ومذهب الحنفية ما قال ابن عابدين الطواف لا يجب ترتيبه على شئ من الثلاثة وانما يجب ترتيب الثلاثة الرمى ثم الذبح ثم الحلق لكن المفرد لا ذبح عليه فيجب عليه الترتيب بين الرمى والحلق فقط اھ.

(٢٢٣) باب من لبد رأسه عند الاحرام وحلق قال الحافظ اى بعد ذلك عند الاحلال اھ وليس فى الحديث ذكر الحلق واجاب عنه الحافظ بما سيأتى وحاصل ما افاده الشيخ فى اللامع مقصود البخارى من الترجمة ان الحلق ليس بشرط لان الوارد فى الحديث ذكر الحل لا الحلق اھ وقال الحافظ قيل اشار بهذه الترجمة الى الخلاف فيمن لبد هل يتعين عليه الحلق او لا فنقل ابن بطال عن الجمهور تعين ذلك حتى عن الشافعى وقال اهل الرأى لا يتعين بل ان شاء قصر اھ وهذا قول الشافعى فى الجديد وليس للاول دليل صريح واعلى ما فيه ما سيأتى فى اللباس عن عمر من ضفر رأسه فليحلق وليس فى حديث الباب تعرض بالحلق الا انه معلوم من حاله صلى الله عليه وسلم انه حلق رأسه فى حجه اھ قلت وكذا قال النووى فى مناسكه انه لا يلزمه الحلق على المذهب الصحيح عند الشافعى فما حكى ابن بطال وغيره من مذهب الجمهور ليس بصحيح والصحيح انه مذهب مالك فقط وهو مخير بينهما فى الجديد الصحيح من قولى الشافعى وهو مذهب الحنابلة والحنفية كما فى هامش اللامع وقد تقدم حكم التلبيد وبعض ما يتعلق به فى باب من اهل ملبدا وسيأتى التبويب بالتلبيد فى كتاب اللباس وذكر المصنف هناك قول عمر من ضفر فليحلق ولا تشبهوا بالتلبيد وتقدمت الاشارة اليه فى كلام الحافظ وسيأتى هناك شرح هذا الحديث من كلام الشيخ قدس سره فى اللامع

(٢٢٤) باب الحلق والتقصير عند الاحلال قال الحافظ قال ابن المنير افهم البخارى بهذه الترجمة ان الحلق نسك لقوله عند الاحلال وما يصنع عند الاحلال ليس هو نفس التحلل وكانه استدل على ذلك بدعائه صلى الله عليه وسلم لفاعله والدعاء يشعر بالثواب والثواب لا يكون الا على العبادة لا على المباحات وكذلك تفضيله الحلق على التقصير يشعر بذلك لان المباحات لا تتفاضل والقول بان الحلق نسك قول الجمهور الا رواية مضعفة للشافعى انه استباحة محظور اھ مختصرا وقال النووى فى شرح المهذب ظاهر كلام ابن المنذر وغيره انه لم ينقل بان الحلق ليس بنسك الا الشافعى وهو رواية عن احمد وحكى عن ابى يوسف قال الموفق الحلق والتقصير نسك فى الحج والعمرة فى ظاهر مذهب احمد وهو قول مالك وابى حنيفة والشافعى وعن احمد انه ليس بنسك اھ من جزء حجة الوداع فعلى هذا الغرض من الترجمة الاشارة الى انه من النسك قال العينى قد اجمع العلماء على ان التقصير مجزئ فى الحج والعمرة معا الا ما روى عن ابراهيم النخعى انه قال اذا حج الرجل اول حجه حلق وان حج مرة اخرى ان شاء حلق وان شاء قصر والحلق افضل اھ فيمكن ان يكون الغرض من الترجمة الرد على هذا القيل

(٢٢٥) باب تقصير المتمتع بعد العمرة اى عند الاحلال منها كذا فى الفتح وفيه ايضا قوله يحلق او يقصر فيه التخيير بين الحلق والتقصير للمتمتع وهو على التفصيل الذى تقدم ان كان بحيث يطلع شعره فالاولى له الحلق فى الحج اھ وهكذا حكى عن النخعى قال العينى حكى عن ابراهيم النخعى عند ابن ابى شيبة تذكر ما تقدم بعضه فى الباب السابق وفى آخره فان كان متمتعا قصر ثم حلق والظاهر ان هذا الكلام من ابراهيم ليس على سبيل الوجوب بل الفضل والاستحباب الى آخر ما فيه.

(٢٢٦) باب الزيارة يوم النحر الخ قال الحافظ اى زيارة الحاج البيت للطواف به وهو طواف الافاضة ويسمى ايضا طواف الصدر وطواف الركن اھ قلت وفى مختصر الخليل كره ان يقال طواف الزيارة او زرنا قبره صلى الله عليه وسلم قال الدردير لان الزيارة تشعر بالاستغناء ولعل هذه بالنسبة للازمنة السابقة واما الآن فانما تستعمل فى التعظيم اھ كذا فى جزء حجة الوداع قلت واشار الامام البخارى بهذه الترجمة الى افضل اوقات طواف الزيارة وهو يوم النحر قال الموفق ولهذا الطواف وقتان وقت فضيلة ووقت اجزاء فاما وقت الفضيلة فيوم النحر بعد الرمى والنحر والحلق فان اخره الى الليل فلا بأس لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم اخر طواف الزيارة الى الليل واما وقت الجواز فاوله من نصف الليل من ليلة النحر وبهذا قال الشافعى وقال ابو حنيفة اوله طلوع الفجر من يوم النحر وآخره آخر ايام النحر وهذا مبنى على اول وقت الرمى واما آخر وقته فاحتج بانه نسك يفعل فى الحج فكان آخره محدودا كالوقوف والرمى والصحيح ان آخر وقته غير محدود فانه متى اتى به صح بغير خلاف وانما الخلاف فى وجوب الدم فيقول انه ان اطاف فى ما بعد ايام النحر طوافا صحيحا فلم يلزمه دم كما لو طاف ايام النحر فاما الوقوف والرمى فانهما لما كانا موقتين كان لهما وقت يفوتان بفواته وليس كذلك الطواف فانه متى اتى به صح اھ وفى الدر المختار الطواف فى يوم النحر الاول افضل وفى يوم من ايام النحر الثلاثة واجب فان اخره عن ايام النحر ولياليها منها كره تحريما ووجب دم لترك الواجب

(٢٢٧) باب اذا رمى بعد ما امسى الخ قال الحافظ ولم يبين الحكم فى الترجمة اشارة منه الى ان الحكم برفع الحرج مقيد بالجاهل او الناسى فيحتمل اختصاصهما بذلك او الى ان نفى الحرج لا يستلزم رفع وجوب القضاء او الكفارة وكانه اشار بلفظ النسيان والجهل الى ما ورد فى بعض طرق الحديث واما قوله اذا رمى بعد ما امسى فمنتزع من حديث ابن عباس فى الباب قال رميت بعد ما امسيت اى بعد دخول المساء وهو يطلق على ما بعد الزوال الى ان يشتد الظلام فلم يتعين لكون الرمى المذكور كان بالليل اھ قال العلامة العينى الترجمة مشتملة على حكمين احدهما رمى جمرة العقبة بالليل والاخر الحلق قبل الذبح اما الاول فقد اجمع العلماء على ان من رمى جمرة العقبة من طلوع الشمس الى الزوال يوم النحر فقد اصاب سنتها ووقتها المختار واجمعوا ان من رماها يوم النحر قبل المغيب فقد رماها فى وقت لها وان لم يكن ذلك مستحسنا له واختلفوا فى من اخر رميها حتى غربت الشمس يوم النحر فروى عن مالك انه كان يقول مرة عليه دم ومرة لا وقال الثورى من اخرها عامدا الى الليل فعليه دم وقال ابو حنيفة والشافعى يرميها من الغد ولا شئ عليه وقد اساء سواء تركها عامدا او ناسيا وقال ابن قدامة ان اخر جمرة العقبة الى الليل لا يرميها حتى تزول الشمس من الغد وبه قال ابو حنيفة وقال الشافعى ومحمد يرمى ليلا لقوله ولا حرج اھ وفى هامش اللامع اختلف فى وقت الرمى فى هذا اليوم بداية ونهاية قال الموفق لرمى هذه الجمرة وقتان وقت فضيلة ووقت اجزاء اما وقت الفضيلة فبعد طلوع الشمس واما وقت الجواز فاوله نصف الليل من ليلة النحر اى عند احمد وبذلك قال الشافعى ومن احمد يجزئ بعد الفجر قبل طلوع الشمس وهو قول مالك واصحاب الرأى وقال الثورى والنخعى لا يرميها الا بعد طلوع الشمس اھ هذا التفصيل فى وقت الرمى بداية واما نهاية فقد تقدم فى كلام العينى واما المسئلة الثانية المشتملة عليها الترجمة فقد تقدم فى الباب السابق مفصلا وسيأتى اختلافهم فى وقت رمى ايام التشريق فى باب رمى الجمار قريبا

(٢٢٨) باب الفتيا على الدابة عند الجمرة قال الحافظ هذه الترجمة تقدمت فى كتاب العلم لكن بلفظ باب الفتيا وهو واقف على الدابة وغيرها الخ قال بعد ابواب كثيرة باب السوال والفتيا عند رمى الجمار واورد فى كل من الترجمتين حديث عبد الله بن عمرو المذكور فى هذا الباب ومثل هذا لا يقع له الا نادرا وقد اعترض عليه الاسماعيلى بانه ليس فى شئ من الروايات عن مالك انه كان على دابة بل فى رواية يحيى القطان عنه انه جلس فى حجة الوداع فقام رجل ثم قال الاسماعيلى فان ثبت فى شئ من الطرق انه كان على دابة فيحمل قوله جلس على انه ركبها وجلس عليها قال الحافظ هذا هو المتعين فقد ورد هو رواية صالح بن كيسان بلفظ وقف على راحلته وهى بمعنى جلس والدابة تطلق على المركوب من ناقة وفرس وبغل وحمار فاذا ثبت فى الراحلة كان الحكم فى البقية كذلك الى آخر ما بسط قلت ولعل الغرض من الترجمة ان وظيفة هذا الوقت وان كان الاشتغال بالدعاء وغيره لكنه لو اشتغل باهم منه كالتبليغ والتعليم فلا بأس به او المراد ان الكلام فى المناسك جائز لا ينافى العبادة كما شرح به الحافظ ترجمة كتاب العلم فهو مناسب لهذا المقام واستدل الشافعى بلفظ خطب الوارد فى بعض طرق هذا الحديث على الخطبة المشروعة عندهم فى هذا اليوم وحمله غيرهم على التعليم قال الابى ترجم البخارى بالفتيا وهذا يدل على انها لم تكن خطبة قاله الزرقانى واختلافهم فى خطب الحج شهير كما سيأتى فى الباب الآتى.

(٢٢٩) باب الخطبة ايام منى اى مشروعيتها خلافا لمن قال انها لا تشرع واحاديث الباب صريحة فيه الا فى احاديث الباب فان فيه التقييد بالخطبة بعرفات وقد اجاب عنه ابن المنير كما سيأتى وايام منى اربعة يوم النحر وثلاثة ايام بعده وليس فى شئ من احاديث الباب التصريح بغير يوم النحر وهو الموجود فى اكثر الاحاديث كحديث الهرماس ابن زياد وابى امامة كلاهما عند ابى داؤد وحديث جابر عند احمد خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم النحر الحديث واما قوله فى حديث ابن عمر انه قال ذلك بمنى فهو مطلق فيحمل على المقيد فيتعين يوم النحر فلعل المصنف اشار الى ما ورد فى بعض طرق حديث الباب كما عند احمد من طريق ابى حرة الرقاشى عن عمه قال كنت آخذا بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اوسط ايام التشريق فذكر نحو حديث ابى بكرة

فقوله فی اوسط ایام التشریق یدل ایضا علی وقوع ذلک ایضا فی الیوم الثانی او الثالث وفی حدیث سراء بنت نبهان عند ابی داؤد خطبنا النبی صلی الله علیه وسلم یوم الرؤس الحدیث قال ابن المنیر اراد البخاری الرد علی من زعم ان یوم النحر لا خطبة فیه للحاج وان المذکور فی هذا الحدیث من قبیل الوصایا العامة لا علی انه من شعار الحج فاراد ان یبین ان الراوی قد سماها خطبة کما سمی التی وقعت فی عرفات خطبة وقد اتفقوا علی مشروعیة الخطبة بعرفات فکانه الحق المختلف فیه بالمتفق علیه اھ وفی جزء حجة الوداع اعلم انهم اختلفوا فی تفصیل خطب الحج فالاولی منها یوم السابع من ذی الحجة عند الجمهور خلافا لزفر اذ لم یقل بذلک بل الخطب عنده ثلاث متوالیات اولاهن یوم الترویة وکذلک الخطب عند الحنفیة والمالکیة ایضا ثلاثة لکنها لیست بمتوالیة اولاهن فی الیوم السابع بعد صلاة الظهر والثانیة فی الیوم التاسع بعرفة قبل صلوة الظهر والثالثة فی الیوم الحادی عشر بمنی بعد صلوة الظهر واما عند الشافعیة فالخطب اربعة الا ثنتان الاولیتان هما اللتان قال بها الحنفیة والمالکیة والثالثة یوم النحر والرابعة یوم الثانی عشر واما الحنابلة فلم اجد التصریح فی فروعهم بخطبة یوم السابع لکن الشراح ذکروا موافقتهم للشافعیة فی الخطب الاربعة اھ قوله بعرفات لا یناسب الترجمة والجواب ما تقدم فی کلام الحافظ واجاب عنه السندی بجوابین آخرین احدهما بان یقال ایام منی یشمله ایضا تغلیبا او باعتبار ان ابتداء یوم عرفة یکون بمنی اھ

(٢٣٥) باب هل یبیت اصحاب السقایة او غیرهم بمکة الخ اعلم ان المبیت بمنی واجب کما هو مذهب الجمهور وفی قول للشافعی ورواية عن احمد وهو مذهب الحنفیة انه سنة ووجوب الدم بترکه وعدم وجوبه مبنی علی هذا الخلاف ولا یحصل المبیت الا بمعظم اللیل اھ من جزء الحج وقال الحافظ مقصوده بالغیر من کان له عذر من مرض او شغل کالحطابین والرعاء قلت والاوجه عندی تعمیم الغیر لانه لیس فی الحدیث ذکر الاعذار الاخر ولعل غرض المصنف بزیادة لفظ اهل وبلفظ او غیرهم الاشارة الی اختلاف قوی فی هذه المسئلة وهی ان الاذن یختص بالعباس او باهل السقایة مطلقا او یعم غیر اهل السقایة ایضا بسط الخلاف فیه فی الاوجز وتلخیص المذاهب فیه کما فی جزء الحج انه یجوز ترک المبیت للرعاة والسقاة عند الشافعیة والحنابلة والمالکیة ثم قالت جماعة من المالکیة کالدردیر بتخصیص الرخصة برعاة الابل وهو ظاهر کلام جماعة من الشافعیة کابی اسحاق الشیرازی فی المهذب والغزالی فی الوجیز وقالت جماعة من المالکیة بالتعمیم لرعاة الابل وغیره کابن شاش وابن الحاجب وابن عرفة واختاره الزرقانی وهل یلحق بهم اهل الاعذار کالمرضی ومن له مال یخاف ضیاعه ونحوهم وجهان للشافعیة اصحهما نعم وهو قول الحنابلة والثانی لا وهو قول المالکیة وهل یختص الحکم بسقایة العباس قال الرافعی رخصة اهل السقایة لا تختص بالعباسیة لان المعنی یعمم وغیرهم وعن مالک وابی حنیفة انها تختص باولاد العباس وهو وجه لاصحابنا ومنهم من ینقل الاختصاص ببنی هاشم کذا فی الاوجز مع زیادة عن غیره اھ

(٢٣٥) باب رمی الجمار الخ غرض الترجمة بیان حکم الرمی او وقته اما حکمه فالجمهور علی انه واجب یجبر ترکه بدم وعند المالکیة سنة مؤکدة فیجبر وعندهم روایة ان رمی جمرة العقبة رکن یبطل الحج بترکه ومقابله قول بعضهم انها انما تشرع حفظا للتکبیر وان ترکه وکبر اجزأه حکاه ابن جریر عن عائشة وغیرها اھ من الفتح واما ان کان غرض الترجمة بیان وقت الرمی فقد تقدم اختلاف الائمة فی وقت رمی یوم النحر بدایة ونهایة فی باب اذا رمی بعد ما امسی واما وقت رمی ایام التشریق فهو بعد زوال الشمس المتفق علیه الائمة وخالف ابو حنیفة فی الیوم الثالث منها فقال یجوز فیه الرمی قبل الزوال استحسانا وبه قال اسحاق وروایة لاحمد واما آخر وقت الرمی فهو آخر ایام التشریق مع اختلافهم فی وقت الاستحباب والکراهة والجواز ووجوب الدم بالتاخیر کما بسط فی الاوجز وتلخیص المذاهب فیه مذکور فی جزء حجة الوداع فارجع الیه لو شئت

(٢٣٥) باب رمی الجمار من بطن الوادی قال الحافظ کانه اشار بذلک الی رد ما رواه ابن ابی شیبة وغیره عن عطاء ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یعلو اذا رمی الجمرة لکن یمکن الجمع بینهما بان التی ترمی من بطن الوادی هی جمرة العقبة لکونها عند الوادی بخلاف الجمرتین الاخریین فیوضح ذلک قوله فی حدیث ابن مسعود بعد باب بلفظ حین رمی جمرة العقبة اھ

(٢٣٥) باب رمی الجمار بسبع حصیات الخ اشار فی الترجمة الی رد ما رواه قتادة عن ابن عمر قال ما ابالی رمیت الجمار بست او سبع وان ابن عباس انکر ذلک وقتادة لم یسمع من ابن عمر اخرجه ابن ابی شیبة من طریق قتادة وروی من طریق مجاهد من رمی بست فلا شیء علیه ومن طریق طاؤس یتصدق بشیء وعن مالک والاوزاعی من رمی باقل من سبع وفاته التدارک یجبره بدم وعن الشافعیة فی ترک حصاة مد وفی ترک حصاتین مدان وفی ثلاثة فاکثر دم وعن الحنفیة ان ترک اقل من نصف الجمرات الثلاث فنصف صاع والا فدم اھ من الفتح وفی القسطلانی ولا یجزی بست وهذا قول الجمهور خلافا لعطاء فی الاجزاء بالخمس ومجاهد بالست وبه قال احمد اھ وبسط القسطلانی الکلام علی مسائل الرمی

(٢٣٥) باب من رمی جمرة العقبة وجعل البیت عن یساره وهذا انما یندب فی رمی یوم النحر اما رمی ایام التشریق فمن فوقها وقد امتازت جمرة العقبة عن الجمرتین الاخریین باربعة اشیاء اختصاصها بیوم النحر وان لا یوقف عندها وترمی ضحی ومن اسفلها استحبابا وقد اتفقوا علی انه من حیث رماها جاز سواء استقبلها او جعلها عن یمینه او یساره او من فوقها او من اسفلها او وسطها والاختلاف فی الافضل اھ وفی جزء الحج حتی اتی جمرة العقبة فی اسفل الوادی وجعل البیت عن یساره ومنی عن یمینه واستقبل الجمرة کذا فی الهدی وهو المستحب عند الائمة الثلاثة کما بسط فی الاوجز عن کتب فروعهم واما عند الحنابلة فالافضل ان یستقبل القبلة اھ

(٢٣٥) باب یکبر مع کل حصاة الخ قال الحافظ فی الحدیث مشروعیة التکبیر عند رمی کل حصاة وقد اجمعوا علی ان من ترکه لا یلزمه شیء الا الثوری فقال یطعم وان جبره بدم احب الی وعلی الرمی بسبع وقد تقدم ما فیه اھ

وقال ایضا واستدل به علی اشتراط رمی الجمرات واحدة واحدة لقوله یکبر مع کل حصاة وخالف فی ذلک عطاء وصاحبه ابو حنیفة فقالا لو رمی السبع دفعة واحدة اجزأه اھ قلت وما حکاه الحافظ من موافقة الحنفیة لعطاء فلیس بصواب ففی الهدایة ولو رمی بسبع حصیات جملة فهذه واحدة لان المنصوص علیه تفرق الافعال اھ وقد تقدم ما قال بعضهم ان الرمی انما تشرع حفظا للتکبیر وان ترکه وکبر اجزأه حکاه ابن جریر عن عائشة وغیرها فیکون المقصود من الترجمة الرد علیه بان التکبیر مع الرمی لا بدونه قوله قاله ابن عمر فیه ان الوارد فی اکثر روایات ابن عمر الآتیة بلفظ اثر کل حصاة لا المعیة الا ان یقال انما سیأتی بعد بابین یکبر کلما رمی بحصاة کالنص علی المعیة ولعله هو الغرض من الترجمة من ان المعیة هو الراجح وهو مختار الائمة الاربعة.

(٢٣٥) باب من رمی جمرة العقبة ولم یقف الخ قال الحافظ ولا نعرف فیه خلافا اھ قلت ویشکل علی حکایة الاجماع ما فی الحسن بروایة ابن ابی شیبة موقوفا علی الحسن البصری ویدعوا عند الجمرات کلها ولا یوقت شیئا اللهم الا ان یقال انهم لم یلتفتوا الی خلافه لشذوذه او یقال ان المراد ما قاله القاری فی شرح اللباب ولا یقف عندها فی جمیع ایام الرمی للدعاء بل یدعوا بلا وقوف وفی المحلی السر فی الوقوف والدعاء بعد الاولیین دون العقبة ان یقع الدعاء فی وسط العبادة وقیل انها وقعت فی ممر الناس فکان فی الوقوف هناک قطع السبیل علی الناس وعامة اهل العلم علی الثانی واخذ الاول یبنی وقوع الدعاء فی وسط العبادة الحافظ ابن القیم وصاحب الهدایة وقال ابن حجر المکی وما قالوا من ضیق المحل هذا باعتبار ما کان ولو علل بالتفاؤل بالقبول مقارنا للفراغ منها لم یبعد اھ من جزء الحج فیمکن ان یقال ان المصنف اراد بقوله ولم یقف الرد علی ما نقل عن الحسن. قوله قاله ابن عمر الخ سیأتی موصولا فی الباب الذی بعده وعند احمد من حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده نحوه اھ من الفتح

(٢٣٦) باب اذا رمی الجمرتین یقوم مستقبل القبلة ویسهل قال الحافظ المراد بالجمرتین ما سوی العقبة وهی التی یبدأ بها فی الرمی فی اول یوم ثم تصیر اخیرة فی کل یوم بعد ذلک وقوله یسهل بضم اوله وسکون المهملة ای یقصد السهل من الارض وهو المکان المصطحب الذی لا ارتفاع فیه اھ وکتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک انه یستقبل القبلة للدعاء بعد رمی الجمرتین فلا یخالف ذلک ما تقدم من انه یجعل الکعبة علی یساره وقت الرمی قلت وما افاده الشیخ واضح ولم یتعرض له الشراح فلله دره واختلفت الآثار فی مقدار القیام عند الجمرتین فکان ابن مسعود یقف عندها قدر قراءة سورة البقرة مرتین وعن ابن عمر قدر قراءة البقرة عند الجمرتین وعنه قدر قراءة سورة یوسف وکان ابن عباس یقف بقدر قراءة سورة من المئین ولا توقیف فی ذلک عند العلماء وانما هو ذکر ودعاء وان لم یقف ولم یدع فلا حرج علیه عند اکثر العلماء الا الثوری فانه استحب ان یطعم شیئا او یهریق دما اھ من هامش اللامع عن العینی وفی جزء الحج عن الزرقانی یطیل القیام فیهما الا انه فی الاولی اکثر اھ

(٢٣٦) باب رفع الیدین عند الجمرة الدنیا والوسطی قال ابن المنذر لا اعلم احدا انکر رفع الیدین فی الدعاء عند الجمرة الا ما حکی عن مالک اھ ورده ابن المنیر بان الرفع لو کان هنا سنة ثابتة ما خفی عن اهل المدینة وغفل رحمه الله عن ان الذی رواه من اعلم اهل المدینة من الصحابة فی زمانه وابنه سالم احد فقهاء السبعة من اهل المدینة والراوی عنه ابن شهاب عالم المدینة ثم الشام فی زمانه فمن علماء المدینة ان لم یکونوا هؤلاء والله المستعان اھ وفی الهدایة ویرفع یدیه لقوله علیه الصلوة والسلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتها عند الجمرتین والمراد رفع الایدی بالدعاء اھ

(٢٣٦) باب الدعاء عند الجمرتین ای وبیان مقداره کما فی الفتح والاوجه عندی انه اشار الی ان المندوب مجرد الطول لا تحدیده بسورة البقرة او المئین او یوسف ونحوها کما تقدم قریبا اھ قوله قال الزهری الخ قال الحافظ هو بالاسناد المصدر به الباب ولا اختلاف بین اهل الحدیث ان الاسناد بمثل هذا السیاق موصول وغایته انه من تقدیم المتن علی بعض السند وانما اختلفوا فی جواز ذلک واغرب الکرمانی فقال هذا الحدیث من مراسیل الزهری قال الحافظ بعد ما بسط الکلام علیه واذا تکلم الرجل فی غیر فنه اتی بهذه العجائب اھ وتعقبه العلامة العینی کما بسطه القسطلانی.

(٢٣٦) باب الطیب بعد رمی الجمار والحلق قبل الافاضة قال الحافظ مطابقة الحدیث للترجمة من جهة انه صلی الله علیه وسلم لما افاض من مزدلفة لم تکن عائشة مسایرته وقد ثبت انه استمر راکبا الی ان رمی جمرة العقبة فدل ذلک علی ان تطییبها له وقع بعد الرمی واما الحلق قبل الافاضة فلانه صلی الله علیه وسلم حلق رأسه بمنی لما رجع من الرمی واخذه من حدیث الباب من جهة التطییب فانه لا یقع الا بعد التحلل والتحلل الاول یقع بامرین من ثلاثة الرمی والحلق والطواف فلولا انه حلق بعد ان رمی لم یتطیب اھ قلت هکذا قال الحافظ وتبعه العلامة القسطلانی وهو مبنی علی انه جعل قوله والحلق قبل الافاضة جزء مستقلا والمعنی ان الحلق یکون قبل طواف الافاضة فعلی هذا تکون الترجمة مشتملة علی جزئین کون التطیب بعد الرمی والثانی کون الحلق قبل طواف الافاضة ولما لم یکن الحدیث الذی اخرجه المصنف فی الباب مطابقا للجزء الثانی من الترجمة احتاج الحافظ قدس سره لا محالة الی التوجیه کما تری والظاهر ان قوله والحلق معطوف علی الرمی والغرض من الترجمة بیان ان التطیب یکون بعد الرمی والحلق کلیهما وقبل طواف الافاضة وثبوته بحدیث الباب ظاهر کما لا یخفی هکذا افاده العزیز مولانا الحاج انعام الحسن رئیس التبلیغ والدعوة ثم رأیت العلامة العینی اختار هذا المعنی فعلی هذا مسئلة الباب اعنی حل التطیب بعد الرمی والحلق موافق لمذهب الجمهور خلافا لمالک واما علی رأی الحافظ اعنی حل التطیب بعد الرمی فقط فلا یوافق احدا من الائمة الاربعة علی الراجح عندهم وذلک لانهم اختلفوا فی التحلل الاصغر بماذا یحصل فعند مالک التحلل الاصغر یحصل بالرمی فقط وبالحلق بعد الرمی عند الحنفیة وهما قولان للشافعی واحمد ومختار فروعهما کما فی الروض المربع والمناسک للنووی انه یحصل بالاثنین من الرمی والحلق والافاضة فای اثنین منها اتی بها حصل التحلل الاصغر وحصل التحلل الثانی بفعل الباقی من الثلاثة وقد تقدم

ان الطیب داخل فی التحلل الاصغر عند الائمۃ الثلاثۃ دون المالکیۃ وکذا الصید غیر داخل فیہ عند المالکیۃ فہذا ہو تحقیق المذاہب ان شاء اللہ کما بسط فی الاوجز فی عدۃ مواضع من کتب فروعہم

(۲۲۲) ص۲۳۶ **باب طواف الوداع** قال الحافظ قال النووی طواف الوداع واجب یلزم بترکہ دم علی الصحیح عندنا وہو قول اکثر العلماء وقال مالک وداؤد ہو سنۃ لا شئی فی ترکہ انتہی وفی جزء الحج قال الزرقانی الوداع بفتح الواو ویسمی طواف الصدر بفتح الدال لانہ یصدر عن البیت ای یرجع الیہ وفی الاوجز الوداع اسم للتودیع کسلام وکلام وقال ابن نجیم لہ ستۃ اسماء طواف الصدر وطواف الوداع وطواف الافاضۃ وطواف الواجب وطواف آخر عہد بالبیت الخ واختلف فی المراد بالصدر الذی ہو الرجوع فعندنا ہو الرجوع عن افعال الحج وعند الشافعی ہو الرجوع الی اہلہ ویبتنی علیہ انہ لو طاف للصدر ثم اقام بمکۃ یشتغل لم تلزمہ الاعادۃ عندنا خلافا لہ واختلفوا فی حکم ہذا الطواف علی قولین الاول الوجوب وہو قول الائمۃ الثلثۃ والثانی انہ سنۃ وہو قول مالک وداؤد اھ

(۲۲۳) ص۲۳۷ **باب اذا حاضت المرأۃ بعد ما افاضت** ای ہل یجب علیہا طواف الوداع او یسقط وان وجب ہل یجبر بدم ام لا وقد تقدم معنی ہذہ الترجمۃ فی کتاب الحیض بلفظ باب المرأۃ تحیض بعد الافاضۃ قال ابن المنذر قال عامۃ الفقہاء لیس علی الحائض التی قد افاضت طواف وداع وروینا عن عمر وابنہ وزید بن ثابت انہم امروہا بالمقام اذا کان حائضا لطواف الوداع ثم قال وقد ثبت رجوع ابن عمر وزید بن ثابت عن ذلک وبقی عمر فخالفنا لثبوت حدیث عائشۃ یشیر بذلک الی ما تضمنتہ احادیث الباب اھ قلت فالجمہور ومنہم الائمۃ الاربعۃ علی سقوطہ عن الحائض

(۲۲۴) ص۲۳۷ **باب من صلی العصر یوم النفر بالابطح** وفی جزء حجۃ الوداع افاض صلی اللہ علیہ وسلم یوم الثالث الی المحصب فنزل ہناک فصلی بہا الظہر الی العشاء ورقد رقدۃ وقد اجمعت الائمۃ الاربعۃ علی استحباب الصلوات الاربع فیہا کما بسط فی الاوجز وفی شرح مناسک النووی ولا یصلی الظہر بمنی بل یصلیہا بالمنزل المحصب وغیرہ ولو صلاہا بمنی جاز وکان تارکا للافضل اھ ویشکل علی ہذا انہ لما صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الصلوات الاربع من الظہر الی العشاء فی المحصب وایضا صرح باستحبابہ اصحاب الفروع من کتب الائمۃ الاربعۃ فما وجہ تخصیص الامام البخاری العصر فی الترجمۃ مع ان ابتداء الصلوات فیہا من الظہر ولم یتعرض لذلک احد من الشراح اللہم الا ان یقال ان المصنف راعی فی الترجمۃ اللفظ الوارد فی سوال السائل فانہ سأل بلفظ این صلی العصر کما فی حدیث الباب ولہذا التوجیہ نظائر کما لا یخفی علی من امعن النظر فی التراجم ویمکن ان یقال فی توجیہ التخصیص بناء علی ما یستفاد من الاوجز وفیہ وفی شرح اللباب بعد ما ذکر الافضل ان یصلی بہ الظہر الی العشاء ہذا صریح فی انہ ینفر من منی قبل اداء صلوۃ الظہر وبہ صرح بعض الشافعیۃ ایضا کرہ خلاف ما تقدم من استحباب تقدیم الظہر علی الرمی مطلقا اھ من الاوجز فعلی ہذا اول صلوۃ فی المحصب عند الشافعیۃ العصر لکنہ خلاف المعروف المصرح من مذہبہم کما تقدم عن النووی وغیرہ واللہ المستعان

(۲۲۵) ص۲۳۷ **باب المحصب** کتب الشیخ فی اللامع والمراد بالمحصب والابطح والبطحاء وذی طوی خیف بنی کنانۃ ہہنا واحد اھ وفی ہامشہ قال الحافظ ای ما حکم النزول بہ وقد نقل ابن المنذر الاختلاف فی استحبابہ مع الاتفاق علی انہ لیس من المناسک اھ وبسط الکلام علی الاختلاف فی ذلک فی الاوجز مع ذکر الروایات المختلفۃ فی ہذا الباب وفیہ قال النووی فی شرح مسلم مذہب الشافعی ومالک والجمہور استحبابہ اقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والخلفاء الراشدین وغیرہم واجمعوا علی ان من ترکہ لا شئی علیہ وقال ابن القیم قد اختلف السلف فی التحصیب ہل ہو سنۃ او منزل اتفاق علی القولین وفی المدونۃ استحب مالک لمن یقتدی بہ ان لا یدع النزول بالابطح ووسع لمن لا یقتدی بہ ترکہ اھ قلت واستحبابہ عندہم مقید بقیدین قال الدردیر ہذا اذا کان غیر متعجل ولم یکن رجوعہ یوم جمعۃ والا فلا یندب اھ وفی الہدایۃ کان نزولہ صلی اللہ علیہ وسلم قصدا وہو الاصح حتی یکون النزول بہ سنۃ وقال الشیخ فی الکوکب النزول فیہ لیس مما یتعلق بالحج وانما ہو سنۃ علیحدۃ فما قیل التحصیب لیس بشئی ارید بہ فی الحج وحیث ما قیل التحصیب سنۃ فالمراد علی افرازہ من الحج وعلیحدۃ اھ قلت وظاہر ما ذکرہ المصنف من الروایات انہ ذہب الی انہ منزل اتفاقی۔

(۲۲۶) ص۲۳۸ **باب النزول بذی طوی قبل ان یدخل مکۃ والنزول بالبطحاء التی بذی الحلیفۃ** ای قبل ان یدخل المدینۃ والمقصود بہذہ الترجمۃ الاشارۃ الی ان اتباعہ صلی اللہ علیہ وسلم فی النزول بمنازلہ لا یختص بالمحصب وقد تقدم الکلام علی مکان الدخول الی مکۃ فی اوائل الحج والنزول بالبطحاء بذی الحلیفۃ صریح فی حدیث الباب اھ من الفتح قلت تقدم فی اول کتاب الحج باب من این یدخل مکۃ والیہ اشار الحافظ فی کلامہ وتقدم ایضا باب من این یخرج من مکۃ والاوجہ عندی انہ اشار بذلک الی ان النزول بالمحصب لذی فی الباب السابق لیس من المناسک فانہ علیہ الصلوۃ والسلام نزل بذی طوی البطحاء الذی بمکۃ وبالذی بالمدینۃ فہذہ المنازل کلہا سواء قال وکتب الشیخ فی اللامع قولہ البطحاء الذی بذی الحلیفۃ لما کان المتبادر من البطحاء ہو المحصب وکان المقصود اثبات ان نزول البطحاء التی بذی الحلیفۃ علی قرب المدینۃ سنۃ ایضا بین بزیادۃ الموصول ما ہو مرادہ بالبطحاء اھ وفی ہامشہ قال العینی واحترز بہ عن البطحاء التی بین مکۃ ومنی والبطحاء التی بذی الحلیفۃ معروفۃ عند اہل المدینۃ وغیرہم بالمعرس اھ ومطابقۃ الحدیث الاول بالترجمۃ ظاہر لکن لا مطابقۃ بین الحدیث الثانی وبین الترجمۃ کما قال العلامۃ العینی اذ فیہ ذکر المحصب دون ذی طوی ولم یتعرض لہ الحافظ ولا القسطلانی نعم تعرض لہ العینی فارجع الیہ

(۲۲۷) ص۲۳۸ **باب من نزل بذی طوی اذا رجع من مکۃ** قال الحافظ تقدم الکلام علی النزول بذی طوی والمبیت بہا الی الصبح لمن اراد ان یدخل مکۃ فی اوائل الحج والمقصود بہذہ الترجمۃ مشروعیۃ المبیت بہا ایضا للراجع من مکۃ وغفل الداؤدی فظن ان ہذا المبیت متحد بالمبیت بالمحصب فجعل ذا طوی ہو المحصب وہو غلط منہ وانما یقع المبیت بالمحصب فی اللیلۃ التی تلی یوم النفر من منی فیصبح سائرا الی ان یصل الی ذی طوی فینزل بہا ویبیت فہذا الذی یدل علیہ سیاق حدیث الباب اھ قلت وقد تقدم فی اوائل الحج تبویب المصنف باب من بات بذی الحلیفۃ حتی اصبح وہو الذی اشار الیہ الحافظ فی کلامہ۔

ص۲۳۶ **باب التجارۃ ایام الموسم** الخ قال الحافظ ای جواز ذلک والموسم بفتح المیم وسکون الواو وکسر المہملۃ وقال الازہری سمی بذلک لانہ معلم یجتمع الیہ الناس مشتق من السمۃ وہی العلامۃ ثم قال تحت حدیث الباب واستدل بہ علی جواز البیع والشراء للمعتکف قیاسا علی الحج والجامع بینہما العبادۃ وہو قول الجمہور وعن مالک کراہۃ ما زاد علی الحاجۃ کالخبز اذا لم یجد من یکفیہ وکذا کرہہ عطاء ومجاہد والزہری ولا ریب انہ خلاف الاولی والآیۃ انما نفت الجناح ولا یلزم من نفیہ نفی اولویۃ مقابلہ واللہ اعلم

(۲۲۸) ص۲۳۶ **باب الادلاج من المحصب** قال الحافظ وقع فی روایۃ لابی ذر الادلاج بسکون الدال والصواب تشدیدہا فانہ بالسکون سیر اول اللیل وبالتشدید سیر آخرہ وہو المراد ہہنا والمقصود الرحیل من مکان المبیت بالمحصب سحرا وہو الواقع فی قصۃ عائشۃ ویحتمل ان تکون الترجمۃ لاجل رحیل عائشۃ مع اخیہا للاعتمار فانہا رحلت معہ من اول اللیل وقصد المصنف التنبیہ علی ان المبیت لیس بلازم وان السیر من ہناک من اول اللیل جائز اھ زاد القسطلانی قیل ان کلا من الفعلین یستعمل فی سیر اللیل کیف کان والاکثرون علی الاول اھ

ابواب العمرۃ

ای لغۃ الزیارۃ وقیل القصد وقال الراغب العمارۃ نقیض الخراب والاعتمار والعمرۃ الزیارۃ التی فیہا عمارۃ الود وجعل فی الشریعۃ للقصد المخصوص اھ وفی الفتح قیل انہا مشتقۃ من عمارۃ المسجد الحرام اھ وفی الشرع زیارۃ البیت الحرام بکیفیۃ خاصۃ وشروط مخصوصۃ اھ ما فی الاوجز وفی الدر المختار ہی احرام وطواف وسعی وحلق او تقصیر فالاحرام شرط ومعظم الطواف رکن وغیرہما واجب اھ من ہامش اللامع ملخصا

(۲۲۹) ص۲۳۸ **باب وجوب العمرۃ وفضلہا** الخ قال الحافظ جزم المصنف بوجوب العمرۃ وہو متابع فی ذلک للمشہور عن الشافعی واحمد وغیرہما من اہل الاثر والمشہور عن المالکیۃ ان العمرۃ تطوع وہو قول الحنفیۃ واستدلوا بما روی ابن عباس وعطاء والحسن ان العمرۃ لا تجب علی اہل مکۃ وان وجبت علی غیرہم اھ وفی ہامش اللامع واختلفت نقلۃ المذاہب فی بیان مسالک الائمۃ فی ذلک ولعل ذلک لاختلاف الروایات عنہم الی آخر ما فیہ وعند الحنفیۃ فیہ ایضا قولان اشہرہما السنیۃ وفی مراقی الفلاح العمرۃ سنۃ قال الطحطاوی ای مؤکدۃ علی المذہب وصحح فی الجوہرۃ وجوبہا اھ قلت لفظ الترجمۃ ہہنا نظیر ما تقدم فی اوائل الحج من قولہ باب وجوب الحج وفضلہ وتقدم الکلام ہناک فی اثبات الفضل وما ہو الاوجہ عندی ثم لا یشکل قولہ وفضلہ فان الفضل لا ینافی الوجوب بل الوجوب مستلزم للفضل کما تقدم ہناک عن العلامۃ السندی فارجع الیہ

(۲۳۰) ص۲۳۸ **باب من اعتمر قبل الحج** ای ہل تجزئہ العمرۃ ام لا اھ من الفتح وکتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان ما ورد من النہی عن تقدیم العمرۃ علی الحجۃ فانما ہو ادب وارشاد لما ہو الافضل لان فی تقدیم العمرۃ علی الحج مظنۃ فوات الحجۃ لبعد المسافۃ فی العادۃ وکثرۃ المشاغل العائقۃ عن المعاودۃ ولعلہ لا یوفق المعاودۃ ثانیا فیضیع مع ان الحجۃ ہی فریضۃ اولی بالتقدیم والمبادرۃ الیہا من العمرۃ وہی سنۃ واما الجواز لو قدمہا علیہا فغیر منکر ولا مبرہن علی عدمہ کیف وقد قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم عمرتہ علی حجتہ وہذا الاحتجاج بفعلہ صلی اللہ علیہ وسلم انما یتم لو کان فرض الحج قبل عمرتہ فاما عند من قال انہ فرض فی السنۃ التاسعۃ فلا یمکن ان یستدل بفعلہ اھ وفی ہامشہ تحت قول الشیخ ان ما ورد من النہی فقد اخرجہ ابو داؤد عن سعید بن المسیب ان رجلا من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتی عمر بن الخطاب فشہد عندہ انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی المرض الذی قبض فیہ ینہی عن العمرۃ قبل الحج قال الخطابی فی اسناد ہذا الحدیث مقال وقد اعتمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمرتین قبل حجہ والامر الثابت المعلوم لا یترک بالامر المظنون وجواز ذلک اجماع من اہل العلم وقد یحتمل ان یکون النہی عنہ اختیارا واستحبابا وانہ انما امر بتقدیم الحج لانہ اعظم الامرین واہمہما ووقتہ محصور والعمرۃ لیس لہا وقت موقت اھ وہکذا فی الاوجز عن ابن عبد البر اذ قال ہو امر مجمع علیہ لا خلاف بین العلماء فیہ اھ

(۲۳۱) ص۲۳۸ **باب کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم** اختلفت الروایات فیہ والمعروف انہ صلی اللہ علیہ وسلم اعتمر اربع عمرات ففی سنن ابی داؤد عن ابن عباس قال اعتمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربع عمر عمرۃ الحدیبیۃ والثانیۃ حین تواطئوا علی عمرۃ من قابل والثالثۃ من الجعرانۃ والرابعۃ التی قرن مع حجتہ کما فی حدیث الباب عن انس رضی اللہ عنہ مع الفاظ مختلفۃ وفی الفیض اختلفت الرواۃ فی تعدیدہا فبعضہم لم یعدوا عمرۃ الحدیبیۃ لعدم تمامیتہا وبعضہم لم یعدوا عمرۃ الجعرانۃ لکونہا فی سواد اللیل ومنہم من لم یعد العمرۃ مع حجتہ لعدم تمیزہا من حجتہ فہذہ عبارات الی ذلک الاختلاف اھ قلت وقد خفی علی ابن عمر عمرۃ الجعرانۃ ولذا انکرہ ہو ومولاہ نافع فقد اخرج البخاری من طریق ایوب عن نافع قال لم یعتمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الجعرانۃ ولو اعتمر لم یخف علی عبد اللہ واخرج مسلم من ہذا الوجہ عن نافع قال ذکر عند ابن عمر عمرۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الجعرانۃ فقال لم یعتمر منہا قال النووی ہذا محمول علی نفی علمہ ای انہ لم یعلم ذلک وقد ثبت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعتمر من الجعرانۃ والاثبات مقدم علی النفی وقد ذکر مسلم فی کتاب الحج اعتمار النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الجعرانۃ عام حنین من روایۃ انس اھ من جزء عمرات النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال الحافظ اورد فی الباب حدیث عائشۃ وابن عمر فی انہ اعتمر اربعا وکذا حدیث انس وختم بحدیث البراء انہ اعتمر مرتین والجمع بینہ وبین احادیثہم انہ لم یعد العمرۃ التی قرنہا بحجتہ لان حدیثہ مقید بکون ذلک وقع فی ذی القعدۃ والتی فی حجتہ کانت فی ذی الحجۃ وکانہ لم یعد ایضا التی صد عنہا وان کانت وقعت فی ذی القعدۃ او عدہا ولم یعد عمرۃ الجعرانۃ لخفائہا علیہ کما خفیت علی غیرہ الی آخر ما قال وفی جزء حجۃ الوداع بعد بسط الکلام فالحاصل ان من قال اعتمر اربعا عد فیہن الحدیبیۃ ایضا لان فیہا ثبتت

احکام العمرة الکثیرة من الاحرام والاصطیاد والطیب وغیرہا واما من قال اعتمر ثلاثا فیحتمل انہ لم یعد عمرة الحج لکونہا داخلة فی الحج او عمرة الجعرانة لخفائہا لکونہا فی اللیل اولم یعد فیہا عمرة الحدیبیة لکونہا لم تکمل واما من قال اعتمر مرتین فلم یعد فیہا عمرة الحج وعمرة الحدیبیة بل الجعرانة والقضاء قال وبین القضاء متین او لعلہ لم یعد الجعرانة لخفائہا علیہ اھ قولہ احدہن فی رجب الخ وظاہرہ ان الخلاف فی الشہر وعند ابی داؤد عن ابن عمر انہ اعتمر مرتین فبلغ ذلک عائشة فقالت اعتمر اربع عمر الحدیث وظاہرہ ان الخلاف فی العدد ویمکن تعدد السوال اھ من الفتح قولہ حدثنا ہمام وقال اعتمر الخ قال الحافظ ای بالاسناد المذکور وہو عن قتادة ان انس بن مالک اخبرہ الخ وکذا ساقہ مسلم اھ

(۱۵۵) ص۲۳۹ باب عمرة فی رمضان قال الحافظ کذا فی جمیع النسخ ولم یصرح فی الترجمة بفضیلة ولا غیرہا ولعلہ اشار الی ماروی عن عائشة قالت خرجت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی عمرة رمضان فافطر وصمت وقصر واتممت الحدیث اخرجہ الدارقطنی وقال اسنادہ حسن وقال صاحب الہدی انہ غلط لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یعتمر فی رمضان قال الحافظ ویمکن حملہ علی ان قولہا فی رمضان متعلق بقولہا خرجت ویکون المراد سفر فتح مکة فانہ کان فی رمضان واعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی تلک السنة من الجعرانة لکن فی ذی القعدة کما تقدم وقد رواہ الدارقطنی باسناد آخر لم یقل فیہ فی رمضان اھ وکتب الشیخ فی اللامع ہذہ الروایة التی اوردہا المؤلف فی ہذا الباب اصح مایروی فی ذلک الباب فما رواہ ابو داؤد من قصة ہذہ المرأة اما یرجع الی ماروا المؤلف او ینسب الی الخطاء اھ وفی ہامشہ وہذا مبنی علی ما قیل ان ام سنان وام معقل واحدة واما نسبة الخطاء فلعلہ للاضطراب فی روایتہا والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف انہا وقائع عدیدة الی آخر ما بسط فیہ قولہ سماہا ابن عباس کما سیأتی فی باب حج النساء وعلم منہ ان الناسی ابن جریج

(۱۵۶) ص۲۳۹ باب العمرة لیلة الحصبة قال الحافظ المراد بہا لیلة المبیت بالمحصب وقد سبق الکلام علی التحصیب فی اواخر ابواب الحج قال ابن بطال فقہ ہذا الباب ان الحاج یجوز لہ ان یعتمر اذا تم حجہ بعد انقضاء ایام التشریق ولیلة الحصبة ہی لیلة النفر الاخیر لانہا آخر ایام الرمی واختلف السلف فی العمرة ایام الحج فروی عبدالرزاق باسنادہ عن عمر انہ قال ہی خیر من لاشیٔ وقال علی نحوہ وقالت عائشة العمرة علی قدر النفقة واشارت بذلک الی ان الخروج لقصد العمرة من البلد الی مکة افضل من الخروج من مکة الی ادنی الحل اھ وبسط الکلام علیہ فی اللامع وہامشہ

(۱۵۷) ص۲۳۹ باب عمرة التنعیم قد تقدم فی باب مہل اہل مکة للحج والعمرة ان میل المصنف علی خلاف مسلک الجمہور الی ان میقات المکی للحج والعمرة ہی مکة فلعل غرضہ بہذہ الترجمة ہہنا الاشارة الی ان احرام العمرة من مکة وان کان جائزا لکن الافضل لہ الخروج الی التنعیم لان الاجر بقدر النصب کما سیأتی باب اجر العمرة علی قدر النصب لکن یشکل علی ہذا التکرار فالاوجہ ان یقال ان الغرض ہہنا اثبات جوازہ فقد حکی ابن قدامة عن طاؤس الذین یعتمرون من التنعیم لا ادری یوجرون او یعذبون

(۱۵۸) ص۲۴۰ باب الاعتمار بعد الحج بغیر ہدی کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الحج والعمرة لو اجتمعا فی السفر وکانت العمرة متاخرة عن الحج لم یکن ذلک تمتعا کما وقع لعائشة رضی اللہ عنہا ولذلک لم یکن فی حجہا ولا عمرتہا ہدی لعدم المتعة والقران ولم تکن فیہا جنایة ایضا واما رفض عمرتہا الاولی التی کانت قدمت بہا وجوب الدم برفضہا فغیر متعرض بہا نفیا ولا اثباتا اھ وعلی ما افادہ الشیخ قدس سرہ یمکن ان یقال ان الترجمة شارحة فافاد المصنف بالترجمة ان قولہا ولم یکن فی شیٔ من ذلک ہدی ولا صدقة الخ محمول علی العمرة التی تکون بعد الحج فانہا لیست بالتمتع الاصطلاحی وفی ہامشہ قال الحافظ کانہ یشیر بذلک الی ان اللازم من قول من قال ان اشہر الحج شوال وذوالقعدة وذوالحجة بکمالہ کما ہو منقول فی روایة عن مالک وعن الشافعی ایضا ومن اطلق ان التمتع ہو الاحرام بالعمرة فی اشہر الحج کما نقل ابن عبدالبر فیہ الاتفاق فقال لاخلاف بین العلماء ان التمتع المراد بقول اللہ تعالی فمن تمتع بالعمرة الی الحج الآیة ہو الاعتمار فی اشہر الحج قبل الحج ان من احرم بالعمرة فی ذی الحجة بعد الحج فعلیہ الہدی وحدیث الباب دال علی خلافہ لکن القائل بان ذی الحجة کلہ من اشہر الحج یقول ان التمتع ہو الاحرام بالعمرة فی اشہر الحج قبل الحج فلا یلزمہم ذلک اھ وقال العینی وکانت عمرتہا بعد انقضاء الحج ولا خلاف بین العلماء ان من اعتمر بعد انقضاء الحج وخروج ایام التشریق انہ لا ہدی علیہ فی عمرتہ لانہ لیس بمتمتع اھ

(۱۵۹) ص۲۴۰ باب اجر العمرة علی قدر النصب قد تقدم قبل باب ان الغرض من ہذہ الترجمة ان احرام العمرة وان جاز من مکة لکن الافضل الخروج الی التنعیم قال الحافظ قولہ عسلی قدر نفقتک او نصبک قال الکرمانی اوا للتنویع فی کلام النبی صلی اللہ علیہ وسلم واما شک من الراوی والمعنی ان الثواب فی العبادة یکثر بکثرة النصب والنفقة والمراد النصب الذی لا یذمہ الشرع وکذا النفقة قالہ النووی اھ واستدل بہ علی ان الاعتمار لمن کان بمکة من جہة الحل القریبة اقل اجرا من الاعتمار من جہة الحل البعیدة وہو ظاہر ہذا الحدیث وقال الشافعی فی الاملاء افضل بقاع الحل للاعتمار الجعرانة لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احرم منہا ثم التنعیم لانہ اذن لعائشة منہا قال واذا تنحی عن ہذین الموضعین فاین ابعد حتی یکون اکثر سفرہ کان احب الی وحکی الموفق فی المغنی عن احمد ان المکی کلما تباعد فی العمرة کان اعظم لاجرہ وقال الحنفیة افضل بقاع الحل للاعتمار التنعیم ووافقہم بعض الشافعیة والحنابلة ووجہہ ما قدمناہ انہ لم ینقل ان احدا من الصحابة فی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج من مکة الی الحل لیحرم بالعمرة غیر عائشة واما اعتمارہ صلی اللہ علیہ وسلم من الجعرانة فکان حین رجع من الطائف مجتازا الی المدینة الی آخر ما قال

(۱۶۰) ص۲۴۰ باب المعتمر اذا طاف طواف العمرة الخ قال ابن بطال لاخلاف بین العلماء ان المعتمر اذا طاف فخرج الی بلدہ انہ یجزئہ من طواف الوداع کما فعلت عائشة اھ وکان البخاری لما لم یکن فی حدیث عائشة التصریح بانہا ما طافت للوداع بعد طواف العمرة لم یبت الحکم فی الترجمة وایضا فان قیاس من یقول ان احدی العبادتین

لا تندرج فی الاخری ان یقول بمثل ذلک ہہنا اھ

(۱۶۱) ص۲۴۰ باب یفعل بالعمرة مایفعل بالحج قال الحافظ ای من التروک لا من الافعال او المراد بعض الافعال لا کلہا والاول ارجح لما یدل علیہ سیاق حدیث یعلی ابن امیة اھ وکتب الشیخ فی اللامع یعنی بہ الامور المشترکة بینہا التی لیست خواص الحج لا ان کل مایفعل فی الحج یفعل فی العمرة اھ

(۱۶۲) ص۲۴۰ باب متی یحل المعتمر الخ قال الحافظ اشار بہذہ الترجمة الی مذہب ابن عباس وقد تقدم القول فیہ قال ابن بطال لا اعلم خلافا بین ائمة الفتوی ان المعتمر لا یحل حتی یطوف ویسعی الا ما شذ بہ ابن عباس فقال یحل من العمرة بالطواف ووافقہ اسحاق بن راہویہ ونقل عیاض عن بعض اہل العلم ان بعض الناس ذہب الی ان المعتمر اذا دخل الحرم حل وان لم یطف ولم یسع ولہ ان یفعل کل ما حرم علی المحرم ویکون الطواف والسعی فی حقہ کالرمی والمبیت فی حق الحاج وہذا من شذوذ المذاہب وغرائبہا اھ وتقدم الکلام علی المسئلة فی باب من طاف بالبیت اذا قدم مکة قولہ فاعتمرت انا واختی عائشة والزبیر کتب الشیخ فی اللامع وقد ثبت ان الزبیر کان معہ فی حجة الوداع ہدی وان عائشة نقضت عمرتہا للحیض ولم تحل بالطواف ولم یصح قول اسماء رادخالہا فی الجماعة انا لما مسحنا البیت حللنا فلا بد من تاویل فاما ان یقال ان المراد بضمیر المتکلم فی قولہا فلما مسحنا البیت حللنا غیر الزبیر وعائشة وذلک غیر مستبعد لان المتکلم کثیرا ما یذکر تو ماثم یاخذ فی قصة ہی غیر شاملة لجمیع من ذکرہ قبل ذلک انما المراد بہا بعضہم ویمکن ان یقال قولہ فاعتمرت انا واختی الخ لیس بیانا لحجة الوداع وانما ہو ابتداء قصة وقعت فی زمان بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھ وبسط الکلام علیہ فی ہامشہ

(۱۶۳) ص۲۴۰ باب مایقول اذا رجع من الحج الخ قال الحافظ اورد المصنف ہنا تراجم تتعلق بآداب الراجع من السفر تتعلق ذلک بالحاج والمعتمر وہذا فی حق المعتمر الآفاقی وقد ترجم لحدیث الباب حدیث ابن عمر فی الدعوات مایقول اذا اراد سفرا او رجع اھ

(۱۶۴) ص۲۴۰ باب استقبال الحاج القادمین والثلاثة علی الدابة کتب الشیخ فی اللامع والاظہر ان الحاج مفعول مقدم والقادمین مع ما عطف علیہ من الثلاثة فاعل لہ ودلالة الروایة علی استقبال الثلاثة من حیث ان المذکور فیہا لفظ الاغیلمة وہو یصدق علی الثلاث من غیر تکلف ویمکن ان یقال المعنی باب فی بیان استقبال الرجلین حاجا وفی بیان رکوب ثلاثة علی دابة اھ وفی ہامشہ اختلفوا فی ضبط ہذہ الترجمة والمراد بہا قال الکرمانی القادمین بالجمع صفة للحاج لان الحاج فی معنی الجمع ولفظ الثلاثة عطف علی الاستقبال وفی بعضہا مضافا الی الغلامین وفی بعضہا القادمین وتوجیہہ مع اشکالہ ان یقرأ الحاج بالنصب ویکون استقبال مضافا الی الغلامین نحو قولہ تعالی قتل اولادہم شرکاؤہم بنصب الاولاد وجر شرکاء او یکون الاستقبال مضافا الی الحاج والغلامین مفعول فان قلت لفظ استقبلہ یفید عکس ذلک لاستقبال قلت الاستقبال انما ہو من الطرفین اھ وتبع العینی کلام الکرمانی وقال قولہ وفی بعضہا الغلامین ای وفی بعض النسخ باب استقبال الحاج الغلامین وقال القسطلانی قولہ القادمین ای الی مکة بکسر المیم وفتح النون بصیغة الجمع صفة للحاج لاطلاقہ علی المفرد والجمع واستقبال مصدر مضاف الی مفعولہ ولابی ذر القادمین بفتح المیم بصیغة التثنیة والثلاثة بالجر کما فی بعض الاصول عطفا علی استقبال ای واستقبال الثلاثة وفی الیونینیة والثلاثة بالنصب ای واستقبال الحاج الثلاثة حال کونہم علی الدابة والاستقبال یکون من الطرفین لان من استقبلک فقد استقبلتہ الی آخر ما قال وقال الحافظ اشتملت ہذہ الترجمة علی حکمین ودلالة حدیث الباب علی الثانی ظاہرة وقد افردہا بالذکر قبیل کتاب الادب واورد فیہا ہذا الحدیث بعینہ واما الحکم الاول فاخرجہ من حدیث الباب بطریق العموم لان قدومہ صلی اللہ علیہ وسلم مکة اعم من ان یکون فی حجة او عمرة او غزو وقولہ القادمین صفة للحاج وکون الترجمة تتعلق بالقادم من الحج والحدیث دال علی تلقی القادم للحج لیس بینہما تخالف لاتفاقہما من حیث المعنی اھ قلت وہذا اوجہ عندی فان غرض المصنف من الترجمة کما ہو ظاہر من سیاق التراجم ہو استقبال الناس للحاج القادمین من مکة واستنبط الامام البخاری من استقبال الناس للقادم الی مکة ولا یبعد عندی ان المصنف اشار الی رد ما حکی عن الامام احمد یشیع الرجل اذا خرج ولا یتلقونہ کذا فی المغنی وفی نیل المآرب سن تشییع الغازی لا تلقیہ کذا فی الاوجز والجزء الثانی للترجمة انما ذکرہ الامام البخاری ہہنا استطرادا وقال الحافظ اخرج الطبرانی فی الاوسط عن جابر نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یرکب ثلاثة علی دابة وسندہ ضعیف قال النووی مذہبنا ومذہب العلماء کافة جواز رکوب ثلاثة علی دابة اذا کانت مطیقة وحکی القاضی عیاض منعہ عن بعضہم مطلقا وہو فاسد قال الحافظ لم یصرح احد بالجواز مع العجز ولا بالمنع مع الطاقة بل المنقول من المطلق فی المنع والجواز محمول علی

(۱۶۵) ص۲۴۰ باب القدوم بالغداة تقدم قبل باب عن الحافظ ان ہذہ التراجم تتعلق بآداب الراجع من السفر ومطابقة حدیث الباب بالترجمة ظاہرة

(۱۶۶) ص۲۴۰ باب الدخول بالعشی قال الجوہری العشیة من صلوة المغرب الی العتمة وقیل ہی من حین الزوال قال الحافظ والمراد ہہنا الاول وکانہ عقب الترجمة الاولی بہذہ لیبین ان الدخول فی الغداة لایتعین وانما المنہی عنہ الدخول لیلا وقد بین علة ذلک فی حدیث جابر حیث قال لتمتشط الشعثة الحدیث اھ من الفتح

(۱۶۷) ص۲۴۰ باب لا یطرق اہلہ ای لا یدخل علیہم لیلا اذا قدم من سفر یقال طرق یطرق بضم الراء اھ من الفتح قولہ اذا بلغ المدینة والمراد بالمدینة البلد الذی یقصد دخولہا

(۱۶۸) ص۲۴۰ باب من اسرع ناقتہ وکتب الشیخ فی اللامع وکذلک الحکم فی غیر المدینة من الدیار المرغوبة فیہا والاوطان المحبیة فیہا اھ وفی ہامشہ والیہ مال الحافظ اذ قال وفی حدیث الباب دلالة علی فضل المدینة وعلی مشروعیة حب الوطن والحنین الیہ اھ والظاہر من سیاق الروایات حب البلدة الطاہرة الطیبة علی صاحبہا افضل الصلوة والتحیة

(۱۶۹) ص۲۴۰ باب قول اللہ وأتوا البیوت من ابوابہا ای بیان نزول ہذہ الآیة کذا فی الفتح قال القسطلانی

بخاری

تحت قوله نزلت هذه الآية فينا ظاهره انه مخصوص بالانصار ورویٰ الحاكم وابن خزيمة فی صحیحها كانت قريش وذو الحمس وكانوا يدخلون من الابواب فی الاحرام والانصار وسائر العرب لا يدخلون منها الحديث فعلم ان سائر العرب يفعلون ذلك الا قريشا اھ وقال الحافظ وبين الزهری السبب فی صنيعهم ذلك فقال كان ناس من الانصار اذا اهلوا بالعمرة لم يحل بينهم وبين السماء شیء وكان الرجل اذا اهل فبدت له حاجة فی بيته لم يدخل من الباب من اجل السقف ان يحول بينه وبين السماء واتفقت الروايات علی نزول الآية فی سبب الاحرام الا ما اخرجه عبد بن حميد باسناد صحيح عن الحسن قال كان الرجل من الجاهلية يهم بالشیء يصنعه فيحبس عن ذلك فلا يأتی بيتا من قبل بابه حتی يأتی الذی كان هم به فجعل ذلك من باب الطيرة وغيره جعل ذلك بسبب الاحرام وخالفهم محمد بن كعب القرظی فقال كان الرجل اذا اعتكف لم يدخل منزله من باب البيت فنزلت اخرجه ابن ابی حاتم باسناد ضعيف

ص ٢٤٢ باب السفر قطعة من العذاب قال ابن المنير اشار بايراد هذه الترجمة فی اواخر ابواب الحج والعمرة ان الاقامة فی الاهل افضل من المجاهدة اھ وفيه نظر لا يخفی لكن يحتمل ان يكون اشار بايراده فی الحج الی حديث عائشة بلفظ اذا قضی احدكم حجه فليعجل الی اهله اھ

ص ٢٤٣ باب المسافر اذا جد به السير ويعجل الی اهله الخ كتب الشيخ فی اللامع يعنی بذلك ان ما ورد من النهی ان يعادل فی السير انما هو اذا لم يضطر اليه ولم تتعلق الدابة فاما اذا فلا كراهة اھ من اللامع وفی هامشه اختلفت النسخ فی لفظ هذه الترجمة ففی نسخة وتعجل الی اهله فعلی هذا يكون جواب اذا محذوفا وفی نسخة فليعجل وفی نسخة العينی يعجل بدون الواو قال العينی قوله يعجل الی اهله جواب اذا وفی رواية ويعجل بالواو والجواب حينئذ محذوف تقديره ماذا يصنع ويعجل بضم الياء من التعجيل ويروی تعجل بفتح التاء من باب التعجل وقال السندی جملة يعجل حال وجواب اذا مقدر ای فماذا يفعل ای يجمع بين الصلوتين ولا يحسن جعل جملة يعجل جواب اذا كما لا يخفی اھ قلت ويأباه نسخة فليعجل وعلی هذه النسخة بنی الشيخ تقريره وجه اوجه مما قاله الشراح من ان الغرض بيان الجمع بين الصلوتين بل الظاهر ما افاده الشيخ والنهی الذی اشار اليه الشيخ هو ما تقدم فی باب امر النبی صلی الله عليه وسلم بالسكينة عند الافاضة ايها الناس عليكم بالسكينة الحديث اھ من هامش اللامع مختصرا

ص ٢٤٤ باب المحصر وجزاء الصيد كذا فی نسخة ابواب المحصر وجزاء الصيد قال القسطلانی ای بيان احكام المحصر واحكام جزاء الصيد الذی يتعرض اليه المحرم وقوله تعالی بالرفع علی الاستيناف او بالجر عطفا علی المحصر ای وبيان المراد من قوله تعالی الخ اھ قوله وقال عطاء الخ قال الحافظ وفی اقتصاره علی تفسير عطاء اشارة الی انه اختار القول بتعميم الاحصار وهی مسئلة اختلاف بين الصحابة وغيرهم فقال كثير منهم الاحصار من كل حابس حبس الحاج من عدو ومرض وغير ذلك الی آخر ما قال قال القسطلانی وبه قالت الحنفية كثير من الصحابة وغيرهم حتی افتی ابن مسعود رجلا لدغ بانه محصر اخرجه الطحاوی وابن حزم باسناد صحيح وقال الائمة الثلاثة لا احصار الا بالعدو الی آخر ما قال قلت وهو كذلك الا ان الامام احمد والشافعی قالا لو اشترط عند الاحرام يجوز له التحلل بالمرض كما بسط فی الاوجز وفيه حكی العينی فی شرح الهداية عن الاسبيجابی والتوربشتی والكرمانی انهم اختلفوا فی الاحصار فی اثنين وستين موضعا ثم بسطها واقتصر فی الاوجز منها علی عشرة مواضع مما لا بد من معرفتها لناظری الحديث وفی الفيض ثم اعلم ان الحكم فی الاحصار عندنا ان يبعث وما يذبح بالحرم ويواعده ان يذبحه يوم كذا فاذا جاء ذلك يحل فی مقام الحصر ويقضی من قابل ودم الاحصار لا يتقيد عندنا بالزمان فيجوز ذبحه قبل يوم النحر وان تقيد بالمكان فلا يذبحه الا فی الحرم وقال الشافعية ان الاحصار مختص بالعدو ولا يتقيد دم الاحصار عندهم بالمكان ايضا ولا يجب عليه القضاء واصل النزاع فی عمرة الحديبية فقال الاحناف ان النبی صلی الله عليه وسلم قضاها من قابل ولذا سميت عمرة القضاء علی ان فی السير انه نادی فی الناس عند خروجه لعمرة القضاء ان يذهب معه كل من كان رافقه فی عمرة الحديبية وقال الحجازيون القضاء فيه بمعنی الصلح سميت به لانه صالحهم عليها من قابل وليس معناها للاداء ثم ان الشافعية لما لم يكن عندهم الاحصار بالمرض اضطروا الی اقامة باب آخر وهو الاشتراط فی الحج فالمريض عندهم يحل وليشترط الهم محلی حيث حبستنی والحنفية لما عمموا الاحصار استغنوا عن هذا الباب ووافقنا البخاری علی ذلك ايضا فلم يخرج حديث الاشتراط فی كتاب الحج واخرجه فی كتاب النكاح اھ وقال العينی مذهب ابی حنيفة ان دم الاحصار يتوقف بالحرم لا بيوم النحر لاطلاق النص وعند ابی يوسف ومحمد يتوقف بالزمان والمكان وهذا الخلاف فی المحصر بالحج واما دم المحصر بالعمرة فلا يتوقف بالزمان بالاخلاف بينهم اھ

ص ٢٤٣ باب اذا احصر المعتمر قيل الغرض منه الرد علی من قال التحلل بالاحصار خاص بالحاج بخلاف المعتمر فلا يتحلل بذلك بل يستمر علی احرامه حتی يطوف بالبيت لان السنة كلها وقت للعمرة فلا يخشی فواتها بخلاف الحج وهو محكی عن مالك كذا فی الفتح قلت هكذا نقل مذهب مالك عامة نقلة المذاهب من شراح الحديث والفقه وكذا فی الهداية ففيه وقال مالك لا تتحقق لانها لا تتوقت اھ والذی يظهر لهذا العبد الفقير ان النقل عن مالك ليس بصحيح لا يوافقه ما فی كتب فروعه بل عامتها مصرحة بصحة الحصر عن العمرة الی آخر ما بسط فی هامش اللامع قوله عن عكرمة قال فقال ابن عباس قال الحافظ هكذا رواية فی جميع النسخ وهو يقتضی سبق كلام يعقبه قوله فقال ابن عباس ولم ينبه عليه احد من شراح هذا الكتاب ولا بينه الاسماعيلی ولا ابو نعيم لانهما اقتصرا من الحديث علی ما اخرجه البخاری وقد بحثت عنه الی ان يسر الله بالوقوف عليه فقرأت فی كتاب الصحابة لابن السكن فذكر الحافظ حديثا طويلا فارجع اليه لو شئت

ص ٢٤٣ باب الاحصار فی الحج قال الحافظ قال ابن المنير اشار به الی ان الاحصار فی عهد النبی صلی الله عليه وسلم انما وقع فی العمرة فقاس العلماء الحج علی ذلك وهو من الالحاق بنفی الفارق وهو من اقوی الاقيسة قال الحافظ وهذا مبنی علی ان مراد ابن عمر بقوله سنة نبيكم قياس من يحصل له الاحصار وهو حاج علی من يحصل له فی الاعتمار لان الذی وقع له صلی الله عليه وسلم هو الاحصار عن العمرة ويحتمل ان يكون ابن عمر اراد بقوله سنة نبيكم وربما بينه بعد ذلك شيئا سمعه من النبی صلی الله عليه وسلم فی حق من لم يحصل له ذلك وهو حاج والله تعالی اعلم اھ

ص ٢٤٤ باب النحر قبل الحلق فی الحصر قال الحافظ اشار بقوله فی الحصر الی ان هذا الترتيب يختص بحال من احصر وقد تقدم انه لا يجب فی حال الاختيار فی باب اذا رمی بعد ما امسی او حلق قبل ان يذبح اھ قلت وقد تقدم اختلاف الائمة فی الترتيب فی باب الذبح قبل الحلق وقال القسطلانی تحت حديث المسور وفی الحديث ان المحصر اذا اراد التحلل يلزمه دم يذبحه وقال المالكية لا هدی عليه اذا تحلل اھ وفی جزء حجة الوداع اختلفت نقلة المذاهب فی بيان وجوب القضاء والهدی للمحصر والصواب ما فی الاوجز عن كتب فروعهم انهم اختلفوا فی ذلك علی ثلاثة اقوال احدها ان من احصر عن العمرة يلزمه القضاء والهدی وهو اشهر الروايات عن احمد وهو مذهب الحنفية فما حكی بعضهم عن الحنفية انه لا هدی عليه عندهم ليس بصحيح الثانی لا قضاء عليه وعليه الهدی وهو قول الشافعی ورواية عن احمد والثالث لا قضاء عليه ولا هدی وهو احدی الروايات عن احمد وهو الصحيح من مذهب مالك الا انه قال لو كان سائق الهدی ينحر هديه اھ من جزء حجة الوداع

ص ٢٤٤ باب من قال ليس علی المحصر بدل الخ قال الحافظ ای قضاء لما احصر فيه من حج او عمرة اھ قال العينی فی البناية المحصر بالحج يجب عليه قضاء حجة وعمرة وان كان محصرا بالعمرة يجب عليه قضاء عمرة لا غير وهو قول عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وابن مسعود وابن عباس وغيرهم ذكر اسمائهم فی الاوجز وقال الموفق لا قضاء عليه (ای عند عدم) وبه قال مالك والشافعی وعن احمد ان عليه القضاء وبه قال ابو حنيفة اھ من هامش اللامع وتقدم تحقيق المذاهب فی الباب السابق فی المحصر بالعمرة واما المحصر بالحج فقال القسطلانی تحت قول البخاری فاما من حبسه عذر او غير ذلك فانه يحل ولا يرجع ای لا يقضی وهذا فی النفل واما الفرض فانه ثابت فی ذمته فيرجع لاجله فی سنة اخری والفرق بين حج النفل الذی يفسد بالجماع الواجب قضاؤه وبين النفل الذی يفوت عنه بسبب الاحصار التقصير وعدمه وقال الحنفية اذا تحلل لزمه القضاء سواء كان فرضا او نفلا اھ قلت وما حكی القسطلانی من مذهب الشافعية كذا فی الانوار لاعمال الابرار فی فقه الشافعية وقال الموفق فی احكام المحصر ثم هل يلزمه القضاء ان فاته الحج فيه روايتان احدهما يلزمه كمن فاته بخطأ الطريق والثانية لا يجب لان سبب الفوات الحصر اشبه من لم يجد طريقا اخری بخلاف المخطیء اھ واما مذهب المالكية فقال الدسوقی ولا يسقط عن المحصر الذی تحلل بنحر هديه وحلقه وبفعل عمرة الفرض المتعلق بذمته من حجة الاسلام او نذر مضمون او عمرة اسلام واما التطوع من حج او عمرة فلا قضاء علی من صد فيه اذا كان التحلل قبل الفوات واما ان تحلل بعد الفوات لزمه القضاء اھ من الدسوقی

عه كذا فی الاصل والصواب علی الظاهر تحصيل بحذف لم ١٢ ز

ص ٢٤٤ باب قول الله فمن كان منكم مريضا قال الحافظ ای باب تفسير قوله تعالی كذا وقوله تخير من كلام المصنف استفاده من او المكررة وقد اشار الی ذلك فی اول باب كفارات الايمان قال الحافظ واقرب ما وقفت عليه من طرق حديث الباب الی التصريح ما اخرجه ابو داود عن كعب بن عجرة ان النبی صلی الله عليه وسلم قال له ان شئت فانسك نسيكة وان شئت فصم ثلاثة ايام وان شئت فاطعم الحديث اھ قلت والتخيير فی صورة العذر مجمع عند الائمة الاربعة خلافا لبعض السلف ان الدم مقدم وهو مخير فی غيره واما بدون العذر فالدم عند ابی حنيفة متعين وعند المالكية فيه ايضا مخير وهما قولان للشافعية والحنابلة كما بسط فی الاوجز قوله فاما الصوم فثلاثة ايام كما هو عند الجمهور وقال الحسن وغيره عشرة كما فی الاوجز قال العينی اما تفصيلية تقتضی التقسيم وهو محذوف تقديره واما الصدقة فهی اطعام ستة مساكين واما النسك فاقله شاة اھ

ص ٢٤٤ باب قول الله او صدقة الخ قال الحافظ يشير بهذا الی ان الصدقة فی الآية مبهمة فسرتها السنة وبهذا قال جمهور العلماء وعن الحسن صوم عشرة ايام والصدقة علی عشرة مساكين وروی عن عكرمة ونافع نحوه قال ابن عبد البر لم يقل بذلك احد من فقهاء الامصار اھ

ص ٢٤٤ باب الاطعام فی الفدية نصف صاع قال الحافظ ای لكل مسكين من كل شیء يشير بذلك الی الرد علی من فرق فی ذلك بين القمح وغيره اھ وفی الاوجز الواجب فی الاطعام لكل مسكين نصف صاع من ای شیء كان فی الكفارة قمحا او شعيرا او تمرا وهو قول مالك والشافعی وعند ابی حنيفة تخصيص ذلك بالقمح وان الواجب من الشعير والتمر صاع اھ وفيه ايضا وقال الموفق يعطی كل مسكين مدا من البر وما بقية الاصناف فنصف صاع لكل مسكين نص عليه احمد وفی الفيض بعد ذكر مذهب الحنفية وعبر المصنف لوزن نظرة بالنصف فی الجميع اھ

ص ٢٤٤ باب النسك شاة قال الحافظ ای النسك المذكور فی الآية قال عياض كل من ذكر النسك فی هذا الحديث مفسرا فانما ذكروا شاة وهو امر لا خلاف فيه بين العلماء قال الحافظ يعكر عليه ما اخرجه ابو داود عن كعب بن عجرة انه اصابه اذی فحلق فامره النبی صلی الله عليه وسلم ان يهدی بقرة وللطبرانی فی حديث كعب انه صلی الله عليه وسلم امره ان يفتدی فافتدی ببقرة وكذا فی رواية لعبد بن حميد فتدی كعب ببقرة ولسعيد بن منصور قيل لابن كعب بن عجرة ما صنع ابوك قال ذبح بقرة قال الحافظ فهذه الطرق كلها تدور علی نافع وقد اختلف عليه فی الواسطة الذی بينه وبين كعب وقد عارضها ما هو اصح منها من ان الذی امر به كعب وفعل فی النسك انما هو شاة واجاب ابن بطال بقوله فقال اخذ كعب بارفع الكفارات ولم يخالف النبی صلی الله عليه وسلم فيما امره به من ذبح الشاة بل وافق وزاد ففيه ان من افتی بايسر الاشياء فله ان يأخذ بارفعها قال الحافظ هو فرع ثبوت الحديث ولم يثبت لما قدمته والله اعلم اھ باختصار وتغيير

ص ٢٤٤ باب قول الله عز وجل فلا رفث قال العينی قوله فلم يرفث بضم الفاء وكسرها وفتحها والمشهور فی الرواية وعند اهل اللغة يرفث بضم الفاء من باب نصر ينصر ويرفث بكسر الفاء حكاه صاحب المشارق فيكون من باب

ضرب يضرب ويرفث بفتحها من باب علم يعلم والرفث بفتح الفاء الاسم والمصدر باسكان الفاء والمراد به عند الجمهور الجماع في قوله تعالى. ويراد به الفحش والجماع وقيل المراد به ذكر ذلك مع النساء لا مطلقا اه قال القسطلاني قوله رجع كما الخ اي مشابها لنفسه في البراءة من الذنوب صغائرها او كبائرها الا في حق آدمي اذ هو محتاج لاسترضائه نعم اذا رضي تعالى عن عبده وارضى عنه خصماءه اه قلت وهذا المعنى تكفير الحج للخطايا هو البحث العاشر من المباحث العشرة المذكورة في مبدء كتاب الحج في الاوجز

ﷺ باب قول الله تعالى ولا فسوق ولا جدال في الحج قال القسطلاني تبعا للحافظ ولم يذكر في الحديث الجدال اشارة على ما في الآية اولان المجادلة ارتفعت بين العرب وقريش في موضع الوقوف بعرفة والمزدلفة فاسلمت قريش وارتفعت المجادلة ووقف الكل بعرفة اه

ﷺ باب جزاء الصيد ونحوه الخ قال الحافظ قيل السبب في نزول هذه الآية ان ابا اليسر قتل حمار وحش وهو محرم في عمرة الحديبية فنزلت اه قال القسطلاني ولم يذكر المصنف في رواية ابي ذر حديثا في هذه الترجمة اشارة الى انه لم يثبت على شرطه في جزاء الصيد حديث مرفوع وفي رواية غير ابي ذر هنا باب بالتنوين اذا صاد الحلال صيدا فاهدى للمحرم الصيد اكله المحرم قال العيني كما قال الحافظ ابن حجر هذه الترجمة كذا ثبتت في رواية ابي ذر وسقطت في رواية غيره وجعلوا ما ذكر في الباب من جملة الباب الذي قبله اه والذي في الفرع يقتضي ان لفظ الباب هو الساقط فقط دون الترجمة فانه كتب قبل اذا واوا للعطف ورقم عليها علامة الثبوت لابي ذر والوقت وكذا رأيته في بعض الاصول المعتبرة واذا صاد الحلال الى آخر قوله اكله اه قلت ويمكن ان يقال في توجيه عدم ذكر الحديث ان هذا الباب بمنزلة الكتاب وقال القسطلاني ايضا تحت قوله فجزاء مثل ما قتل والذي عليه الجمهور من السلف والخلف ان العامد والناسي سواء في وجوب الجزاء عليه فالقرآن دل على وجوب الجزاء على المتعمد وعلى تاثيمه بقوله تعالى ليذوق وبال امره وجارت السنة من احكام النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه بوجوب الجزاء في الخطاء لكن المتعمد ماثوم والمخطئ غير ماثوم وهذه المماثلة باعتبار الخلقة والهيئة عند مالك والشافعي والقيمة عند ابي حنيفة اه قال الحافظ وخالف اهل الظاهر في الخطاء بقوله تعالى متعمدا فان مفهومه ان المخطئ بخلافه وهو احدى الروايتين عن احمد وعكس الحسن ومجاهد فقالا يجب الجزاء في الخطاء فقط دون العمد فيختص الجزاء بالخطاء والنقمة بالعمد الى آخر ما بسط

ﷺ باب واذا صاد الحلال فاهدى للمحرم الخ تقدم ذكره في الباب السابق وقال صاحب الفيض ذهب جماعة من السلف الى انه لا يحل لحم الصيد للمحرم مطلقا سواء صاده او صيد له اولم يصد له وقال الحجازيون بجوازه بشرط مالم يصد له ويجوز عندنا مالم يشر اويعين عليه سواء صيد له او لا والبخاري وافقنا في المسئلة ولذا لم يخرج حديث الحجازيين واخرج حديث ابي قتادة وهو حجة للحنفية وليس في طريق منه انه سأله انه صاده لهم اولا مع ان المدار عليه عند الشافعية والظاهر من عادات الناس انهم يؤدون في مثله لرفقائهم ايضا سيما اذا كان الصيد كالحمار الوحشي حيث يشبع جماعة ومع انه سأله من دلالته واشارته فهذا وان كان سكوتا لكنه سكوت في موضع البيان وهو بيان حكما اي بيان ولو بسطة علمت انه فوق البيان فانه يوجب السكوت من صاحب الشرع في موضع النطق والعياذ بالله اه قلت ففي المسئلة ثلاثة مذاهب الاول المنع مطلقا كما نقل عن بعض السلف والثاني المنع ان صيد لاجله وهو مذهب الائمة الثلاثة والثالث مذهب الحنفية وهو الجواز مالم يشر اويعين عليه سواء صيد له اولا وهذا اجمال الاقوال والا فقد اختلفت الاقوال عن الامام مالك وغيره كثيرا كما بسطت في الاوجز اه من جزء حجة الوداع

ﷺ باب اذا راى المحرمون صيدا ففيهم رجل حلال فضحكوا تعجبا من عروض الصيد مع عدم التعرض له مع قدرتهم على صيده ففطن الحلال بفتح الطاء وكسرها اي فهم لا يكون ضحكهم اشارة منهم الى الحلال بالصيد حتى اذا اصطاد ذلك الحلال الصيد لا يلزم المحرمين الذين ضحكوا شيء اه من القسطلاني قلت الظاهر عندي ان المصنف اشار الى الاختلاف في هذه المسئلة ولم اجد مذاهب الائمة الاربعة في هذه المسئلة صريحا الا ما في شرح المنهاج له اكل لحم صيد لم يصد له ولا دل ولو بطريق خفي كان ضحك فتنبه الصائد له اه والعجب من الشراح انهم لم يتعرضوا له. وفي الفيض تحت قوله فجعل بعضهم يضحك الى بعض وعند مسلم يضحك الى وهو يشير بدلالتهم ولم يخرجه البخاري ولا توجد مسئلة الضحك في كتبنا هل هو من الدلالة عندهم ام لا اه وقال النووي هكذا وقع في جميع نسخ بلادنا يضحك الى بتشديد الياء قال القاضي هذا خطاء وتصحيف ووقع في رواية بعض الرواة عن مسلم والصواب يضحك الى بعض فاسقط لفظة بعض والصواب اثباتها كما هو مشهور في باقي الروايات لانهم لو ضحكوا اليه لكانت اشارة منهم وقد قالوا انهم لم يشيروا اليه قال النووي لا يمكن رد هذه الرواية فقد صحت هي والرواية الاخرى وليس في واحدة منها دلالة ولا اشارة الى الصيد فان مجرد الضحك ليس فيه اشارة قال العلماء وانما ضحكوا تعجبا من عروض الصيد ولا قدرة لهم عليه لمنعهم منه والله اعلم قلت ولم اجد مسئلة الضحك صريحا لا في المغني ولا في الدسوقي الا ما تقدم عن شرح المنهاج

ﷺ باب لا يعين المحرم الحلال الخ اي بفعل ولا قول قيل اراد بهذه الترجمة الرد على من فرق من اهل الرأي بين الاعانة التي لا يتم الصيد الا بها فتحرم وبين الاعانة التي يتم الصيد بدونها فلا تحرم اه من الفتح وفي الهداية واذا قتل المحرم صيدا او دل عليه من قتله فعليه الجزاء والدلالة الموجبة للجزاء ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد فان كان عالما فلا شيء على الدال لان المدلول ما تمكن بسببه اه مختصرا بزيادة من الهامش

ﷺ باب لا يشير المحرم الى الصيد الخ قال الحافظ اشار الى تحريم ذلك ولم يتعرض لوجوب الجزاء في ذلك وهي مسئلة خلاف فاتفقوا على تحريم الاشارة الى الصيد ليصطاد وعلى سائر وجوه الدلالات على المحرم من يده ابو حنيفة بما اذا لم يمكن الاصطياد بدونها واختلفوا في وجوب الجزاء على المحرم اذا دل الحلال على الصيد

باشارة او غيره او اعان عليه وقال الكوفيون واحمد واسحاق يضمن المحرم ذلك وقال مالك والشافعي لا ضمان عليه الى آخر ما قال وفي الفيض والاشارة في الحاضر والدلالة في الغائب اه

ﷺ باب اذا اهدى للمحرم حمارا وحشيا حيا كتب الشيخ في اللامع قصد بذلك انه كان حيا لما ورد في بعض الروايات من الالفاظ الدالة على انه انما ارسل اليه بعد ذبحه يجب تاويله وارجاعه فترجمته هذه كانها تفصيل وبيان لما ينبغي ان تحمل عليه الروايات وان لم تكن الرواية المورودة ههنا مفتقرة الى تاويل اه قال الحافظ كذا قيده في الترجمة بكونه حيا وفيه اشارة الى ان الرواية التي تدل على انه كان مذبوحا موهمة اه وفي الفيض ولفظ احمر اشارة الى ان النبي صلى الله عليه وسلم رده لكونه حيا لا لانه علم انه صاده له فترك مذهب الشافعية واختار مذهب الحنفية ولم يفصل في النية اصلا الى آخر ما فيه وقال النووي في رواية حمارا وحشيا وفي رواية من لحم حمار وفي رواية رجل حمار وحش وفي رواية عجز حمار وحش هذه روايات مسلم وترجم له البخاري باب اذا اهدى للمحرم حمارا وحشيا حيا وحكى هذا التاويل ايضا عن مالك وغيره وهو تاويل باطل وهذه الطرق التي ذكرها مسلم صريحة في انه مذبوح اه مختصرا قلت ما قال النووي انما قال نصرة لمذهبه وقد اعترف هو بنفسه ان هذا التاويل مروي عن مالك وغيره وكذا هو مروي عن الامام البيهقي وهذا امام جليل والمحدث الكبير امير المؤمنين في الحديث الامام البخاري ايضا اختار هذا التاويل فلا يغتر بقول النووي انه باطل وبسط الحافظ على روايات هذه القصة وكذا العيني وحكى عن الطحاوي ان الحديث مضطرب وملخص كلام الشراح على حديث الباب في الاوجز وقال ابن بطال اختلاف الروايات يدل على انها لم تكن قضية واحدة وانما كانت قضايا مختلفة اه قلت واختلفوا في الترجيح بين الروايتين ومالهم وكذا اختلفوا في الجمع بينهما بوجوه مختلفة

ﷺ باب ما يقتل المحرم من الدواب اي مما لا يجب عليه فيه الجزاء قاله الحافظ قوله خمس من الدواب الخ مفهوم العدد ليس بحجة عند الاكثر وعلى تقدير اعتباره فيحتمل ان يكون قاله صلى الله عليه وسلم اولا ثم بين بعد ذلك ان غير الخمس يشترك معها في الحكم فقد ورد في بعض طرق عائشة بلفظ اربع وفي بعضها بلفظ ست فاما طرق اربع فاخرجها مسلم عن عائشة رضي فاسقط العقرب واما طرق ست فاخرجها ابو عوانة في المستخرج عنها فاثبتها وزاد الحية ووقع في رواية ابي سعيد عند ابي داؤد وزاد فيه السبع العادي فصارت سبعا وفي حديث ابي هريرة عند ابن خزيمة زيادة ذكر الذئب والنمر فتصير بهذا الاعتبار تسعا لكن افاد ابن خزيمة عن الذهلي ان ذكر الذئب والنمر من تفسير الراوي للكلب العقور قال الحافظ فهذا جميع ما وقفت عليه في الاحاديث المرفوعة زيادة على الخمس المشهورة ولا يخلو شيء من ذلك من مقال اه وفي الفيض قال الشافعية في قتل غير ماكول اللحم من الحيوانات وهو المناط عندهم في الخمس وقال مالك بل المناط العدو وهو اقوى من مناط الشافعية لانه اخذ في المنطق الموذيات فمعنى الايذاء فيها ظاهر بخلاف الاكل فلا شيء في قتل السبع العادي واقتصر الحنفية على المنصوص ويقتل غيره من السباع عند العدو الا الا اه وفي الهامش وفي تقرير آخر ان الحنفية لم ينقح المناط في الاشياء الثلاثة الغراب والحداة والحية وفعلوا ذلك في العقرب والكلب فالحقوا الموذيات من الحشرات كلها بالعقرب حتى البرغوث فلا جناية بقتلها لكن في القمل صدقة يسيرة وفي الكلب تفصيل اه قلت ومذهب الشافعية ما في شرح الاقناع اذ قال ويحرم على المحرم قتل الصيد اذا كان ماكولا بريا وحشيا كبقر وحشي ودجاجة او كان متولدا بين الماكول البري الوحشي وبين غيره كمتولد بين حمار وحشي وحمار اهلي او بين شاة وظبي الى آخر ما قال قوله الكلب العقور اختلفوا في ان العقور قيد ام لا ثم قيل هو الكلب خاصة وقال ابو حنيفة يلحق به الذئب وقال الائمة الثلاثة المراد به كل سبع عادي والبسط في الاوجز وبسط الكلام عليه صاحب الفيض

ﷺ باب لا يعضد شجر الحرم بضم اوله وفتح الضاد المعجمة اي لا يقطع قاله الحافظ. وبسط في الاوجز الكلام على الابحاث الفقهية المتعلقة باشجار الحرم اشد البسط وفي آخره وقد عرفت مما سبق انهم اتفقوا في بعض مسائل الباب واختلفوا في بعضها واجمال المباحث في ذلك عشرة مسائل الاولى اختلافهم في مصداق المنهي عنه من الشجر وغيره فقال مالك يحرم ما ينبت جنسه بنفسه وان استنبته احد نظرا بجنسه وقالت الحنفية يحرم ما ينبت جنسه بنفسه ولم يستنبته احد وقال احمد يجوز ما زرعه الآدمي من الشجر والحشيش لا ما لم ينبته احد وعند الشافعي يحرم شجر الحرم وحشيشه مطلقا الا الحشيش الذي من شانه ان يستنبت كالبقول والخضروات والعبرة عند المالكية بالجنس فقط وعند الحنابلة للانبات وعدمه وعندنا الحنفية للوصفين الانبات والجنس معا الثانية اجمعوا على ان ما زرعه الآدمي من الزرع والبقول والرياحين يجوز قطعه ولا خلاف في ذلك الثالثة لا خلاف في الاخضر واليابس عند مالك خلافا للائمة الثلاثة اذ اباحوا قطع اليابس الرابعة الشوك وغيره سواء في الحرمة عند مالك واحمد ويجوز قطعه عند الشافعي وبعض الحنابلة ويحرم قطعه عند الحنفية بدون ضمان الخامسة اجمعوا على اباحة قطع الاذخر رطبا ويابسا السادسة لا يجوز القطع لاطعام الدواب عند مالك على المعتمد وبه قال احمد والحنفية ويجوز في الاصح عند الشافعية السابعة في رعي الدواب وجهان عند احمد ويجوز عند الشافعي ومالك وابي يوسف ولا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد والثامنة اجمعوا على جواز الانتفاع بالاوراق الساقطة والتاسعة يجوز السواك من شجر الحرم عند مالك ولا يجوز عند احمد والحنفية واختلفت فيه الشافعية والعاشرة لا يجوز قطع الورق عند احمد ويجوز عند الشافعي والحنفية اه من الاوجز

ﷺ باب لا ينفر صيد الحرم بضم اوله وتشديد الفاء المفتوحة قيل هو كناية عن الاصطياد وقيل هو على ظاهره قال النووي يحرم التنفير وهو الازعاج عن موضعه فان نفره عصى سواء تلف اولا فان تلف في نفاره قبل سكونه ضمن والا فلا قال العلماء يستفاد من النهي عن التنفير تحريم الاتلاف بالاولى اه من الفتح والعيني

ﷺ باب لا يحل القتال بمكة الخ قال الحافظ كذا ترجم بلفظ القتال وهو الواقع في حديث الباب ووقع عند مسلم في رواية بلفظ القتل بدل القتال وللعلماء في كل منهما اختلاف اه قال القسطلاني قال الماوردي فيما نقله عنه النووي في شرح مسلم من خصائص الحرم ان لا يحارب اهله فان بغوا على اهل العدل فقد قال بعض الفقهاء يحرم قتالهم بل يضيق عليهم حتى يرجعوا الى الطاعة وقال الجمهور يقاتلون على بغيهم اذا لم يمكن ردهم عن البغي الا بالقتال لان قتال البغاة من حقوق الله التي لا يجوز اضاعتها فحفظها في الحرم اولى قال النووي وهذا الاخير هو الصواب وقد نص عليه

الشافعی فی الام و قال القفال لایجوز القتال بمکۃ حتی لو تحصن جماعۃ من الکفار فیہا لم یجز قتالہم وغلطہ النووی واما القتل واقامۃ الحدود فعن الشافعی و مالک حکم الحرم کغیرہ فیقام فیہ الحدود ویستوفی فیہ القصاص سواء کانت الجنایۃ فی الحرم او فی الحل ثم لجأ الی الحرم وقال ابو حنیفۃ ان کانت الجنایۃ فی الحرم استوفیت العقوبۃ فیہ وان کانت فی الحل ثم لجأ الی الحرم لم تستوف منہ فیہ ویلجأ الی الخروج منہ فاذا خرج اقتص منہ واحتج بعضہم لاقامۃ الحد بقتل ابن خطل ولاحجۃ فیہ لان ذلک کان فی الوقت الذی احل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم اھ قلت والخلاف انما ہو اذا کانت الجنایۃ فی النفس خارج الحرم ثم لجأ واما اذا کانت فی الحرم او فیما دون النفس فی الحرم او خارجہ فلا خلاف فیہ بل یقتص عند الائمۃ الاربعۃ وبسط العلامۃ السندی الکلام علی ہذہ المسئلۃ ورد علی توجیہ الامام الطحاوی فارجع الیہ

ص۲۴۸ باب الحجامۃ للمحرم الخ قال الحافظ ای ہل یمنع منہا او تباح لہ مطلقا او للضرورۃ والمراد فی ذلک کالمحجوم لا الحاجم وقال النووی اذا اراد المحرم الحجامۃ لغیر حاجۃ فان تضمنت قطع شعر فہی حرام لقطع الشعر وان لم تتضمن جازت عند الجمہور وکرہہا مالک وعن الحسن فیہا الفدیۃ وان لم یقطع شعرا وان کان لضرورۃ جاز قطع الشعر وتجب الفدیۃ وخص اہل الظاہر الفدیۃ بشعر الرأس وقال الداؤدی اذا امکن مسک المحاجم بغیر حلق لم یجز الحلق اھ وقال الموفق اما الحجامۃ اذا لم یقطع شعرا فمباحۃ من غیر فدیۃ فی قول الجمہور فان احتاج الی قطع شعر فلہ قطعہ وعلیہ الفدیۃ وبہذا قال مالک وابو حنیفۃ والشافعی وقال صاحبا ابی حنیفۃ یتصدق بشیء ولنا قولہ تعالی فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من رأسہ الآیۃ اھ وفی الہدایۃ علیہ دم عند ابی حنیفۃ وقالا علیہ صدقۃ اھ من الاوجز

ص۲۴۸ باب تزویج المحرم قال الحافظ اورد فیہ حدیث ابن عباس فی تزویج میمونۃ وظاہر صنیعہ انہ لم یثبت عندہ النہی عن ذلک ولان ذلک من الخصائص وقد ترجم فی النکاح باب نکاح المحرم ولم یزد علی ایراد ہذا الحدیث ومرادہ بالنکاح التزویج للاجماع علی افساد الحج والعمرۃ بالجماع وقد اختلف فی تزویج میمونۃ فالمشہور عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوجہا وہو محرم وصح نحوہ عن عائشۃ وابی ہریرۃ وجاء عن میمونۃ نفسہا انہ کان حلالا وعن ابی رافع مثلہ وانہ کان الرسول الیہا واختلف العلماء فی ہذہ المسئلۃ فالجمہور علی المنع لحدیث عثمان لاینکح المحرم ولاینکح اخرجہ مسلم وقال عطاء وعکرمۃ واہل الکوفۃ یجوز للمحرم ان یتزوج کما یجوز لہ ان یشتری الجاریۃ للوطی وتعقب بانہ قیاس فی معارضۃ السنۃ فلا یعتبر بہ اھ قلت وعد العلامۃ العینی ابراہیم النخعی والثوری ایضا مع الحنفیۃ

ص۲۴۸ باب ماینہی من الطیب للمحرم الخ قال الحافظ ای انہا فی ذلک سواء ولم یختلف العلماء فی ذلک وانما اختلفوا فی اشیاء ہل تعد طیبا اولا والحکمۃ فی منع المحرم من الطیب انہ من دواعی الجماع ومقدماتہ التی تفسد الاحرام وبانہ ینافی حال المحرم فان المحرم اشعث اغبر اھ وتقدم اختلاف الائمۃ فی مسئلۃ الطیب للمحرم فی باب غسل الخلوق ثلاث مرات قولہ لاتلبس المحرمۃ ثوبا بورس او زعفران ای مصبوغا بورس او زعفران والورس بفتح الواو وسکون الراء نبت اصفر تصبغ بہ الثیاب ومطابقتہ للترجمۃ من حیث ان المصبوغ بما یفوح لہ رائحۃ کالطیب قالہ العینی والقسطلانی قال الشیخ فی البذل وذلک لانہما من الطیب لایختص بہا الرجل المحرم بل یشمل الرجل والمرأۃ اھ وفی الاوجز قال العینی اطلق حرمتہ جماعۃ منہم مجاہد وہشام ومالک فی روایۃ فانہم قالوا کل ثوب مسہ ورس او زعفران لایجوز لبسہ للمحرم سواء کان مغسولا اولم یکن لاطلاق الحدیث والیہ ذہب ابن حزم الظاہری وخالفہم جماعۃ منہم الثوری وابو حنیفۃ ومالک واحمد والشافعی فانہم اجازوا اللبس اذا کان غسیلا اھ وقال الباجی نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یلبس المحرم ثوبا مصبوغا بزعفران او ورس دون سائر انواع الصباغ وافضل لباس المحرم البیاض فان کان مصبوغا فیجتنب المصبوغ بالزعفران والورس یجتنبہ الرجال والنساء الی آخر ما قال اھ من الاوجز قلت فالنہی عن ہذین الثوبین اجماعی نعم اختلفوا فی المعصفر کما بسطہ فی الاوجز وغیرہ ولم یتعرض للمعصفر البخاری ہہنا وہذا کلہ فی حق المحرم واما فی حق غیرہ فسیاتی فی کتاب النکاح وکتاب اللباس

ص۲۴۸ باب الاغتسال للمحرم الخ قال الحافظ ای ترفہا وتنظفا وتطہرا من الجنابۃ قال ابن المنذر اجمعوا علی ان للمحرم ان یغتسل من الجنابۃ واختلفوا فیما عدا ذلک وکان المصنف اشار الی ما روی عن مالک انہ کرہ للمحرم ان یغطی رأسہ فی الماء وروی فی الموطا عن نافع ان ابن عمر کان لایغسل رأسہ وہو محرم الا من احتلام اھ وفی الاوجز قال الباجی الغسل للتبرد جائز للمحرم وان کان لغیر ضرورۃ وہذہ روایۃ ابن القاسم وفی المدونۃ قال ابن القاسم لا اری باسا ان وجد المحرم حرا ان یصب علی رأسہ الماء اھ وقال الابی فی الاکمال اجازہ الجمہور کما قال عمر رضی اللہ عنہ لایزیدہ الماء الا شعثا وتؤول عن مالک منعہ وتؤولت عنہ الکراہۃ ایضا اھ مختصرا

ص۲۴۸ باب لبس الخفین للمحرم اذا لم یجد النعلین قال الحافظ ای ہل یشترط قطعہما اولا اھ وقد مر فی حدیث الباب ابحاث عدیدۃ بسطت فی الاوجز منہا ان واجد النعلین لایلبس الخفین المقطوعین وہو قول الجمہور وعن بعض الشافعیۃ جوازہ وکذا عند الحنفیۃ ومنہا ان اجازۃ لبس الخفین مشروط بالقطع وبہ قالت الائمۃ الثلثۃ وعن الامام احمد فی المشہور عنہ لایلزمہ قطعہما بل یجوز لبسہما بلا قطع ومنہا ان المراد بالکعبین ہہنا ہو المراد بہما فی الوضوء عند الجمہور وہما العظمان الناتیان فی جانبی القدم وعندنا الحنفیۃ المراد بالکعبین ہہنا معقد الشراک وہو المفصل الذی فی وسط القدم بخلاف المراد فی الوضوء اھ من ہامش اللامع مختصرا

ص۲۴۸ باب اذا لم یجد الازار فلیلبس السراویل من غیر ان یفتقہ وہذا مذہب الشافعیۃ واحمد وقال الحنفیۃ ان لبسہ ولم یفتقہ یجب علیہ دم لان لبس المخیط من محظورات الاحرام والعذر لایسقط حرمتہ فیجب علیہ الجزاء کما وجب فی الحلق لدفع الاذی وقال المالکیۃ ومن لم یجد ازارا فلبس سراویل فعلیہ الفدیۃ وکان حدیث ابن عباس ہذا لم یبلغ مالکا کما فی الموطا اھ من القسطلانی واعلم ان سیاق الحدیث فی مسئلتی الازار والخفین واحد وہو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من لم یجد النعلین فلیلبس الخفین ومن لم یجد ازارا فلیلبس السراویل وقد غایر الامام البخاری فی سیاق الترجمتین کما تری قال الحافظ اورد فیہ حدیث ابن عباس المذکور فی الباب السابق وجزم المصنف بالحکم فی ہذہ المسئلۃ دون

التی قبلہا لقوۃ دلیلہا وتصریح المخالف بان الحدیث لم یبلغہ فیتعین علی من بلغہ العمل بہ اھ قلت اشار الحافظ بقولہ تصریح المخالف الخ الی ما فی الموطا قال یحیی سئل مالک عما ذکر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من لم یجد ازارا فلیلبس السراویل فقال لم اسمع بہذا ولا اری ان یلبس المحرم السراویل لان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن لبس السراویلات فی ما نہی عنہ من لبس الثیاب التی لاینبغی للمحرم ان یلبسہا ولم یستثن فیہا کما استثنی فی الخفین اھ قلت وما افادہ الحافظ قدس سرہ من قوۃ دلیل المسئلۃ الثانیۃ لم اتحصلہ فان سیاق الحدیثین فی المسئلتین واحد ولو سلم فدلیل الاولی اقوی لاتفاق الائمۃ علی قبولہا بخلاف الثانیۃ اذ قال الامام مالک ان الحدیث لم یبلغہ بل الاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان لبس الخفین لمن لم یجد النعلین لما لم یکن واجبا لم یجزم باللبس لان من لم یجد النعلین یباح لہ ان یمشی حافیا واما من لم یجد الازار فیجب علیہ ان یلبس شیئا لحرمۃ الکشف فجزم بالحکم بقولہ فلیلبس السراویل وہذا ہو السر عندی فی تغایر الترجمتین واللہ اعلم

ص۲۴۹ باب لبس السلاح للمحرم قال العینی ای جواز لبس السلاح للمحرم اذا احتاج الیہ قال ابن بطال اجاز مالک والشافعی حمل السلاح للمحرم فی الحج والعمرۃ وکرہہ الحسن اھ ومطابقۃ الحدیث للترجمۃ تظہر من قولہ لایدخل مکۃ سلاحا الخ لانہ لو کان حمل السلاح للمحرم غیر جائز مطلقا عند الضرورۃ ولظہر بما قاضی اہل مکۃ بہذا اھ من العینی قال القسطلانی اوردہ المؤلف ہذا الحدیث ہنا مختصرا وساقہ بتمامہ فی کتاب الصلح اھ

ص۲۴۹ باب دخول الحرم ومکۃ بغیر احرام الخ قال الحافظ من عطف الخاص علی العام لان المراد بمکۃ ہنا البلد فیکون الحرم اعم اھ وقال القسطلانی ای لمن لم یرد الحج او العمرۃ وہو مذہب الشافعیۃ لقولہ فی الحدیث ممن اراد الحج والعمرۃ والمشہور عن الائمۃ الثلثۃ الوجوب اھ وفی الاوجز لایجوز الدخول بغیر احرام اجماعا لمرید النسک والعمرۃ ویجوز اجماعا لمن تکرر دخولہ من الحطابین ونحوہم والمشتغلون غیرہا والمرجح عند الشافعی الجواز وہو روایۃ عن المالکیۃ والحنابلۃ ولایجوز عند الحنفیۃ وہو المرجح عند الحنابلۃ والمالکیۃ وہو روایۃ عن الشافعی اھ وکتب الشیخ فی اللامع وغایۃ احتجاجہم فی ذلک بلبسہ علیہ الصلوۃ والسلام یوم الفتح مغفرا علی رأسہ وانت تعلم ان مکۃ لم تکن حرما یومئذ کما صرح بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی خطبتہ فلا یتم الاحتجاج بہ الی آخر ما بسط فی الجواب عن استدلال المصنف وقال السندی ولعل من لایجوز ذلک یحمل علی ان منشاء ذلک الاحرام ہو حرمۃ مکۃ وقد احلت لہ تلک الساعۃ اھ وقال القسطلانی تبعا للحافظ واستدل بقصۃ ابن خطل علی جواز اقامۃ الحدود والقصاص فی حرم مکۃ وقال ابو حنیفۃ لایجوز وتاول الحدیث بانہ کان فی الساعۃ التی ابیحت لہ الی آخر ما بسط فی الایراد والجواب عنہ وتقدم ذکر الاختلاف فی ہذہ المسئلۃ فی باب

ص۲۴۹ باب اذا احرم جاہلا وعلیہ قمیص الخ قال الحافظ ای ہل یلزمہ فدیۃ اولا وانما لم یجزم بالحکم لان حدیث الباب لاتصریح فیہ باسقاط الفدیۃ ومن ثم استظہر المصنف للراجح بقول عطاء راوی الحدیث کانہ یشیر الی انہ لو کانت الفدیۃ واجبۃ لما خفیت عن عطاء وہو راوی الحدیث لان تاخیر البیان عن وقت الحاجۃ لایجوز وفرق مالک فیمن تطیب اولبس ناسیا بین من بادر فنزع وغسل وبین من تمادی والشافعی اشد موافقۃ للحدیث لان السائل کان غیر عارف بالحکم وقد تمادی ومع ذلک لم یؤمر بالفدیۃ وقول مالک فیہ الاحتیاط واما قول الکوفیین والمزنی وجوب الفدیۃ مطلقا) مخالف لہذا الحدیث واجاب ابن المنیر بان الوقت الذی احرم فیہ الرجل فی الجبۃ کان قبل نزول الحکم ولہذا انتظر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الوحی قال ولا خلاف ان التکلیف لایتوجہ علی المکلف قبل نزول الحکم فلہذا لم یؤمر الرجل بفدیۃ عما مضی بخلاف من لبس الآن جاہلا فانہ جہل حکما استقر وقصر فی علم ما کان علیہ ان یتعلمہ لکونہ مکلفا بہ اھ قلت ذکر الحافظ مذاہب الائمۃ الثلثۃ ولم یذکر مذہب الحنابلۃ ففی المسئلۃ عنہم روایتان مثل مذہبنا والشافعیۃ کما فی الاوجز

ص۲۴۹ باب المحرم یموت بعرفۃ الخ قال القسطلانی قولہ بقیۃ الحج ای کرمی الجمار والحلق وطواف الافاضۃ وانما لم یأمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بان یؤدی بقیۃ الحج لانہ مات قبل التمکن من اداء بقیتہ فہو غیر مخاطب بہ کمن شرع فی صلوۃ مفروضۃ اول وقتہا فمات فی اثنائہا فانہ لاتبعۃ علیہ فیہا اجماعا اھ وسکت الحافظان ابن حجر والعینی عن المسئلۃ واختلاف الائمۃ فیہ وکتب الشیخ فی اللامع ولعل المؤلف اشار بالترجمۃ الی ما ہو الصحیح من مذہب الحنفیۃ ان من وجب علیہ الحج فحج من عامہ فانہ لو مات قبل اتمامہ لایجب علیہ الایصاء باتمامہ فانما لو وجبت علیہ الحجۃ ولم یحج الا بعد انقضاء ذلک العام الذی وجب فیہ الحج ثم مات ولم یتم حجہ فانہ یجب علیہ الایصاء باتمام حجہ من مالہ ولعل المسئلۃ مقیسۃ علی الصلوۃ والصوم فانہما تسقطان بمثل ذلک حتی ان من ادرک وقت الفجر ومات قبل طلوع الشمس او کان مسافرا فافطر رمضان ثم لم یجد من الوقت مایصوم فیہ فانہ یسقط منہ الصوم ولایجب علیہ الایصاء بقضائہما عنہ اھ وفی ہامشہ عن کتاب رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ من لزمہ الحج فلم یحج حتی مات قبل التمکن من ادائہ لم یسقط عند الشافعی واحمد اھ قلت لکن النووی قال فی شرح المہذب ویجب الاحجاج عنہ من ترکتہ ان کان قد استقر الحج فی ذمتہ وان کان تطوعا اولم یستطع الا فی ہذہ السنۃ لم یجب اھ قال الموفق متی توفی من وجب علیہ الحج ولم یحج وجب ان یخرج عنہ من جمیع مالہ مایحج بہ عنہ ویعتمر سواء فاتہ بتفریط او بغیر تفریط وبہذا قال الحسن والشافعی وقال ابو حنیفۃ ومالک یسقط بالموت اھ کذا حکی الموفق مذہب الحنفیۃ والشافعیۃ والصحیح فی مذہبہا کما تقدم عن النووی واللامع التفریق بین من فرط ومن لم یفرط والمراد بالتفریط ان لایحج مع علمہ

ص۲۴۹ باب سنۃ المحرم اذا مات قال القسطلانی ای فی کیفیۃ الغسل والتکفین وغیرہ اھ قلت والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ ففی الاوجز قال العینی فی حدیث ابن عباس احتج بہ الشافعی واحمد واسحق واہل الظاہر فی ان المحرم علی احرامہ بعد الموت ولہذا یحرم ستر رأسہ وتطییبہ وذہب ابو حنیفۃ ومالک والاوزاعی الی انہ یصنع بہ مایصنع بالحلال لانہا عبادۃ شرعت فبطلت بالموت کالصلوۃ والصیام وقال صلی اللہ علیہ وسلم اذا مات ابن آدم انقطع عملہ الا من ثلث واحرامہ من عملہ ولان الاحرام لوبقی یطاف بہ وکملت مناسکہ ولا قائل بہ الی آخر ما قال وتقدمت المسئلۃ فی باب کیف یکفن المحرم من کتاب الجنائز

ص۲۴۹ باب الحج والنذر عن الميت والرجل يحج عن المرأة قال العلامة العيني اى هذا باب فى بيان الحكم الحج عن الميت وفى بيان حكم النذر عن الميت وقوله والرجل بالجر عطف على المجرور فيما قبله اى فى بيان حكم الرجل يحج عن المرأة فالترجمة مشتملة على حكمين اهـ وكتب الشيخ فى اللامع تضمنت الترجمة ثلاثة اجزاء جواز الحج عن الغير وثبوته عن الرواية ظاهر ويقاس عليه سائر النذور لانه كان نذرا عليها فلما جاز قضاء نذر الحج عنها جاز غير الحج من النذور واما حج الرجل عن المرأة فجوازه ثابت بالطريق الاولى لان حجة الرجل افضل من حجة المرأة لما فى الاولى زيادة المناسك بنسبة الثانية فلما اجزت حجة المرأة عنه كما ذكر فى الرواية يكون حجه اولى بالجواز اهـ قال القسطلانى وكان ينبغى ان يقول والمرأة تحج عن المرأة ليطابق حديث الباب واجاب الزركشى بانه استنبط ذلك من قوله اقضوا الله فانه خاطبها بخطاب دخل فيه الرجال والنساء فللرجل ان يحج عن المرأة ولها ان تحج عنه واما قول الحافظ ابن حجر فى قوله والرجل يحج عن المرأة نظر لان لفظ الحديث ان امرأة سالت عن نذر كان على ابيها فكان حق الترجمة ان يقول والمرأة تحج عن الرجل ثم قال والذى يظهر لى ان البخارى اشار بالترجمة الى رواية شعبة عن ابى بشر فى هذا الحديث فانه قال فيه اتى رجل النبى صلى الله عليه وسلم فقال ان اختى نذرت ان تحج الحديث وفيه فاقض الله فهو احق بالقضاء فلا يخفى ما فيه فان حديث الباب انما هو ان امرأة من جهينة قالت ان امى وكيف يقال بالمطابقة بين ترجمة وحديث مذكور فى باب آخر والاصل ان المطابقة انما تكون بين الترجمة وحديث الباب فليتامل اهـ قلت ايراد القسطلانى صحيح لاشك فيه ولكن قوله ان المطابقة انما تكون مع تبع فى ذلك العلامة العينى وهو غير مسلم بل هو اصل مطرد من اصول التراجم والعلامة العينى تارة يأخذ بهذا الاصل ومرة يرده اشد الرد كما بسط ذلك فى الاصل الحادى عشر من اصول التراجم ثم الظاهر عندى ان الترجمة مشتملة على جزئين ... الاول الحج المنذور عن الميت قال العينى ومطابقة الحديث للترجمة فى قولها ان امى نذرت الخ وفيه حج عن نذر الميت وهو مطابق للجزء الاول من الترجمة اهـ قلت والمسئلة خلافية قال الموفق متى توفى من وجب عليه الحج ولم يحج وجب ان يخرج من جميع ماله ما يحج به ويعتمر سواء مات عن تفريط اوبلا تفريط وبه قال الشافعى وقال ابوحنيفة ومالك يسقط بالموت فان وصى بها فهو من الثلث ويستناب من بلده او من الموضع الذى ايسر فيه وبه قال الحسن واسحق ومالك فى النذر وقال الشافعى فيمن عليه حجة الاسلام يستاجر من يحج عنه من الميقات لان الاحرام لايجب من دونه ولنا ان الحج واجب على الميت من بلده فوجب ان ينوب عنه منه لان القضاء يكون على وفق الاداء وكذلك الحكم فى حج النذر والقضاء اهـ والجزء الثانى جواز حج الرجل عن المرأة وثبوته عن الرواية بالطريق الاولى كما تقدم فى كلام الشيخ ... والمسئلة اجماعية قال الموفق ويجوز ان ينوب الرجل عن المرأة والمرأة عن الرجل لانعلم فيه مخالفا الا الحسن ابن صالح فانه كره حج المرأة عن الرجل اهـ ثم لايذهب عليك انه ذكر فى الاوجز فى مسئلة الحج عن الغير عشرة ابحاث مفيدة فقهية فارجع اليه.

ص۲۵ باب الحج عمن لايستطيع الثبوت على الراحلة خلافا لمالك فى ذلك ولمن قال لايحج احد عن احد مطلقا كابن عمر ونقل ابن المنذر وغيره الاجماع على انه لايجوز ان يستنيب من يقدر على الحج بنفسه فى الحج الواجب واما النفل فيجوز عند ابى حنيفة خلافا للشافعى وعن احمد روايتان اهـ من الفتح وقال العينى تحت حديث الباب فيه جواز الحج عن غيره اذا كان معضوبا وبه قال ابوحنيفة واصحابه والثورى والشافعى واحمد واسحق وقال مالك والليث والحسن بن صالح لايحج احد عن احد الا عن ميت لم يحج حجة الاسلام وحاصل ما فى مذهب مالك ثلثة اقوال مشهورها لايجوز وثانيها يجوز من الولد وثالثها يجوز ان اوصى به وعن النخعى وبعض السلف لايصح الحج عن ميت ولا عن غيره وهى رواية عن مالك وان اوصى به اهـ وفى الفيض وهذه مسئلة اخرى ويقال لها مسئلة المعضوب اهـ قال ابن رشد اما وجوبه باستطاعة النيابة مع العجز عن المباشرة فعند مالك وابى حنيفة لاتلزم وعند الشافعى تلزم فيلزم على مذهبه الذى عنده مال يقدر ان يحج به عنه غيره اذا لم يقدر هو بيدنه ان يحج عنه غيره وهى المسئلة التى يعرفونها بالمعضوب وهو الذى لايثبت على الراحلة اهـ قال ابن الهمام وفى المشهور عن ابى حنيفة انه لايلزمهم (الاعمى والمقعد والمعضوب اى الضعيف على ما فى القاموس) الحج قال فى البحر وهذا عند ابى حنيفة فى ظاهر الرواية وهو رواية عنهما وقالا فى ظاهر روايتهما وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة انه يجب عليهم اذا ملكوا الزاد والراحلة ومؤنة من يرفعهم ويضعهم والخلاف المذكور فى من وجد الاستطاعة وهو معذور اما ان وجدها وهو صحيح ثم طرأ عليه العذر فالاتفاق على الوجوب اهـ مختصرا وقال الشيخ فى الكوكب قوله يا رسول الله ان ابى شيخ كبير الخ الظاهر ان الحج لم يكن وجب عليه وانما كان ذلك متمنا وان كان جائزا ان يكون الحج فرض عليه ثم ضعف اهـ قلت ولعلك قد عرفت مما سبق ان ههنا مسئلتين احدهما وجوب الحج على من لايستطيع الثبوت على الراحلة وهى التى يقال لها مسئلة المعضوب والثانية النيابة عن المعضوب ذكر الشراح ههنا المسئلتين فى بيان مايستفاد من الحديث ولفظ الترجمة نص فى ان المراد ههنا الثانية

ص۲۵ باب حج المرأة عن الرجل قال القسطلانى وفى الحديث دليل على انه يجوز للمرأة ان تحج عن الرجل خلافا لمن زعم انه لايجوز مطلقا بان المرأة تلبس فى الاحرام مالايلبسه الرجل فلا تحج عنه الا رجل مثله اهـ وتقدم قبل باب انه قول الحسن

ص۲۵ باب حج الصبيان قال الحافظ اى مشروعيته وكان الحديث الصريح فيه ليس على شرطه وهو مارواه مسلم عن ابن عباس قال رفعت امرأة صبيا لها فقالت يا رسول الله الهذا حج قال نعم ولك اجر قال ابن بطال اجمع ائمة الفتوى على سقوط الفرض عن الصبى حتى يبلغ الا انه اذا حج به كان له تطوعا عند الجمهور وقال ابوحنيفة لايصح احرامه ولايلزمه شئ بفعل شئ من محظورات الاحرام وانما يحج به على جهة التدريب وشذ بعضهم فقال اذا حج الصبى اجزاه ذلك عن حجة الاسلام اهـ قلت النقل عن الحنفية غير صحيح ففى الاوجز فى مباحث حج الصبى الشافعية هل ينعقد حجه ام لا ويجرى عليه احكام الحج ويجب فيه الفدية ودم الجبران وسائر احكام البالغ كما قال الجمهور ام خالف فى ذلك ابوحنيفة اذ قال لايلزمه شئ من محظورات الاحرام وبذلك توهم من قال ان حج الصبى لاينعقد عندهم كما بسط فى الاوجز وهامش اللامع وفى الفيض واعلم ان عبادات الصبيان كلها معتبرة عندنا نعم تقع نفلا عنه وعليه حجة ثانية بعد البلوغ اهـ

ص۲۵ باب حج النساء اى هل يشترط فيه قدر زائد على حج الرجال اولا اهـ قاله الحافظ وكذا العينى ثم قال تحت اثر عمر مطابقته للترجمة من حيث ان فيه حج النساء ولكن فيه زيادة حج الرجال وهو الاحتياج الى الاذن من عمر فى امرهن فى خروجهن اهـ قوله الا نغزو او نجاهد الخ اتفق على اثبات اوليسط السندى الكلام عليه وذكر الفرق بين الغزو والجهاد والاسهل ماقال الحافظ انه شك من الراوى

ص۲۵ باب من نذر المشى الى الكعبة قال الحافظ اى وغيرها من الاماكن المعظمة هل يجب عليه الوفاء بذلك اولا واذا وجب فتركه قادرا او عاجزا ماذا يلزمه وفى كل ذلك اختلاف بين اهل العلم سيأتى فى كتاب النذر قوله وامره ان يركب واحتج اهل الظاهر بالحديث وبحديث عقبة الآتى فقالوا من عجز عن المشى فلاهدى عليه وسائر الفقهاء لهم فى هذه المسئلة اقوال الاول روى عن على وابن عمر من نذر المشى الى بيت الله تعالى فعجز عنه انه يمشى ما استطاع فاذا عجز ركب واهدى شاة وهو قول عطاء والحسن وبه قال ابوحنيفة والشافعى وقال ابوحنيفة وكذا ان ركب وهو غير عاجز ويكفر عن يمينه حكاه الطحاوى وقال الشافعى الهدى فى هذه احتياط وحجتهم قوله صلى الله عليه وسلم فلتركب ولتهد والقول الثانى يعود ثم يحج مرة اخرى ثم يمشى ماركب ولاهدى عليه وهو قول ابن عمر والنخعى وغيرهما والقول الثالث يعود فيمشى ماركب وعليه الهدى وهو مروى عن ابن عباس ايضا وروى عن النخعى وهو قول مالك جمع عليه الامرين المشى والهدى احتياطا اهـ من العينى وقال القسطلانى الشافعى لو ترك المشى لعذر او لغير عذر اجزأه مع لزوم الدم فيهما والاثم فى الثانى اهـ وفى الاوجز من شرح اللباب لو ركب فى كل الطريق او اكثره لعذر او بلا عذر فعليه دم وان ركب فى الاقل وكذا فى المساواة تصدق بقدره من قيمة الشاة اهـ وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى من نذر بعبادة مثل المشى ينعقد النذر فيمشى غير راكب وان كان معذورا فيكفر بدم واما النذر حافيا فلايجب وليس فيه دم لانه ليس من جنسه عبادة يعنى ان المشى من جنسه عبادة مفروضة حيث يفرض الحج على اهل مكة وان لم تكن لهم راحلة بخلاف المشى حافيا فانه ليس بعبادة مفروضة اهـ من هامش اللامع قلت وفى هذه المسئلة ابحاث كثيرة بسطت فى الاوجز

باب فضائل المدينة

ويأتى روايات كثيرة من هذا الباب فى كتاب الاعتصام فى اواخر البخارى فى باب ماذكر النبى صلى الله عليه وسلم وحض على اتفاق اهل العلم وما اجتمع عليه الحرمان مكة والمدينة وما كان بها من مشاهد النبى صلى الله عليه وسلم والمهاجرين والانصار ومصلى النبى صلى الله عليه وسلم والمنبر والقبر الشريف قال الحافظ المدينة علم على البلدة المعروفة التى هاجر اليها النبى صلى الله عليه وسلم ودفن بها واذا اطلقت تبادر الى الفهم انها المراد فاذا اريد غيرها فلابد من قيد وكان اسمها قبل ذلك يثرب قيل سميت بيثرب ابن قانية من ولد ارم بن سام بن نوح لانه اول من نزلها وقيل غير ذلك ثم سماها النبى صلى الله عليه وسلم طابة وطيبة كما سيأتى فى باب مفرد وكان سكانها العماليق ثم نزلها طائفة من بنى اسرائيل قيل ارسلهم موسى عليه السلام ثم نزلها الاوس والخزرج لما تفرق اهل سبا بسبب سيل العرم اهـ من هامش اللامع

ص۲۵ باب حرم المدينة كتب الشيخ فى اللامع اى اثبات انها محترمة ودلالة الرواية الثانية على هذا المعنى غير ظاهرة الا ان يقال اقامة النبى صلى الله عليه وسلم هناك وبناء المسجد فيها الى غير ذلك مما يدل على حرمتها اهـ وفى هامشه وبذلك جزم عامة الشراح قال العينى باب فى بيان فضل حرم المدينة اهـ وتبعه القسطلانى وسكت عنه الحافظ والاوجه عند هذا العبد الفقير ان الامام البخارى اشار به الى مسئلة خلافية شهيرة وهو اختلافهم فى ان حرم المدينة كحرم مكة او حكمها مختلف ولم يجزم الامام بالحكم فى الترجمة كعادته فى المسائل المختلف فيها عند الائمة وكذا فى المسائل التى اختلفت فيه الروايات ولم يترجح عنده احدها وهما اصلان مطردان من الاصول المتقدمة فى المقدمة وبسط الكلام على المسئلة فى الاوجز مع بسط الدلائل قال العينى بعد حديث انس احتج به الشافعى ومالك واحمد واسحق فقالوا المدينة لها حرم فلايجوز قطع شجرها ولا اخذ صيدها ولكنه لايجب الجزاء عندهم خلافا لابن ابى ذئب فانه قال يجب الجزاء وكذلك لايحل سلب من فعل ذلك عندهم الا عند الشافعى فى القديم اذ قال من اصطاد فى المدينة صيدا اخذ سلبه وقال الثورى وابن المبارك وابوحنيفة وابويوسف ومحمد ليس للمدينة حرم كما كان لمكة فلايمنع احد عن اخذ صيدها وقطع شجرها واجابوا عن الحديث المذكور بانه صلى الله عليه وسلم اراد بذلك بقاء زينة المدينة ليستطيبوها ويالفوها وذلك كمنعه صلى الله عليه وسلم من هدم آطام المدينة وقال انها زينة المدينة على مارواه الطحاوى باسناد صحيح ثم ذكر الطحاوى دليلا على ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم يا ابا عمير ما فعل النغير الى آخر مابسط العينى اهـ من هامش اللامع مختصرا قال الحافظ ذكر المصنف هنا اربعة احاديث ورتبها ترتيبا حسنا ففى حديث انس التصريح بكون المدينة حرما وفى حديثه الثانى تخصيص النهى عن قطع الشجر بما لاينبته الآدميون وفى حديث ابى هريرة بيان ما اجمل من حد حرمها فى حديث انس حيث قال كذا وكذا فبين فى هذا انه ما بين الحرتين وفى حديث على زيادة تاكيد التحريم وبيان حد الحرم ايضا

ص۲۵ باب فضل المدينة وانها تنفى الناس اى شرارهم وراعى فى الترجمة لفظ الحديث وقرينة ارادة الشرار من الناس ظاهرة من التشبيه الواقع فى الحديث والمراد بالنفى الاخراج ولو كانت الرواية تنفى بالعتاف حمل لفظ الناس على عمومه وقد ترجم المصنف بعد ابواب المدينة تنفى الخبث اهـ من الفتح وقال العينى قلت جعلوا لفظ تنفى

من النفي فلذلك قدروا هذا التقدير والاحسن عندي ان يكون هذا اللفظ من التنقية بالقاف والمعنى ان المدينة تنقي الناس تبقي خيارهم وتطرد شرارهم ويناسب هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم ان المدينة كالكير تنفي خبثها وتنصع طيبها وانما قلنا يناسب هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم من حيث ان حاصل المعنى يؤول الى ماذكرنا وان كان لفظ الحديث من النفي بالفاء اھ قلت والاوجه عندي ما قال العيني لئلا يوهم تكرار الترجمة بما ياتي من باب المدينة تنفي الخبث لكن كلام الحافظ يشير الى ان الرواية في الترجمة ايضا بلفظ الفاء وعلى هذا فلتاويل علة الترجمة مساغ بان يقال ان الخبث غير الخبيث اھ من هامش اللامع والاوجه منه ان يقال في دفع التكرار ان الغرض من الترجمة ههنا هو اثبات فضل المدينة وهو ثابت بالجزء الاول من الحديث بقوله امرت بقرية تاكل القرى كما هو ظاهر واما قوله في الترجمة وانها تنفي الناس ذكره استطرادا لوجوده في حديث الباب واما الترجمة الثانية الآتية فالمقصود منه النفي خاصة وكتب الشيخ في اللامع قوله وانها تنفي الناس ولا يستلزم نفيها الناس ان لا يبقى فيها احد ممن هو غليظ بالنفي بل هي تدوم تنفيهم عنها وتبقى مع ذلك بقية منهم فيها فتم تحقق كمال هذا النفي في وقت المهدي وعيسى عليهما السلام اھ

(ص ٢٥٢) باب المدينة طابة اي من اسمائها وليس في الحديث انها لا تسمى بغير ذلك وروى مسلم من حديث جابر بن سمرة مرفوعا ان الله سمى المدينة طابة والطاب والطيب لغتان بمعنى واشتقاقها من الشئ الطيب وقيل لطهارة تربتها وقيل لطيبها لساكنها وقيل من طيب العيش بها وقال بعض اهل العلم وفي طيب ترابها وهوائها دليل شاهد على صحة هذه التسمية لان من اقام بها يجد من تربتها وحيطانها رائحة طيبة لا تكاد توجد في غيرها وللمدينة اسماء غير ما ذكر منها ما رواه عمر بن شبة في اخبار المدينة من رواية زيد بن اسلم قال قال النبي صلى الله عليه وسلم للمدينة عشرة اسماء هي المدينة وطابة وطيبة والمطيبة والمسكينة والدار وجابرة ومجبورة ومنيرة ويثرب اھ مختصرا من الفتح قال القسطلاني ولها اسماء كثيرة وكثرة الاسماء تدل على شرف المسمى وذكر عدة اسماء سوى ما تقدم عن الحافظ وقال ايضا ولله در الاشبيلي حيث قال لتربة المدينة نفحة ليس كما عهد من الطيب بل هو عجب من الاعاجيب اھ وكتب مولانا عبدالحي اللكنوي في مقدمة الهداية للمدينة اربع وتسعون اسما مبسوطة في وفاء الوفاء وكثرة الاسم تدل على شرف المسمى وكيفيه كونه مسكنا لسيد الخلق صلى الله عليه وآله وسلم ومدفنا له اھ قلت ولا يبعد عندي ان المقصود من ذكر هذه التراجم اظهار حب المدينة ومن احب شيئا اكثر من ذكره

(ص ٢٥٢) باب لابتي المدينة تثنية لابة وهي الحرة الارض ذات الحجارة السود والمدينة ما بين حرتين عظيمتين احدهما شرقية والاخرى غربية اھ من القسطلاني قلت قد تقدم في باب حرم المدينة ان الغرض منه عندي الاشارة الى مسئلة خلافية وهي هل للمدينة حرم كما لمكة ام لا وتقدم الخلاف فيه هناك ولعل الغرض بالترجمة ههنا بيان حد الحرم على حسب ما وقع في الاحاديث فقد تقدم في الباب المذكور حديث ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال حرم ما بين لابتي المدينة على لساني قال الحافظ وفي رواية لمسلم وجعل اثنى عشر ميلا حول المدينة حمى وفي رواية لابي داؤد حمى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل ناحية من المدينة بريدا بريدا الحديث ووقع في حديث جابر عند احمد وانا حرم المدينة ما بين حرتيها اھ من الفتح

(ص ٢٥٢) باب من رغب عن المدينة اي فهو مذموم او باب حكم من رغب عنه اھ من الفتح

(ص ٢٥٢) باب الايمان يارز الى المدينة بفتح اوله وسكون الهمزة وكسر الراء وقد تضم بعدها زاي وحكى ابن التين عن بعضهم فتح الراء وقال ان الكسر هو الصواب ومعناه ينضم ويجتمع اھ من الفتح قلت لعل الغرض ان فضل المدينة لا يختص بزمانه صلى الله عليه وسلم بل هو في جميع الازمنة قال الحافظ قوله كما تارز الحية اي انها كما تنتشر من جحرها في طلب ما تعيش به فاذا راعها شئ رجعت الى جحرها كذلك الايمان انتشر في المدينة وكل مومن له من نفسه سائق الى المدينة لمحبته في النبي صلى الله عليه وسلم فيشمل ذلك جميع الازمنة لانه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم للتعلم منه وفي زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم للاقتداء بهديهم ومن بعد ذلك لزيارة قبره صلى الله عليه وسلم والصلوة في مسجده والتبرك في مشاهدة آثاره وآثار اصحابه اھ ثم لا يخفى عليك ما افاده الشيخ قدس سره في اللامع قوله ليارز الى المدينة ظاهر التشبيه انه لا يبقى في المدينة شئ منه حين خروجه الى البلاد وهو غير مراد بل المعنى انه ينتشر منها الى البلاد ثم ياتي زمان لا يبقى مومن الا وهو في المدينة وذلك لما علم ان المدينة آخر البلاد خرابا وليس ذلك الا لبقاء الايمان فيه اھ قلت ما افاده الشيخ هو جيد لطيف جدا

(ص ٢٥٢) باب اثم من كاد اهل المدينة قال الحافظ اي اراد باهلها سوءا والكيد المكر والحيلة في المساءة اھ وبسط الشراح في شرح حديث الباب

(ص ٢٥٢) باب آطام المدينة قال الحافظ بالمد جمع اطم بضمتين وهي الحصون التي تبنى بالحجارة وقيل هو كل بيت مربع مسطح قد ذكر الزبير بن بكار في اخبار المدينة مع ما كان بها من الآطام قبل حلول الاوس والخزرج بها ثم ما كان بها بعد حلولهم واطال في ذلك اھ

(ص ٢٥٢) باب لا يدخل الدجال المدينة اورد فيه اربعة احاديث وحاصل ما في هذه الاحاديث اعلامه صلى الله عليه وسلم ان الدجال لا يدخل المدينة ولا الرعب منه اھ من الفتح وقال القسطلاني قوله لا يدخلها الطاعون اي الموت الذريع الفاشي اي لا يكون بها مثل الذي يكون بغيرها كالذي وقع في طاعون عمواس والجارف وقد اظهر الله تعالى صدق رسوله فلم ينقل قط انه دخلها الطاعون وذلك ببركة دعائه صلى الله عليه وسلم اللهم صححها لنا اھ

(ص ٢٥٢) باب المدينة تنفي الخبث اي تطرده وتخرجه وقد تقدم ما يتعلق بهذا الباب في باب فضل المدينة وبسط الكلام على حديث الباب في الاوجز وكذا في الكوكب الدري وفي جذب القلوب قوله تنفي خبثها يشمل الاحياء والاموات فينقل من البقيع اھ اعاذنا الله منه

(ص ٢٥٢) باب (بغير ترجمة) هو كالفصل من الباب السابق كذا هو للاكثرين وسقط من رواية ابي ذر وفي اللامع شان مناسبة الاول بالباب السابق من جهة ان تضعيف البركة وتكثيرها يقتضي تقليل ما يضادها فناسب نفي الخبث ومناسبة الثاني من جهة ان حب الرسول صلى الله عليه وسلم للمدينة يناسب طيب ذاتها واهلها اھ كذا في هامش الهندية من الشروح وقد رمز عليها شيخ الهند في تراجمه رمز بنقطة نقطة واحدة وهو اشارة الى ان الترجمة تركت لمقصد التمرين وتشحيذا للاذهان

(ص ٢٥٢) باب كراهية النبي صلى الله عليه وسلم ان تعرى المدينة بضم التاء اي تخلو واعريت المكان جعلته خاليا ولابي ذر ان تعرى بفتحها اي تخلو وتصير عراء وهو الفضاء من الارض الذي لا سترة به اھ من القسطلاني قال الحافظ ترجم البخاري بالتعليلين نترجم في الصلوة باحتساب الآثار بقوله صلى الله عليه وسلم الا تحتسبون آثاركم وترجم ههنا بما ترى لقول الراوي فكره النبي صلى الله عليه وسلم ان تعرى المدينة وكانه صلى الله عليه وسلم اقتصر في مخاطبتهم على التعليل المتعلق بهم لكونه ادعى لهم الى الموافقة اھ

(ص ٢٥٢) باب (بغير ترجمة) وهذا ايضا كالفصل مما قبله وهو الاصل العشرون من اصول التراجم المتقدمة قال الحافظ والباب مشتمل على حديثين واثر ولكل منها تعلق بالترجمة التي قبله فحديث ما بين بيتي ومنبري الخ فيه اشارة الى الترغيب في سكنى المدينة وحديث عائشة في قصة وعك ابي بكر وبلال فيه دعائه صلى الله عليه وسلم للمدينة بقوله اللهم صححها وفي ذلك اشارة الى الترغيب في سكناها ايضا واثر عمر في دعائه لان تكون وفاته بها ظاهر في ذلك وفي ذلك مناسبة لكراهته صلى الله عليه وسلم ان تعرى المدينة اھ وبراعة الاختتام في قول عمر رضي الله تعالى عنه واجعل موتي في بلد رسولك ظاهرة وبه جزم الحافظ. اللهم نحن ايضا ندعوك بها فاستجب لنا بحرمة سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم

كتاب الصوم

قد تقدم في مبدأ كتاب الحج وجوه المناسبة بين الحج والصوم وغيرها قال العيني في وجه المناسبة العبادات اربعة بدنية محض وهي الصلوة والصوم ومالية محض وهي الزكوة ومركبة منهما وهو الحج وكان مقتضى الحال ان يذكر الصوم عقيب الصلوة لكونهما من واد واحد لكن ذكرت الصلوة عقيبها لما ذكرنا (كما تقدم في مبدأ الحج) ثم ان غالب المصنفين ذكروا الصوم عقيب الزكوة فلا مناسبة بينهما والذي ذكره البخاري من تاخير الصوم وذكره في الاخير هو الاوجه والانسب لان ذكر الحج عقيب الزكوة هو المناسب من حيث اشتمال كل منهما على بذل المال ولم يبق للصوم موضع الا في الاخير اھ قلت وما اورد العيني على عامة المصنفين اجاب عنه ابن عابدين في مبدأ كتاب الصوم اذ قال اعلم ان الصوم من اعظم اركان الدين به قهر النفس الامارة بالسوء وانه مركب من اعمال القلب ومن المنع عن الماكل والمشارب والمناكح عامة يومه وهو اجمل الخصال غير انه اشق التكاليف على النفوس فاقتضت الحكمة الالهية ان يبدأ في التكاليف بالاخف وهو الصلوة تمرينا للمكلف ثم يثنى بالوسط وهو الزكوة ويثلث بالاشق وهو الصوم واليه وقعت الاشارة في مقام المدح والترتيب والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات وفي ذكر مباني الاسلام واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم شهر رمضان فاقتدت ائمة الشريعة في مصنفاتهم بذلك اھ وذكر في مبدأ كتاب الصوم من الاوجز عشرة ابحاث مفيدة بالبسط وفي هامش اللامع مختصرا منها ما قالوا ان بدء الصوم من زمن آدم عليه السلام قال تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم قال علي رضي الله عنه اولهم آدم يعني ان الصوم عبادة قديمة ما اخلى الله تعالى امة من افتراضها عليهم ومنها ان فرضية رمضان نزلت في السنة الثانية من الهجرة في شعبان كما في تاريخ الخميس ومجمع البحار والدر المختار وفي تفسير روح البيان ان افتراض الصيام بعد خمس عشرة سنة من النبوة بعد الهجرة بثلث سنين اھ وعن ابن عباس بعث الله تعالى نبيه بشهادة ان لا اله الا الله فلما صدق زاد الصلوة فلما صدق زاد الزكوة فلما صدق زاد الصيام فلما صدق زاد الحج اھ كذا في الاوجز

(ص ٢٥٣) باب وجوب صوم رمضان الخ قال الحافظ كذا للاكثر وللنسفي باب وجوب رمضان وفضله وقد ذكر ابو الخير الطالقاني في كتابه حظائر القدس لرمضان ستين اسماء وذكر بعض الصوفية ان آدم عليه الصلوة والسلام لما اكل من الشجرة ثم تاب تاخر قبول توبته مما بقي في جسده من تلك الاكلة ثلثين يوما فلما صفا جسده منها تيب عليه ففرض على ذريته صيام ثلثين يوما قال الحافظ وهذا يحتاج الى ثبوت السند فيه الى من يقبل قوله في ذلك وهيهات وجدان ذلك قوله وقول الله تعالى الخ اشار بذلك الى مبدأ فرضية الصيام وكانه لم يثبت عنده على شرطه فيه شئ فاورد ما يشير الى المراد فانه ذكر فيه ثلثة احاديث حديث طلحة الدال على انه لا فرض الا رمضان وحديث ابن عمر وعائشة المتضمن للامر بصيام عاشوراء وكان المصنف اشار الى ان الامر في روايتهما محمول على الندب بدليل حصره الفرض في رمضان وهو ظاهر الآية لانه تعالى قال كتب عليكم الصيام ثم بينه بشهر رمضان وقد اختلف السلف هل فرض على الناس صيام قبل رمضان اولا فالجمهور وهو المشهور عند الشافعية انه لم يجب قط صوم قبل صوم رمضان وفي وجه وهو قول الحنفية اول ما فرض صيام عاشوراء فلما نزل رمضان نسخ الى آخر ما فيه اھ من الفتح قلت وقد بسط الكلام على درجات فرضية الصوم وتفاصيل شرعيته من ابتداء الامر الى ما استقر عليه في كتاب التفسير من لامع الدراري قوله كما كتب الآية وفي الاوجز اختلفوا هل كان صوم رمضان شرع من قبلنا فقال جماعة ان الله تعالى فرض صيام رمضان على اليهود والنصارى اما اليهود فانها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة زعموا انه يوم غرق فيه فرعون وكذبوا في ذلك ايضا لان ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم اما النصارى فانهم صاموا رمضان فصادفوا فيه الحر الشديد فحولوه الى وقت لا يتغير ثم قالوا عند التحويل نزيد فيه فزادوا عشرا ثم بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبعا فزادوه ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال ما بال هذه الثلثة

فائمة خمسين يوماً و هذا معنى قوله اتخذوا احبارهم الاية كذا فى التفسير الكبير وقيل فى زيادة النصارى اقوال أخر ذكرها اهل التفسير قال البجيرمي ان كان التشبيه فى قوله تعالى كما كتب فى صوم رمضان كان من الشرائع القديمة فانه قيل ما من امة الا وقد فرض عليها شهر رمضان الا انهم ضلوا عنه وان كان التشبيه فى مطلق الصوم كان صوم رمضان من خصوصيات هذه الامة اه اوجز واختار صاحب الفيض البارى ان هذه الآيات لاتعلق لها بصوم رمضان بل هى متعلقة بصوم ايام البيض وعاشوراء وبسط الكلام عليه فارجع اليه لو شئت

ص۲۵۵ باب فضل الصوم غرض الترجمة واضح وثابت من الروايات قوله ولايجهل فى تراجم شيخ المشائخ الدهلوى الجهل ههنا ضد الحلم كما هو فى الاكثر ضد العلم اه قلت فهو من قبيل قول الشاعر الا لايجهلن احد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا۔ قوله فليقل انى صائم فى هامش النسخة الهندية عن التوشيح قيل يقولها بلسانه يخاطب بها من شاتمه وقيل بقلبه يزجر بها نفسه وقيل باللسان فى صوم الفرض وبالقلب فى النفل قال ابن العربى الخلاف فى النفل واما الفرض فبلسانه قطعا اه قوله الصيام لى ذكر الحافظ فى معناه عشرة اوجه وفى شرح الاحياء اختلفوا فى معناه على اقوال تزيد على خمسين ثم ذكرها اه

ص۲۵۵ باب الصوم كفارة اطلق المصنف فى الترجمة والخبر مقيد بفتنة المال وما ذكر معه ويؤيد الاطلاق ما ثبت عند مسلم من حديث ابى هريرة مرفوعا الصلوات الخمس ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر ولابن حبان فى صحيحه من حديث ابى سعيد مرفوعا من صام رمضان وعرف حدوده كفر ما قبله وقد حمل المصنف الحديث فى موضع آخر على تكفير مطلق الخطيئة فقال فى الزكوة باب الصدقة تكفر الخطيئة ثم اورد هذا الحديث بعينه وايضا تقدم فى اثناء الصلوة باب الصلوة كفارة واورد فيه هذا الحديث بعينه من وجه آخر عن ابى وائل اه ملخصا من الفتح

ص۲۵۵ باب الريان للصائمين بفتح الراء وتشديد التحتانية وزن فعلان من الرى اسم علم على باب من ابواب الجنة يختص بدخول الصائمين منه وهو مما وقعت المناسبة فيه بين لفظه ومعناه لانه مشتق من الرى وهو مناسب لحال الصائمين قال القرطبى اكتفى بذكر الرى عن الشبع لانه يدل عليه من حيث انه يستلزمه قلت او لكونه اشق على الصائم من الجوع قال الحافظ قلت وسيأتى الكلام على ابواب الجنة فى باب صفة ابواب الجنة من كتاب بدء الخلق كما بسط فى هامش اللامع هناك

ص۲۵۵ باب هل يقال رمضان او شهر رمضان الخ كتب الشيخ فى اللامع وظاهر كلام المصنف الجواز حيث اورد قوله صلى الله عليه وسلم من صام رمضان وقوله لاتقدموا رمضان وانما لم يورد حجة على جواز التكلم بشهر رمضان لان جوازه كان مجمعا عليه وما على الرواية التى فيها شهر رمضان موضع قوله اذا دخل رمضان فالروايات المورودتان فى الترجمة حجة للتكلم به بدون الاضافة والموردة بعد والاسناد (اى الرواية التى ذكرها بقوله حدثنا يحيى بن بكير ذان فيها نسخة على الحاشية بلفظ اذا دخل شهر رمضان) حجة لجواز التكلم به مضافا اليه الشهر اه وفى هامشه اشار البخارى بذلك الى مسئلة شهيرة خلافية قال الكرمانى اختلفوا فيه فقال المالكية لايقال رمضان على انفراده لانه اسم من اسماء الله تعالى وانما يقال شهر رمضان وقال اكثر الشافعية ان كان هناك قرينة تصرفه الى الشهر كصمت رمضان فلا كراهة والا فيكره كما يقال احب رمضان ومذهب البخارى انه لا كراهة فى اطلاقه بقرينة وبدونها اه قال الحافظ قوله ومن رأى كله واسعا اشار البخارى بهذه الترجمة الى حديث ضعيف عن ابى هريرة مرفوعا لاتقولوا رمضان فان رمضان اسم من اسماء الله تعالى ولكن قولوا شهر رمضان اخرجه ابن عدى فى الكامل وضعفه بابى معشر قال البيهقى قد روى عن ابى معشر عن محمد بن كعب وهو اشبه وروى عن مجاهد والحسن من طريقين ضعيفين وقد احتج البخارى لجواز ذلك بعدة احاديث وقد ترجم النسائى لذلك ايضا فقال باب الرخصة فى ان يقال لشهر رمضان رمضان ثم اورد فيه حديثين وقد تمسك للتقييد بالشهر بورود القرآن به حيث قال شهر رمضان مع احتمال ان يكون حذف لفظ الشهر من الاحاديث من تصرف الرواة وكان هذا هو السر فى عدم جزم المصنف بالحكم الى آخر ما فيه

ص۲۵۵ باب رؤية الهلال هذا الباب موجود فى النسخ الهندية التى بايدينا وعليه علامة النسخة ولا يوجد هذا الباب فى نسخ الشروح من الفتح والعينى والقسطلانى ولا فى النسخة المصرية التى عليها حاشية العلامة السندى ولم يتعرض له احد من الشراح ومع ذلك سيبوب المصنف فيما سيأتى بباب قول النبى صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم الهلال الخ فالظاهر عدمه وما على تقدير ثبوته فيمكن عندى ان يقال ان الغرض من الترجمتين مختلف فالغرض من الباب الآتى بيان حكم صوم يوم الشك كما سيأتى هناك والغرض ههنا الحث والترغيب على رؤية هلال رمضان وقد صرح الفقهاء فى كتبهم باستحبابه بل بوجوبه على الكفاية وفى الهداية وينبغى للناس ان يلتمسوا الهلال فى اليوم التاسع والعشرين من شعبان فان رأوه صاموا وان غم عليهم اكملوا عدة شعبان ثلثين يوما لقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته اه واخرج ابو داؤد من حديث عائشة رضى الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتحفظ من شعبان ما لايتحفظ من غيره ثم يصوم لرؤية رمضان الحديث فتأمل فانه غاية التوجيه لدفع التكرار والله تعالى اعلم

ص۲۵۵ باب من صام ايمانا واحتسابا الخ قال الحافظ قال ابن المنير حذف الجواب ايجازا واعتمادا على ما فى الحديث وعطف قوله نية على قوله احتسابا لان الصوم انما يكون لاجل التقرب الى الله تعالى والنية شرط فى وقوعه قربة والمراد بالايمان الاعتقاد بحق فرضية صومه وبالاحتساب طلب الثواب من الله تعالى وقال الخطابى احتسابا اى عزيمة وهو ان يصومه على معنى الرغبة فى ثوابه طيبة نفسه بذلك غير مستثقل لصيامه ولا مستطيل لايامه اه

ص۲۵۵ باب اجود ما كان النبى صلى الله عليه وسلم الخ قال القسطلانى تحت الحديث لانه شهر يتضاعف فيه ثواب الصدقة وما مصدرية اى اجود اكوانه يكون فى رمضان ثم قال يحتمل ان يكون زيادة الجود بمجرد لقاء جبرئيل ومجالسته ويحتمل ان يكون بمدارسته اياه القرآن وهو يحث على مكارم الاخلاق وقد كان القرآن له صلى الله عليه وسلم خلقا بحيث يرضى لرضاه ويسخط لسخطه ويسارع الى ما حث عليه ويمتنع مما زجر عنه فلهذا كان يتضاعف جوده وافضاله

فى هذا الشهر وفى هذا الحديث تعظيم شهر رمضان لاختصاصه بابتداء نزول القرآن ثم معارضته ما نزل منه فيه وان ليل... ... من نهاره الى آخر ما قال قال الحافظ قال ابن المنير وجه التشبيه بين اجودية صلى الله عليه وسلم بالخير وبين اجودية الريح المرسلة ان المراد بالريح ريح الرحمة التى يرسلها الله تعالى لانزال الغيث العام الذى يكون سببا لاصابة الارض الميتة وغير الميتة اى فيعم خيره وبره من هو بصفة الفقر والحاجة ومن هو بصفة الغنى والكفاية اكثر مما يعم الغيث الناشئة عن الريح المرسلة صلى الله تعالى عليه وآله وسلم اه وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع فى باب بدء الوحى قوله من الريح المرسلة والفضيلة عليها انها لاتبقى ولاتذر شيئا اتت عليه فكذلك كان النبى صلى الله عليه وسلم لايبقى شيئا مما هو فى ملكه اه قوله يعرض عليه النبى صلى الله عليه وسلم القرآن الخ وتقدم فى باب بدء الوحى من اول الكتاب بلفظ فيدارسه القرآن وسيأتى فى باب ذكر الملائكة من كتاب بدء الخلق بلفظ ان جبرئيل كان يعارضه القرآن وفى هامشه الهندية المعارضة المقابلة كما فى المجمع وفى المشكوة كان يعرض على النبى صلى الله عليه وسلم قال الطيبى نقلا عن المظهر يعنى يأتيه جبرئيل عليه السلام ويقرأ النبى صلى الله عليه وسلم القرآن من اوله الى آخره لتجويد اللفظ وليكون سنة فى حق الامة اقول لاتساعد هذا التاويل تعدية يعرض بعلى لان المعروض عليه هو رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم الا ان يحمل على باب القلب كنحو قولهم عرضت الناقة على الحوض انتهى كلام الطيبى قال الشيخ فى اللمعات وقد ورد انهما كانا يقرآن بطريق المدارسة فيصح العرض من الجانبين فلا حاجة الى القول بالقلب كما قال الطيبى انتهى من الهامش قلت وسيأتى تبويب المصنف فى فضائل القرآن بباب كان جبرئيل يعرض القرآن على النبى صلى الله عليه وسلم فثبت بهذا كله ان العرض كان من الجانبين وفى شرح الاقناع وحقيقة المدارسة ان يقرأ الثانى ما قرأه الاول واما القراءة المشهورة الآن فهى اداة لا مدارسة ثم استشكل عليه بقوله كيف هذا مع ان الملائكة لم يعطوا فضيلة حفظ القرآن حتى جبرئيل الذى نزل به فكيف كان يدارسه واجيب بجوابين احدهما ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقرأ ولا يعيد جبرئيل ما سمعه من النبى صلى الله عليه وسلم والثانى كان ينظر فى اللوح المحفوظ حين يقرأ على النبى صلى الله عليه وسلم قال بعضهم وهذا اولى لان القصد من قراءته عليه ما استقر عليه الامر وما استقر عليه الامر فى العرضة الاخيرة هو المثبت فى المصحف العثمانى وحكمة العرض لاجل ان يبين الناسخ والمنسوخ اه

ص۲۵۵ باب من لم يدع قول الزور والعمل به قال الزين ابن المنير حذف الجواب لانه لو نص على ما فى الخبر لطالت الترجمة او لو عبر عنه بحكم معين لوقع فى عهدته فكان الايجاز ما صنع ثم قال الحافظ قال البيضاوى ليس المقصود من شرعية الصوم نفس الجوع والعطش بل ما يتبعه من كسر الشهوات وتطويع النفس الامارة بالنفس المطمئنة فاذا لم يحصل ذلك لاينظر الله اليه نظر القبول فقوله ليس لله حاجة مجاز عن عدم القبول فنفى السبب واراد المسبب اه

ص۲۵۵ باب هل يقول انى صائم اذا شتم كتب الشيخ فى اللامع اراد بذلك دفع ما يتوهم من كراهة اظهار العبادة والمأمور به اخفاؤها وحاصل الدفع ان الطاعة لا ضير فى اظهارها اذا تضمن فائدة ما لم يبن من قصده الرياء والسمعة وتضمن الفائدة فيما نحن فيه ظاهر فان المتجاهل المذكور يعلم به ينتهى عما ركب عليه من الجهل والسب والشتم او يعتبر بحاله فيفعل ما فعله صاحبه ويأخذ فى الصوم اه وفى هامشه بقى ههنا شئ وهو ان الوارد فى الحديث لفظ فليقل انى صائم بصيغة الامر فما وترجم عليه البخارى بلفظ هل يقول ووجه ذلك ما قال الحافظ انه اختلف فى المراد بقوله عليه السلام فليقل انى صائم هل يخاطب بها الذى يكلمه بذلك او يقولها فى نفسه وبالثانى جزم المتولى ونقله الرافعى عن الائمة ورجح النووى الاول فى الاذكار وقال فى شرح المهذب كل منهما حسن والقول باللسان اقوى ولو جمعهما لكان حسنا ولهذا التردد اتى البخارى فى الترجمة بالاستفهام اه ثم ذكر بعد ذلك من الاقوال فى معنى الحديث كما تقدم فى باب فضل الصوم۔

ص۲۵۵ باب الصوم لمن خاف على نفسه العزوبة اختلفت نسخ البخارى فى هذه اللفظة ففى نسخة الحافظ العزبة فقال بضم المهملة وسكون الزاى بعدها موحدة وفى نسخة العزوبة بزيادة واو والمراد بالخوف منها ما ينشأ عنها من ارادة الوقوع فى العنت اه وفى نسخة العينى العزوبة فقال بضم العين والزاى قال ابن الاثير العزب البعيد من النكاح ومعنى يخاف على نفسه الخ يعنى يخاف من بعد النكاح ان يقع فى العنت وهو الزنا ومادة هذه اللفظة فى الاصل تدل على البعد يقال عزب عنى فلان اى بعد ويقال تعزب فلان زمانا ثم تاهل اه وكتب الشيخ فى اللامع دفع لما يتوهم ان الصوم لابد ان يكون خاليا عن منفعة اخرى دينية او دنيوية فان المقصود ارضاؤه تعالى ولايكون مخلصا فيه اذا ترقب فيه حظا آخر فحاصل الدفع ان الغرض المترتب عليه اذا كان دنيا فلا يضر قصده اياه ولما ان العصمة من الزنا وغيرها مما يترتب على الصوم لما كان المقصود منها باسرها ارضاءه سبحانه وتعالى لم يكن ذلك القصد المتعلق بالصوم منافيا لغرض الصوم الاصلى اه قوله فعليه بالصوم الخ قال الحافظ ومقتضاه ان الصوم قامع لشهوة النكاح واستشكل بان الصوم يزيد فى تهييج الحرارة وذلك مما يثير الشهوة لكن ذلك انما يقع فى مبدء الامر فاذا تمادى عليه واعتاده سكن ذلك والله اعلم اه من الفتح قلت وقد وقع مثل هذا الاشكال والجواب بعينه لبعض شيوخنا ويستأنس هذا الجواب بلفظ عليه الواقع فى الحديث فانه يدل على المواظبة واللزوم بخلاف ما لو قيل فليصم

ص۲۵۵ باب قول النبى صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم الهلال فصوموا الخ قال الحافظ هذه الترجمة لفظ مسلم من حديث ابى هريرة وقد سبق للمصنف فى اول الصيام فى حديث ابن عمر بلفظ اذا رأيتموه وذكر البخارى فى الباب احاديث تدل على نفى صوم يوم الشك رتبها ترتيبا حسنا الى آخر ما قال اه وقد تقدم الفرق بين هذه الترجمة وبين ما سبق من باب رؤية الهلال هناك والمقصود ههنا كما تقدم مسئلة صوم يوم الشك وهى خلافية شهيرة ففى هامش اللامع المراد بصوم يوم الشك هو صوم يوم الثلاثين من شعبان اذا لم ير الهلال فى ليلته سواء كانت السماء مصحية او مغيمة عند الجمهور ومنهم الائمة الثلثة وللحنابلة فى ذلك ثلث روايات والمشهور عندهم ان ذلك مقيد بحالة الصحو قال الموفق النهى عن صوم الشك محمول على حال الصحو وفى الروض المربع يجب صوم رمضان برؤية هلاله فان لم

برالهلال مع صحو ليلة الثلاثين من شعبان اصبحوا مفطرين وكره الصوم لانه يوم الشك المنهي عنه وان حال دونه اى دون هلال رمضان بان كان فى المطلع ليلة الثلاثين من شعبان غيم او قطر اى غبرة وكذا دخان تظاهر المذهب يجب صومه حكما ظنيا احتياطاً بنية رمضان قال فى الانصاف هو المذهب عند الاصحاب ونثروه وصنفوا فيه التصانيف وردوا حجج المخالف وقالوا نصوص احمد تدل عليه اه مختصرا من الاوجز وهامش اللامع قوله فان غم عليكم فاقدروا وفيه ثلاث تاويلات احدها ما قال الائمة الثلثة والجمهور معناه قدروا له تمام العدد ثلثين يوما ويرجح هذا التاويل الروايات الاخر المصرحة بهذا المعنى واولى ما فسر الحديث بالحديث وثانيها ما قالت طائفة معناه ضيقوا له وقدروه تحت السحاب وبه قال احمد وغيره ممن يجوز صوم ليلة الغيم عن رمضان وثالثها معناه قدروه بحسب المنازل ونقل ابن العربي عن ابن سريج ان هذا خطاب لمن خصه الله تعالى بهذا العلم وان قوله فاكملوا العدة خطاب للعامة الى آخر ما بسطه الشيخ فى البذل

باب شهرا عيد لا ينقصان قال الحافظ هكذا ترجم ببعض لفظ الحديث وهذا القدر لفظ طريق الحديث الباب عند الترمذي وقد اختلف العلماء فى معنى هذا الحديث فمنهم من حمله على ظاهره فقال لا يكون رمضان ولا ذو الحجة ابدا الا ثلثين وهذا قول مردود ومعاند للموجود والمشاهد ويكفي فى رده قوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته الحديث فانه لو كان رمضان ابدا ثلثين لم يحتج الى هذا ومنهم من تاول له معنى لائقا ثم ذكر الحافظ القولين المذكورين فى ترجمة الباب عن احمد واسحاق ثم قال وهذان القولان مشهوران عن السلف وقد ثبتا منقولين فى اكثر الروايات فى البخاري وذكر القرطبي ان فيه خمسة اقوال منها ان معناه لا ينقصان فى عام بعينه وهو العام الذي قال فيه صلى الله عليه وسلم تلك المقالة وقيل المعنى لا ينقصان فى الاحكام وبهذا جزم البيهقي وقبله الطحاوي فقال معناه ان الاحكام فيهما وان كان تسعة وعشرين متكاملة غير ناقصة عن حكمها اذا كانا ثلثين وقيل لا ينقصان فى نفس الامر لكن ربما حال دون رؤية الهلال مانع ولا يخفى بعده وقيل لا ينقصان معا فى سنة واحدة على طريق الاكثر الاغلب وان ندر وقوع ذلك وهذا اعدل مما تقدم لانه ربما وجد وقوعهما ووقوع كل منهما تسعة وعشرين اه من الفتح مختصرا

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا نكتب ولا نحسب قال الحافظ بالنون فيهما والمراد اهل الاسلام الذين بحضرته عند تلك المقالة وهو محمول على اكثرهم او المراد نفسه صلى الله عليه وسلم ثم قال الحافظ ولا يرد على ذلك انه كان فيهم من يكتب ويحسب لان الكتابة كانت فيهم قليلة نادرة والمراد بالحساب ههنا حساب النجوم وتسييرها ولم يكونوا يعرفون من ذلك ايضا الا النزر اليسير فعلق الحكم بالصوم وغيره بالرؤية لرفع الحرج عنهم فى معاناة حساب التسيير واستمر الحكم فى الصوم ولو حدث بعدهم من يعرف ذلك بل ظاهر السياق يشعر بنفي تعليق الحكم بالحساب اصلا ويوضحه قوله فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلثين ولم يقل فسلوا اهل الحساب والحكمة فيه كون العدد عند الاغماء يستوى فيه المكلفون فيرتفع الاختلاف والنزاع عنهم وقد ذهب قوم الى الرجوع الى اهل التسيير وهم الروافض ونقل عن بعض الفقهاء موافقتهم قال الباجي واجماع السلف الصالح حجة عليهم قال ابن بزيزة وهو مذهب باطل فقد نهت الشريعة عن الخوض فى علم النجوم لانها حدس وتخمين وايضا لا يعرفها الا القليل اه مختصرا قلت وما قال الحافظ نقل عن بعض الفقهاء الخ لعله اشار به الى مذهب ابي العباس ابن سريج من الشافعية كما تقدم فى باب اذا رأيتم الهلال فصوموا تحت قوله صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فاقدروا له من المعاني الثلثة فلعل المصنف اراد بهذه الترجمة الرد على المعنى الثالث من تلك المعاني الذي اختاره ابن سريج واراد بالباب الآتي الرد على المعنى الثاني الذي اختاره الامام احمد والله اعلم

باب لا يتقدمن رمضان بصوم يوم او يومين الخ قال الحافظ بضم اوله وفتح ثانيه ويجوز فتحهما اى المكلف اى لا يتقدم رمضان بصوم يوم يعد منه بقصد الاحتياط له فان صومه مرتبط بالرؤية فلا حاجة الى التكلف واكتفى فى الترجمة عن ذلك بتصريح الخبر به اه وتقدم فى الباب السابق بيان الغرض من هذا الباب

باب قول الله احل لكم ليلة الصيام الرفث الخ والمراد بهذه الترجمة بيان ما كان الحال عليه قبل نزول هذه الآية ولما كانت هذه الآية منزلة على اسباب تتعلق بالصيام عجل بها المصنف وقد تعرض لها فى التفسير ايضا كما سياتي ويؤخذ من حاصل ما استقر عليه الحال من سبب نزولها ابتداء مشروعية السحور وهو المقصود فى هذا المكان فانه جعل هذه الترجمة مقدمة لابواب السحور اه من الفتح

باب قول الله وكلوا واشربوا الآية قال الحافظ وهذه الترجمة سيقت لبيان انتهاء الاكل وغيره الذي ابيح بعد ان كان ممنوعا اه فالغرض من الترجمة بيان منتهى السحور بذكر تفسير الآية وذلك لانه لما ذكر الآية السابقة المجملة فى الباب السابق لتعلقها باحكام الصيام ناسب ذكر تفسير الآية لكونها مجملة

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنعكم من سحوركم اذان بلال قال العيني ومطابقة حديث الباب للترجمة من حيث ان معناه ومعنى الترجمة واحد وان اختلف اللفظ قال ابن بطال ولم يصح عند البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم لفظ الترجمة فاستخرج معناه من حديث عائشة وقال صاحب التوضيح فيه نظر من حيث ان البخاري صح عنده لفظ الترجمة وذلك انه ذكر فى باب الاذان قبل الفجر حديث ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يمنعن احدكم او احدا منكم اذان بلال من سحوره فلو خرجه ابو عبد الله فى هذا الباب لكان امثل

باب تعجيل السحور كتب الشيخ فى اللامع وفى بعض النسخ باب تاخير السحور والحجة على الاولى تعجيل سهل فى سحوره حيث تسحر قبله صلى الله عليه وسلم فلم ينه عن ذلك ولما جاز التعجيل ساعة جاز ساعات لعدم المفرق وحصول المقصود وهو التقوي على العبادات فى النهار حتى لا يضعف الصوم واما على النسخة الثانية فالحجة تسحره صلى الله عليه وسلم حيث كان تراخيا اه وبسط الكلام عليه فى هامشه من كلام الشراح قلت وحاصل ما افاده الشيخ ان الترجمة ان كانت تعجيل السحور فالغرض بيان جوازه وهو ثابت بفعل الصحابي وان كان الترجمة التاخير فالمقصود بيان استحبابه وهو ثابت بفعله صلى الله عليه وسلم وسلك صاحب الفيض ههنا مسلكا آخر اذ قال معنى التعجيل ههنا السرعة فيه

اى لا يفرغ من سحوره بالعجلة ولا يطول فيه وليس مقابلا للتاخير فلا يرد ان التاخير مستحب فان التعجيل ههنا باعتبار الاكل والتاخير هناك بحسب وقت السحور اه

باب قدر كم بين السحور وصلوة الفجر اى انتهاء السحور وابتداء الصلوة لان المراد تقدير الزمان الذي ترك فيه الاكل والمراد بفعل الصلوة اول الشروع فيها قاله الزين ابن المنير وقال المهلب وغيره فى الحديث تقدير الاوقات باعمال البدن وكانت العرب تقدر الاوقات بالاعمال كقولهم قدر حلب شاة وقدر نحر جزور فعدل زيد بن ثابت عن ذلك الى التقدير بالقراءة اشارة الى ان ذلك الوقت كان وقت العبادة بالتلاوة ولو كانوا يقدرون بغير العمل لقال مثلا قدر درجة او ثلث خمس ساعة وقال ابن ابي جمرة فيه اشارة الى ان اوقاتهم كانت مستغرقة بالعبادة وفيه تاخير السحور لكونه ابلغ فى المقصود الى آخر ما فى الفتح قلت والاوجه عندي ان الغرض من الترجمة الاولى جواز تعجيل السحور لتقريره عليه الصلوة والسلام وفى هذا استحباب تاخيره وبيان منتهى التاخير والله اعلم.

باب بركة السحور من غير ايجاب الخ قال الزين ابن المنير الاستدلال على الحكم انما يفتقر اليه اذا ثبت الاختلاف او كان متوقعا لكن لما جاء الامر به احتاج ان يبين انه ليس على ظاهره من الايجاب قال الحافظ وقد نقل ابن المنذر الاجماع على ندبية السحور وقال ابن بطال فى هذه الترجمة غفلة من البخاري لانه قد اخرج بعد هذا حديث ابي سعيد ايكم اراد ان يواصل فليواصل الى السحر فجعل غاية الوصال الى السحر وهو وقت السحور قال والمفسر يقضي على المجمل قال الحافظ وقد تلقاه جماعة بعده بالتسليم وتعقبه ابن المنير فى الحاشية بان البخاري لم يترجم على عدم مشروعية السحور وانما ترجم على عدم ايجابه واخذ من الوصال ان السحور ليس بواجب وحيث نهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن الوصال لم يكن على سبيل تحريم الوصال وانما هو نهي ارشاد لتعليله اياه بالاشفاق عليهم وليس فى ذلك ايجاب السحور ولما ثبت ان النهي عن الوصال للكراهة فضد نهي الكراهة الاستحباب فثبت استحباب السحور كذا قال. قال الحافظ والذي يظهر لي ان البخاري اراد بقوله لان النبي صلى الله عليه وسلم الخ الاشارة الى حديث ابي هريرة الآتي بعد خمسة وعشرين بابا ففيه بعد النهي عن الوصال انه واصل بهم يوما ثم يوما ثم رأوا الهلال فقال لو تاخر لزدتكم فدل ذلك على ان السحور ليس بحتم اذ لو كان حتما ما واصل بهم فان الوصال يستلزم ترك السحور اه قلت لكن الوصال المذكور فى حديث ابي هريرة الذي اشار اليه الحافظ انما كان منه صلى الله عليه وسلم للزجر والتنكيل كما هو مصرح فى الروايات فتامل.

باب اذا نوى بالنهار صوما الخ لم يذكر المصنف الجواب وذلك لمكان الاختلاف فيه فعند مالك لا يجوز مطلقا لا فرضا ولا نفلا وعند الشافعي واحمد يجوز النفل دون الواجب وعند الحنفية يجوز النفل وكذا اداء رمضان والنذر المعين ولا يجوز الواجب الغير المعين كقضاء رمضان والنذر المطلق كما بسط فى الاوجز وظاهر ميل المصنف الى الجواز مطلقا لانه لم يذكر الجواب فى الترجمة وما اورده فى الباب من الآثار وغيرها كلها تدل على الجواز مطلقا ولا قرينة تدل على التفريق بين النفل والواجب.

باب الصائم يصبح جنبا قال الحافظ اى هل يصح صومه ام لا وهل يفرق بين العامد والناسي او بين الفرض والتطوع وفى كل ذلك خلاف للسلف والجمهور على الجواز مطلقا فصارت المسئلة كالاجماعية بعدما كانت كثيرة الاختلاف وذكر العلامة العيني فيها سبعة اقوال كما ذكر فى هامش اللامع.

باب المباشرة للصائم اى بيان حكمها واصل المباشرة التقاء البشرتين ويستعمل فى الجماع اولج اولم يولج وليس الجماع مرادا بهذه الترجمة وقوله يحرم عليه فرجها واخرج عبد الرزاق عن مسروق قال سألت عائشة ما يحل للرجل من امرأته صائما قالت كل شئ الا الجماع قوله كان يقبل ويباشر الخ التقبيل اخص من المباشرة فهو من ذكر العام بعد الخاص

باب القبلة للصائم اى بيان حكمها واختلفت الروايات فى مسئلة القبلة للصائم ولذا اختلف العلماء فى ذلك سلفا وخلفا كما بسط فى الاوجز وفيه قال عياض منهم من اباحها على الاطلاق وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين واليه ذهب احمد واسحاق وداؤد ومنهم من كرهها على الاطلاق وهو قول مالك ومنهم من كرهها للشاب واباحها للشيخ وهو مذهب ابي حنيفة والشافعي وروى عن مالك ومنهم من اباحها فى النفل ومنعها فى الفرض وهو رواية ابن وهب عن مالك الى آخر ما بسط فى هامش اللامع قلت هذا فيما اذا قبل وسلم واما اذا انزل فيفطر عند الائمة الاربعة وان امذى يفطر عند مالك واحمد ولا يفطر عندنا والشافعي كذا فى الاوجز

باب اغتسال الصائم كتب الشيخ فى اللامع اى انه لا يضر بصومه ودلالة الرواية عليه ظاهرة ولما لم ينتقض الصوم بغسل الجنابة لم ينتقض بغسل سوى ذلك ثم ان الآثار التى ذكرها ههنا تدل على الترجمة بنوع من القياس ودلالة النص فان القاء الثوب المبلول على الجسم ودخول الحمام وتطعم القدر والشئ والمضمضة والتبرد والتدهن وتقطر الاناء المملوء ماء والاستياك والكحل لما جاز للصائم وهي مظنة نفوذ شئ الى الباطن فاولى ان يجوز له الغسل فان امر الماء اخف لاسيما اذا كان لا يستقر على البدن كما هو ظاهر فى الغسل ثم الظاهر ان الحمام المذكور فى اثر الشعبي اريد به البارد وقوله فليصبح دهينا وجهه انه لو كان متقشفا متكحلا ظهر عليه صومه والاولى فيه الاخفاء اه وبسط الكلام عليه فى هامشه وفيه قال الحافظ تحت الباب اى بيان جوازه قال الزين ابن المنير اطلق الاغتسال ليشمل الاغسال المسنونة والواجبة والمباحة وكانه يشير الى ضعف ما روى عن علي من النهي عن دخول الصائم الحمام اخرجه عبد الرزاق وفى اسناده ضعف واعتمده الحنفية فكرهوا الاغتسال للصائم اه وتعقبه العيني اذ قال هذا غير صحيح [illegible] لانه رواية عن ابي حنيفة غير معتمد والمذهب المختار انه لا يكره ذكره الحسن عن ابي حنيفة الى آخر ما بسط فى هامش اللامع

باب الصائم اذا اكل او شرب ناسيا قال الحافظ اى هل يجب عليه القضاء اولا وهي

مسئلة خلاف مشہورة وذہب الجمہور الی عدم الوجوب وعن مالک یبطل صومہ وعلیہ القضاء وقال عیاض ہذا ہو المشہور عنہ وہو قول شیخہ ربیعۃ وجمیع اصحاب مالک لکن فرقوا بین الفرض والنفل وقال الداؤدی لعل مالکا لم یبلغہ الحدیث او اولہ علی رفع الاثم قولہ وقال عطاء الخ مناسبۃ ہذین الاثرین للترجمۃ من جہۃ ان المغلوب بدخول الماء حلقہ او الذباب لا اختیار لہ فی ذلک کالناسی اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ لم یملک ردہ ہذا مبنی علی انہ لم یفرق بین الخطاء والنسیان والفرق بینہما ثابت ولو ارید لقول الحسن لا شئی علیہ نفی القضاء والکفارة وافق المذہب وقول مجاہد لا شئی علیہ کذلک فینفی القضاء والکفارة کما ہو المذہب اھ وبسط الکلام علیہ فی ہامشہ وفیہ واما حکم المسئلۃ فقد قال الموفق لا یفطر بالمضمضۃ بغیر خلاف وان تمضمض او استنشق فسبق الماء الی حلقہ من غیر قصد ولا اسراف فلا شئی علیہ وبہ قال الاوزاعی والشافعی فی احد قولیہ وقال مالک وابو حنیفۃ یفطر الی آخر ما بسط فی الدلائل قولہ ان دخل حلقہ الذباب الخ قال العینی والقسطلانی بہ قالت الائمۃ الاربعۃ وقال الحافظ نقل ابن المنذر الاتفاق علیہ لکن نقل غیرہ عن اشہب انہ قال احب الی ان یقضی حکاہ ابن التین اھ قولہ ان جامع ناسیا والاختلاف فی ہذہ المسئلۃ شہیر بسط فی الاوجز قال ابن رشد اذا جامع ناسیا لصومہ فان الشافعی وابا حنیفۃ یقولان لا قضاء علیہ ولا کفارة وقال مالک علیہ القضاء دون الکفارة وقال احمد واہل الظاہر علیہ القضاء والکفارة اھ

(۲۵۹) باب السواک الرطب والیابس وفی الفیض اختار المصنف مذہب الحنفیۃ ولم یفرق بین ما قبل الزوال وما بعدہ اھ وکتب الشیخ فی اللامع وحاصل استدلالہ بالآثار والروایات انہا مطلقۃ فلا تقیید بغیر الصائم اھ وفی ہامشہ قال الحافظ اشار بہذہ الترجمۃ الی الرد علی من کرہ للصائم الاستیاک بسواک الرطب کالمالکیۃ والشعبی وقد تقدم قبل بباب قیاس ابن سیرین السواک الرطب علی الماء الذی یتمضمض بہ ومنہ تظہر النکتۃ فی ایراد حدیث عثمان فی صفۃ الوضوء فی ہذا الباب فان فیہ انہ تمضمض واستنشق وقال ومن توضأ وضوئی ہذا ولم یفرق بین صائم ومفطر اھ قلت وقیاس ابن سیرین الذی اشار الیہ الحافظ ہو ما تقدم فی باب اغتسال الصائم قال ابن سیرین لا بأس بالسواک الرطب قیل لہ طعم قال والماء لہ طعم وانت تمضمض بہ اھ واختلف العلماء فی مسئلۃ السواک للصائم علی ستۃ اقوال ذکر فی ہامش اللامع وحاصل مذاہب الائمۃ الاربعۃ انہ لا بأس بہ مطلقا قبل الزوال وبعدہ سواء کان رطبا او یابسا وہو مذہب الحنفیۃ قال القسطلانی قال النووی فی شرح المہذب انہ المختار اھ وعند الشافعی مکروہ بعد الزوال مطلقا ویستحب قبل الزوال مطلقا رطبا کان او یابسا وعند مالک یکرہ الرطب دون غیرہ مطلقا قبل الزوال وبعدہ ومذہب الحنابلۃ جواز الیابس فقط قبل الزوال ویکرہ بعد الزوال مطلقا.

(۲۵۹) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأ فلیستنشق بمنخرہ الخ بفتح المیم وسکر الخاء وقد تکسر المیم اتباعا للخاء کذا فی القسطلانی وہذا الحدیث بہذا اللفظ من الاصول التی لم یصلہا البخاری وقد اخرجہ مسلم عن ابی ہریرة ورویناہ فی مصنف عبد الرزاق وقول المصنف ولم یمیز الصائم من غیرہ قالہ تفقہا وہو کذلک فی اصل الاستنشاق لکن ورد تمییز الصائم من غیرہ فی المبالغۃ فی ذلک کما رواہ اصحاب السنن وصححہ ابن خزیمۃ وغیرہ عن لقیط بن صبرة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ بالغ فی الاستنشاق الا ان تکون صائما وکان المصنف اشار بایراد اثر الحسن عقبہ الی ہذا التفصیل اھ من الفتح قولہ وقال الحسن ای البصری مما وصلہ ابن ابی شیبۃ بنحوہ والسعوط بفتح السین وقد تضم ما یصب من الدواء فی الانف قالہ القسطلانی قال الحافظ قال الکوفیون یجب القضاء علی من استعط وقال مالک والشافعی لا یجب الا ان وصل الماء الی حلقہ اھ قلت وبہ قال احمد کما یظہر من کلام الموفق وفی الدر المختار احتقن او استعط فی انفہ شیئا قضی فقط قال ابن عابدین وعدم وجوب الکفارة فی ذلک ہو الاصح بل یجب القضاء فقط اھ من ہامش اللامع وکتب الشیخ فی اللامع وکذلک لا نسلم قول الحسن لا بأس بالسعوط وذلک لانہ وان کان صحیحا فی نفسہ الا انہ لما تعذر التمییز بین وصولہ الی الحلق وعدمہ اقیم ادخال السعوط فی المنخرین مقام الوصول الی الجوف لکونہ سببا لہ ومفضیا الیہ لا سیما ولا یتقرر مثل ذلک فی الدماغ بل یتقطر الی الجوف اھ مختصرا قولہ فان ازدرد ریق العلک الخ کتب الشیخ فی اللامع لعل المراد بریقہ ما نشأ منہ بعد ادخالہ فی الفم ولیس فیہ شئی من اجزاء العلک ولا یفسد بہ الصوم فاما ان تصد بہ ما اختلطت بہ اجزاء العلک فغیر مسلم ان الصوم لا یفسد وذلک لما نقلنا قبل من الہدایۃ من قولہ علیہ الصلوة والسلام الفطر مما دخل رواہ ابو یعلی الموصلی فی مسندہ ولا شک انہ داخل ولیس مما ہو معفو کالریق والمخاط فیفسد بہ الصوم اھ وفی ہامشہ ہو کذلک فقد حکی الحافظ عن ابن المنذر رخص فی مضغ العلک اکثر العلماء ان کان لا یتحلب منہ شئی فان تحلب منہ شئی فازدردہ فالجمہور علی انہ یفطر الی آخر ما بسط ثم لا یذہب علیک ان المصنف لم یذکر فی ہذا الباب حدیثا مسندا ولم یتعرض لہ الشراح ہہنا وذکرہ شیخ الہند فی الجدول الثالث فی بیان التراجم الغیر المجردة ای التی لیس فیہا حدیث مسند لکن ذکر فی الترجمۃ آیۃ او حدیثا او اثرا کما اشیر الیہ فی الاصل السابع والعشرین من اصول التراجم المذکورة فی المقدمۃ وفیہ ان المصنف مرة یذکر تحت الترجمۃ آیۃ او حدیثا (غیر مسند) او قولا من الصحابۃ والتابعین والاعلی الترجمۃ فالترجمۃ مثبتۃ بذلک واکتفی المصنف بذلک اما لان حدیثا علی شرطہ لیس عندہ او لقصد التمرین الی آخر ما تقدم وایضا تقدم الکلام علیہ فی الفائدة الثانیۃ وکذا فی الفائدة الرابعۃ من الفصل الثالث من کلام الشراح وغیرہ فی مقدمۃ اللامع نقل الفائدة الثانیۃ عن الشیخ محی الدین لیس مقصود البخاری الاقتصار علی الاحادیث فقط بل مرادہ الاستنباط منہا والاستدلال لابواب ارادہا ولہذا المعنی اخلی کثیرا من الابواب عن اسناد الحدیث واقتصر فیہ علی قولہ فیہ فلان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ونحو ذا... وقد یذکر المتن بغیر اسناد وقد یوردہ معلقا وانما یفعل ذلک لانہ اراد الاحتجاج للمسئلۃ التی ترجم بہا مشارا الی الحدیث لکونہ معلوما وقد یکون مما تقدم وربما تقدم قریبا ویقع فی کثیر من ابوابہ الاحادیث الکثیرة وفی

بعضہا ما فیہ حدیث واحد وفی بعضہا ما فیہ آیۃ من کتاب اللہ وبعضہا لا شئی فیہ البتۃ وقد ادعی بعضہم انہ صنع ذلک عمدا وغرضہ ان یبین انہ لم یثبت عندہ حدیث بشرطہ فی المعنی الذی ترجم علیہ ومن ثم وقع من بعض من نسخ الکتاب ضم باب لم یذکر فیہ حدیث الی حدیث لم یذکر فیہ باب فاشکل فہمہ علی الناظر فیہ الی آخر ما بسط فیہ من کلام الحافظ

(۲۵۹) باب اذا جامع فی رمضان الخ ای عامدا عالما وجبت علیہ الکفارة وفی الاوجز قال الزرقانی وفیہ ایجاب القضاء مع الکفارة وہو قول الائمۃ الاربعۃ والجمہور واسقط القضاء بعضہم لانہ لم یرد فی خبر ابی ہریرة ولا خبر عائشۃ ولا فی نقل الحفاظ لہما ذکر القضاء واجیب بانہ جاء من طرق یعرف مجموعہا ان لہذہ الزیادة اصلا یصلح للاحتجاج وعن الاوزاعی ان کفر بالعتق او الطعام قضی الیوم وان صام شہرین دخل فیہما قضاء ذلک الیوم اھ وقال ابن رشد شذ قوم فلم یوجبوا علی المفطر عمدا بالجماع الا القضاء فقط اھ قلت وہم الشعبی والنخعی وسعید بن جبیر کذا فی المغنی قولہ ویذکر عن ابی ہریرة الخ وصلہ اصحاب السنن الاربعۃ وصححہ ابن خزیمۃ قال الترمذی سألت محمدا یعنی البخاری عن ہذا الحدیث فقال ابو المطوس اسمہ یزید بن المطوس لا اعرف لہ غیر ہذا الحدیث وقال البخاری فی التاریخ ایضا تفرد ابو المطوس بہذا الحدیث ولا ادری سمع ابوہ من ابی ہریرة ام لا قال ابن بطال اشار بہذا الحدیث الی ایجاب الکفارة علی من افطر باکل او شرب قیاسا علی الجماع والجامع بینہما انتہاک حرمۃ الشہر بما یفسد الصوم عمدا وقرر ذلک الزین ابن المنیر بانہ ترجم بالجماع لانہ الذی ورد فیہ الحدیث المسند وانما ذکر آثار الافطار لیفہم ان الافطار بالاکل والجماع بمعنی واحد قال الحافظ والذی یظہر لی ان البخاری اشار بہذہ الآثار الی ان ایجاب القضاء مختلف فیہ بین السلف وان المفطر بالجماع لا بد فیہ من الکفارة واشار بحدیث ابی ہریرة الی انہ لا یصح لکونہ لم یجزم بہ عنہ وعلی تقدیر صحتہ فظاہرہ یقوی قول من ذہب الی عدم القضاء فی الفطر بالاکل بل یبقی ذلک فی ذمتہ زیادة فی عقوبتہ لان مشروعیۃ القضاء تقتضی رفع الاثم لکن لا یلزم من عدم القضاء عدم الکفارة فیما ورد فیہ الامر بہا وہو الجماع والفرق بین الانتہاک بالجماع والاکل ظاہر فلا یصح القیاس المذکور اھ من الفتح قولہ وبہ قال ابن مسعود الخ وصلہ البیہقی من طریق المغیرة ابن عبد اللہ الیشکری قال حدثت ان عبد اللہ بن مسعود قال من افطر یوما من رمضان من غیر علۃ لم یجزہ صیام الدہر حتی یلقی اللہ فان شاء غفر لہ وان شاء عذبہ کذا فی القسطلانی

(۲۵۹) باب اذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شئی الخ قال الحافظ قولہ فلیکفر ای بہ لانہ صار واجدا وفیہ اشارة الی ان الاعسار لا یسقط الکفارة عن الذمۃ اھ قلت وہو قول الحنفیۃ ومالک والمشہور من قولی احمد ولہ یسقط وہما قولان للشافعی

(۲۶۰) باب المجامع فی رمضان ہل یطعم الخ یعنی ام لا ولا منافاة بین ہذہ الترجمۃ والتی قبلہا لان التی قبلہا آذنت بان الاعسار بالکفارة لا یسقطہا عن الذمۃ لقولہ فیہا اذا جامع ولم یکن لہ شئی فتصدق علیہ فلیکفر والثانیۃ ترددت ہل الماذون لہ بالتصرف فیہ نفس الکفارة ام لا وعلی ہذا یتنزل لفظ الترجمۃ اھ من الفتح واختلف العلماء فی المسئلۃ التی ترجم المصنف لہا اعنی صرف الکفارة الی عیالہ الفقراء وفی شرح الاقناع ولا یجوز للفقیر صرف کفارتہ الی عیالہ واما قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الخبر اطعمہ اہلک نفی الام کما قال الرافعی یحتمل انہ لما اخبرہ بفقرہ صرفہ لہ صدقۃ وفی ذلک اجوبۃ اخر ذکرتہا فی شرح المنہاج وغیرہ اھ وکتب الشیخ فی الکوکب قولہ فاطعمہ اہلک تفرقت الاقوال فی تاویلہ فقال بعضہم عفا النبی صلی اللہ علیہ وسلم عنہ فکان من خصوصیاتہ وقال بعض انما امرہ ان یوتیہ اہلہ وتسقط النفقۃ عنہ فکان الرجل یوتی اہلہ کل یوم صاعا منہ واستدل ہؤلاء بجواز ایتاء الکفارة اہلہ کما قالوا فی الزکوة وقال الامام الہمام ان معناہ انک لما لم تجد ما یفضل عن نفقۃ اہلک ولیس علیک اداء کفارتک علی الفور فکان کفارتک علی ذمتک تودیہا متی قدرت علیہا واصرف ہذہ فی نفقۃ اہلک اھ وذکر اختلاف الائمۃ وبقیۃ توجیہات الحدیث فی ہامشہ وفی ہامش علی البذل عن الاوجز حملہ الائمۃ الثلثۃ علی تاخیر الکفارة او الخصوصیۃ وعن احمد ان الکفارة تسقط عن المعسر لہذا الحدیث اھ وبسط الکلام علی معنی الحدیث وفقہہ فی البذل وقال الحافظ قد اعتنی بہ (ای بحدیث الباب) بعض المتأخرین ممن ادرکہ شیوخنا فتکلم علیہ فی مجلدین جمع فیہما الف فائدة وفائدة اھ ثم المصنف ترجم بلفظ ہل اشارة الی الاختلاف فی ان اطعامہ اہلہ ہل کان للکفارة او بطریق تقدیم الحاجۃ علی الکفارة الواجبۃ فی الذمۃ اذ لا تجب علی الفور او لاسقاط الکفارة راسا کما قال بعضہم

(۲۶۰) باب الحجامۃ والقئ للصائم الخ قال الحافظ ای ہل یفسدان ہما او احدہما الصوم او لا قال ابن المنیر جمع بین القئ والحجامۃ مع تغایرہما وعادتہ تفریق التراجم اذ انظمہا خبر واحد فضلا عن خبرین وانما صنع ذلک لاتحاد مأخذہما لانہما اخراج والاخراج لا یقتضی الافطار وقد اومأ ابن عباس الی ذلک کما سیاتی ولم یذکر المصنف حکم ذلک ولکن ایرادہ بالآثار المذکورة یشعر بانہ یری عدم الافطار بہما ولذلک عقب حدیث افطر الحاجم والمحجوم بحدیث انہ صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وہو صائم وقد اختلف السلف فی المسئلتین اما القئ فذہب الجمہور الی التفرقۃ بین من سبقہ فلا یفطر وبین من تعمدہ فیفطر الی آخر ما ذکر من الاختلاف وجملۃ الخلاف فیہ ان الحجامۃ مفطر للحاجم والمحجوم عند احمد بخلاف الجمہور والائمۃ الثلثۃ واما القئ بغیر عمد فلا یفطر عند الاربعۃ والجمہور حتی حکی علیہ الاجماع لکن فیہ خلاف لبعض السلف کالاوزاعی وابی ثور واما الاستقاء فمفطر عند الاربعۃ مطلقا وقال ابو یوسف بشرط ملأ الفم وہو روایۃ عن احمد اھ ملخصا من الاوجز

(۲۶۰) باب الصوم فی السفر والافطار الخ ای اباحۃ ذلک وتخییر المکلف فیہ سواء کان رمضان او غیرہ اھ من الفتح وفی الاوجز اختلفت روایات الحدیث فی ہذا الباب ولذا اختلف الفقہاء فی ذلک علی اقوال ثم ذکر فیہ سبعۃ اقوال بالتفصیل وقال الحافظ قالت طائفۃ من اہل الظاہر لا یجزئ الصوم فی السفر عن الفرض بل من صام فی السفر وجب علیہ قضاؤہ فی الحضر وذہب اکثر العلماء ومنہم مالک والشافعی وابو حنیفۃ الی ان الصوم افضل لمن قوی علیہ ولم یشق علیہ وقال کثیر منہم الفطر افضل عملا بالرخصۃ وہو قول احمد والاوزاعی واسحق وقال آخرون

مطلقا وقال آخرون افضلها ايسرهما وهو قول عمر بن عبد العزيز اه مختصرا

صـ٢٦ باب اذا صام اياما من رمضان الخ اى هل يباح له الفطر اولا وكانه اشار الى تضعيف ما روى عن على والى رد ما روى عن غيره فى ذلك قال ابن المنذر روى عن على باسناد ضعيف وقال به ابو مجلز وغيره ان من استهل عليه رمضان فى الحضر ثم سافر بعد ذلك فليس له ان يفطر لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال وقال اكثر اهل العلم لا فرق بينه وبين من استهل رمضان فى السفر ثم ساق ابن المنذر باسناد صحيح عن ابن عمر قال قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر الاية نسخها قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر الاية ثم احتج للجمهور بحديث ابن عباس المذكور فى هذا الباب اه من الفتح قلت وههنا مسئلتان اخريان اشار اليهما الحافظ احدهما ما قال الحافظ استدل بالحديث على انه لو نوى الصيام من الليل واصبح صائما فله ان يفطر فى اثناء النهار وهو قول الجمهور وفى وجه للشافعية ليس له ان يفطر وثانيهما هو ما اشار اليه بقوله وهذا كله فيما لو نوى الصوم فى السفر واما لو نوى الصوم وهو مقيم ثم سافر فى اثناء النهار فهل له ان يفطر فى ذلك النهار منعه الجمهور وقال احمد واسحق بالجواز واختاره المزنى محتجا بهذا الحديث فظنا انه صلى الله عليه وسلم افطر فى اليوم الذى خرج فيه من المدينة وليس كذلك فان بين المدينة والكديد عدة ايام اه من الفتح قلت وتوضيحه قال النووى فى شرح مسلم تحت حديث الباب فى الحديث لا خر تصام حتى بلغ كراع الغميم وقد غلط بعض العلماء فى فهم هذا الحديث وتوهم ان الكديد وكراع الغميم قريب من المدينة وان قوله فصام حتى بلغ الكديد وكراع الغميم كان فى اليوم الذى خرج فيه من المدينة فزعم انه خرج من المدينة صائما فلما بلغ كراع الغميم فى يومه افطر فى نهاره وهذا من العجائب الغريبة

صـ٢٦ باب (بغير ترجمة) قال الحافظ كذا للاكثر بغير ترجمة وسقط من رواية النسفى وعلى الحالين لابد ان يكون لحديث ابى الدرداء المذكور فيه تعلق بالترجمة (اى السابقة) ووجهه ما وقع من افطار اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فى رمضان فى السفر بحضرته ولم ينكر عليهم فدل على الجواز وعلى رد قول من قال من سافر فى شهر رمضان امتنع عليه الفطر اه فعلى هذا هو كالفصل للباب السابق وهو الاصل العشرون من اصول التراجم كما تقدم مبسوطا فى الجزء الاول ورمز عليه شيخ الهند فى الجدول الرابع من جداوله رمزه نقطة واحدة فكان راى الشيخ فيه ان المصنف ترك الترجمة لقصد التمرين والتشحيذ فلا ذهان فيمكن ان يكون هو بيان افضلية الصوم فى السفر لاختياره صلى الله عليه وسلم الصوم مع شدة الحر والله اعلم فعلى هذا هو الاصل الخامس والعشرون كما تقدم

صـ٢٦ باب قول النبى صلى الله عليه وسلم لمن ظلل عليه الخ اشار بهذه الترجمة الى ان سبب قوله صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام فى السفر ما ذكر من المشقة وان من روى الحديث مجردا فقد اختصر القصة وبما اشار اليه من اعتبار شدة المشقة يجمع بين حديث الباب والذى قبله فالحاصل ان الصوم لمن قوى عليه افضل من الفطر والفطر لمن شق عليه الصوم او اعرض عن قبول الرخصة افضل من الصوم وان من لم يتحقق المشقة يخير بين الصوم والفطر اه من الفتح وقد تقدم الخلاف فى هذه المسئلة فى باب الصوم فى السفر والافطار

صـ٢٦ باب لم يعب اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم الخ قال الحافظ اشار بهذا الى تاكيد ما اعتمده من تاويل الحديث الذى قبله وانه محمول على من بلغ حالة يجهد بها وان من لم يبلغ ذلك لا يعاب على الصيام ولا الفطر اه والاوجه عندى ان الغرض من الترجمة هو الارشاد الى ادب وهو ترك العيب على من لا ياخذ ما هو الاولى فتامل

صـ٢٦ باب من افطر فى السفر ليراه الناس قال الحافظ اى اذا كان ممن يقتدى به واشار بذلك الى ان افضلية الفطر لا تختص بمن اجهده الصوم او خشى العجب والرياء او ظن به الرغبة عن الرخصة بل يلحق بذلك من يقتدى به ليتابعه من وقع له شئ من الامور الثلثة ويكون الفطر فى حقه فى تلك الحالة افضل لفضيلة البيان اه

صـ٢٦ باب وعلى الذين يطيقونه فدية الخ قال الحافظ بعد ذكر الاثار المذكورة فى الباب واتفقت هذه الاخبار على ان قوله وعلى الذين يطيقونه فدية منسوخ وخالف فى ذلك ابن عباس فذهب الى انها محكمة لكنها مخصوصة بالشيخ الكبير ونحوه وسياتى بيان ذلك والبحث فيه فى كتاب التفسير ان شاء الله تعالى اه قوله فنسختها وان تصوموا الاية قلت وفيه اشكال وهو ان الاية فيها الترغيب فكيف يكون نسخا ويمكن الجواب عندى بان النسخ وقع بقوله فامروا بالصوم وعلى هذا فالنسخ بامره عليه الصلوة والسلام

صـ٢٦ باب متى يقضى قضاء رمضان الخ قال القسطلانى اى يؤدى لان القضاء يجئ بمعنى الاداء قال تعالى فاذا قضيت الصلوة اى اديت اه وقال الحافظ ومراده الاستفهام هل يتعين قضاؤه متتابعا او يجوز متفرقا وهل يتعين على الفور او يجوز على التراخى قال ابن المنير جعل المصنف الترجمة استفهاما لتعارض الادلة لان ظاهر قوله تعالى فعدة من ايام أخر يقتضى التفريق لصدق ايام أخر سواء كانت متتابعة او متفرقة والقياس يقتضى التتابع الحاقا لصفة القضاء بصفة الاداء وظاهر صنيع عائشة يقتضى ايثار المبادرة الى القضاء لولا ما منعها من الشغل قال الحافظ ظاهر صنيع البخارى يقتضى جواز التراخى والتفريق لما اودعه فى الترجمة من الاثار كعادته وهو قول الجمهور ونقل ابن المنذر وغيره عن على وعائشة وجوب التتابع وهو قول بعض اهل الظاهر اه من الفتح قوله وقال سعيد وصله ابن ابى شيبة والمراد بصوم العشر العشر الاول من ذى الحجة لما سئل عن صومه والحال ان على الذى سأله قضاء من رمضان لا يصلح حتى يبدأ برمضان اى بقضاء صومه وهذا لا يدل على المنع بل على الاولوية اه من القسطلانى وقال الحافظ وظاهر قوله جواز التطوع بالصوم لمن عليه دين من رمضان لقوله لا يصلح فانه ظاهر فى الارشاد الى البداءة بالاهم والآكد وقد روى عبد الرزاق عن ابى هريرة ان رجلا قال له ان على اياما من رمضان افاصوم العشر تطوعا قال لا ابدأ بحق الله ثم تطوع ما شئت وروى عن على انه نهى عن قضاء رمضان فى عشر ذى الحجة واسناده ضعيف اه قوله ويذكر عن ابى هريرة الخ وهو قول الجمهور واليه مال الطحاوى والاول (اى ما روى عن النخعى) هو مذهب الحنفية واليه جنح المصنف كما ترى

صـ٢٦ باب الحائض تترك الصوم الخ قال ابن المنير ان الترجمة لم تتضمن حكم القضاء لتطابق حديث الباب فانه ليس فيه تعرض لذلك قوله تقضى الصيام قال القسطلانى ومقتضى الراى ان يكونا متساويين فى الحكم لان كلا منهما عبادة تركت لعذر لكن الامور الشرعية الآتية على خلاف القياس لا يطلب فيها وجه الحكمة بل يوكل امرها اليه تعالى لان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكمة ولكن غالبها يخفى على الناس ولا تدركها العقول لكن فرق الفقهاء بعدم تكرر الصوم فلا حرج فى قضائه بخلاف الصلوة وقيل غير ذلك وقال امام الحرمين كل شئ ذكروه من الفرق ضعيف اه والبسط فى الفتح

صـ٢٦ باب من مات وعليه صوم قال العلامة العينى اى هذا باب فى بيان حكم الشخص الذى مات والحال ان عليه صوما ولم يعين الحكم لاختلاف العلماء فيه اه قال الحافظ وقد اختلف السلف فى هذه المسئلة فاجاز الصيام عن الميت اصحاب الحديث وعلق الشافعى فى القديم القول به على صحة الحديث كما نقله البيهقى وهو قول ابى ثور وجماعة من محدثى الشافعية وقال الشافعى فى الجديد ومالك وابو حنيفة لا يصام عن الميت وقال احمد واسحق لا يصام عنه الا النذر الى آخر ما قال اه قلت وفى الموطا لمالك عن ابن عمر لا يصوم احد عن احد ولا يصلى احد عن احد قال الزرقانى هو اجماع فى الصلوة ولو تطوعا عن حى وميت وفى الصوم عن الحى خلاف حكاه ابن عبد البر وغيره واما الصيام عن الميت فكذلك عند الجمهور منهم مالك وابو حنيفة والشافعى فى الجديد واحمد وذهب طائفة من السلف واحمد فى رواية واصحاب الحديث الى انه يستحب لوارثه ان يصوم عنه ويبرأ به الميت ورجحه النووى لحديث الصحيحين عن عائشة مرفوعا ثم ذكر حديث الباب وبسط العلامة العينى بيان المذاهب فى ذلك فذكر ستة مذاهب للفقهاء كما بسط فى الاوجز

صـ٢٦ باب متى يحل فطر الصائم الخ قال الحافظ غرض هذه الترجمة الاشارة الى انه هل يجب امساك جزء من الليل لتحقق مضى النهار ام لا وظاهر صنيعه يقتضى ترجيح الثانى لذكره لاثر ابى سعيد فى الترجمة لكن محله اذا ما حصل تحقق غروب الشمس اه

صـ٢٦ باب يفطر بما تيسر بالماء وغيره قال الحافظ اى سواء كان وحده او مخلوطا ولعله اشار الى ان الامر فى قوله من وجد تمرا فليفطر عليه ومن لا فليفطر على الماء ليس على الوجوب وهو حديث اخرجه الحاكم عن انس مرفوعا والترمذى وابن حبان من حديث سلمان بن عامر وقد شذ ابن حزم فاوجب الفطر على التمر والا فعلى الماء اه قال القسطلانى وروى الترمذى انه صلى الله عليه وسلم كان يفطر قبل ان يصلى على رطبات فان لم يكن فعلى تمرات فان لم يكن حسا حسوات من ماء اه

صـ٢٦ باب تعجيل الافطار قال ابن عبد البر احاديث تعجيل الافطار وتاخير السحور صحاح متواترة اه من الفتح قلت وتاخير الفطر من صنيع اليهود والنصارى كما فى حديث ابى هريرة عند ابى داؤد والظاهر عندى ان الغرض من الترجمة الرد على ما روى عن بعض الصحابة كابى موسى الاشعرى من تاخير الافطار كما فى سنن ابى داؤد

صـ٢٦ باب اذا افطر فى رمضان ثم طلعت الشمس قال الحافظ اى يجب عليه قضاء ذلك اليوم اولا وهى مسئلة خلافية واختلف قول عمر فيها واختلف العلماء فى هذه المسئلة فذهب الجمهور الى ايجاب القضاء وجاء ترك القضاء عن مجاهد والحسن وبه قال اسحاق واحمد فى رواية وقال ابن التين لم يوجب مالك القضاء اذا كان فى صوم نذر اه مختصرا من الفتح قلت وفيما اذا افطر بظن ان الشمس قد غربت ثلاث مسائل كما ذكر الباجى وهى كلها خلافية الامساك والقضاء والكفارة بسط الخلاف فى الاوجز وفيه ايضا واما وجوب الكفارة فعند الحنفية فيه تفصيل واختلاف بسطه اهل الفروع ففى الدر المختار تسحر او افطر يظن اليوم ليلا والحال ان الفجر طالع والشمس لم تغرب ويكفى الشك فى الاول دون الثانى عملا بالاصل فيهما ولو لم يتبين الحال لم يقض فى ظاهر الرواية والمسئلة تتفرع الى ستة وثلاثين محلها المطولات اه

صـ٢٦ باب صوم الصبيان اى هل يشرع ام لا والجمهور على انه لا يجب على من دون البلوغ واستحب جماعة من السلف منهم ابن سيرين وغيره وقال به الشافعى انهم يؤمرون به للتمرين عليه اذا اطاقوه وحده اصحابه بالسبع والعشر كالصلوة وحده اسحق باثنتى عشرة سنة واحمد فى رواية بعشر سنين وقال الاوزاعى اذا اطاق صوم ثلثة ايام تباعا لا يضعف فيهن حمل على الصوم والاول قول الجمهور والمشهور عن المالكية انه لا يشرع فى حق الصبيان ولقد تلطف المصنف فى التعقب عليهم بايراد اثر عمر فى صدر الترجمة لان اقصى ما يعتمدونه فى معارضة الاحاديث دعوى عمل اهل المدينة على خلافها ولا عمل يستند اليه اقوى من العمل فى عهد عمر مع شدة تحريه ووفور الصحابة فى زمانه واغرب ابن الماجشون من المالكية فقال اذا اطاق الصبيان الصيام الزموه فان افطروا لغير عذر فعليهم القضاء اه من الفتح

صـ٢٦ باب الوصال الخ قال الحافظ هو الترك فى ليالى الصيام لما يفطر بالنهار بالقصد فيخرج من امسك اتفاقا ويدخل من امسك جميع الليل او بعضه ولم يجزم المصنف بحكمه لشهرة الاختلاف فيه اه وفى الاوجز قال الزرقانى والنهى للكراهة عند مالك والجمهور لمن قوى عليه وغيره ولو الى السحر لعموم النهى وقيل للتحريم وهو الاصح عند الشافعية اه وفى حاشية شرح الاقناع فالنهى للتحريم عند الشافعية والتنزيه عند مالك والحنابلة اه والوصال الى السحر مباح عند احمد واسحق كما قال الموفق والوصال مكروه تنزيها عند الحنفية كما فى الدر المختار والبسط فى الاوجز

صـ٢٦ باب التنكيل لمن اكثر الوصال قال الحافظ التقييد بالاكثر قد يفهم منه ان من قلل منه لا نكال عليه لان التقليل منه مظنة عدم المشقة لكن لا يلزم من عدم التنكيل ثبوت الجواز اه

صـ٢٦ باب الوصال الى السحر اى جوازه وقد تقدم انه قول احمد وطائفة من اصحاب الحديث وتقدم توجيهه وان من الشافعية من قال انه ليس بوصال حقيقة اه قلت فالظاهر ان ميل المصنف الى مسلك الحنابلة

صـ٢٦ باب من اقسم على اخيه ليفطر الخ قال الحافظ هذه الترجمة اول ابواب التطوع بدأ المصنف بها بحكم صوم التطوع هل يلزم تمامه بالدخول فيه ام لا ثم اورد بقية ابوابه على ما اختاره من الترتيب اه وقال العلامة العينى فى الباب الآتى (اى باب صوم شعبان) وهذا الباب اول شروعه فى التطوعات من الصيام اه وقال القسطلانى قوله باب من اقسم على اخيه الخ اى والحال انه كان فى صوم التطوع ولم ير عليه اى على هذا المفطر قضاء عن ذلك اليوم الذى افطر فيه وقوله اذا كان اوفق له اى اذا كان المقسم عليه معذورا بفطره ومفهومه عدم الجواز ووجوب القضاء على من تعمد بغير سبب اه من القسطلانى ملخصا وقال الحافظ ذكر فيه حديث ابن ابى جحيفة فى قصة ابى الدرداء وسلمان فاما ذكر ... م فلم يقع فى الطريق التى ساقها كما سابينه واما القضاء فلم اقف عليه فى شئ من طرقه الا ان الاصل عدمه وقد اقره الشارع ولو كان القضاء واجبا لبينه له مع حاجته الى البيان وكانه يشير الى حديث ابى سعيد قال صنعت للنبى

صلى الله عليه وسلم طعاما فلما وضع قال رجل انا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاك اخوك وتكلف لك افطر وصم مكانه ان شئت اخرجه البيهقي وهو دال على عدم الايجاب اھ قلت والمسئلة خلافية شهيرة لا قضاء عليه عند الشافعي واحمد مطلقا بخلاف الحنفية اذ اوجبوا القضاء مطلقا وعن المالكية لا قضاء في الفطر عذرا بخلاف الفطر عمدا ففيه عندهم القضاء

باب صوم شعبان قال الحافظ اي استحبابه وكانه لم يصرح بذلك لما في عمومه من التخصيص وفي مطلقه من التقييد كما سياتي بيانه ثم ذكر الحافظ بعد ذكر الحديث اختلاف الروايات واقوال العلماء في ان المراد من شعبان كله او اكثره

باب ما يذكر من صوم النبي صلى الله عليه وسلم وافطاره قال الحافظ المراد التطوع قال ابن المنير لم يضف المصنف الترجمة التي قبل هذه للنبي صلى الله عليه وسلم واطلقها ليفهم الترغيب للامة في الاقتداء به في اكثار الصوم في شعبان وقصد بهذه الترجمة شرح حال النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك اھ

باب حق الضيف في الصوم قال ابن المنير لو قال حق الضيف في الفطر لكان اوضح لكنه كان لا يفهم منه تعيين الصوم فيحتاج ان يقول من الصوم وكان ما ترجم به اخصر واوجز اھ من الفتح

باب حق الجسم في الصوم اي على المتطوع والمراد بالحق ههنا المطلوب اعم من ان يكون مندوبا او واجبا فاما الواجب فيختص بما اذا خاف التلف وليس مرادا ههنا اھ من الفتح

باب صوم الدهر اي هل يشرع او لا قال ابن المنير لم ينص على الحكم لتعارض الادلة واحتمال ان يكون عبد الله بن عمرو خص بالمنع لما اطلع النبي صلى الله عليه وسلم عليه من مستقبل حاله فيلتحق به من في معناه ممن يتضرر بسرد الصوم ويبقى غيره على حكم الجواز لعموم الترغيب في مطلق الصوم كما سياتي في الجهاد من حديث ابي سعيد مرفوعا من صام يوما في سبيل الله باعد الله وجهه عن النار اھ من الفتح ويشكل ادخال هذه الترجمة بين ابواب الحقوق فقد تقدم باب حق الضيف وباب حق الجسم وسياتي بعد ذلك باب حق الاهل فتامل وقد اجاب عنه بعض المتررين اي واجاد بان الامام البخاري اشار بذكر هذه الترجمة الاجنبية بين هذه الابواب الى ان النهي عن صوم الدهر لاجل حق الجسد واختلف العلماء في صوم الدهر قال القسطلاني وذهب الشافعية استحبابه لاطلاق الادلة ولانه صلى الله عليه وسلم قال من صام الدهر ضيقت عليه جهنم هكذا وعقد بيده اخرجه احمد والنسائي فان خاف ضررا او فوت حق كره صومه وهل المراد الواجب او المندوب قال السبكي وتجه ان يقال انه ان علم انه يفوت حقا واجبا حرم وان علم انه يفوت حقا مندوبا اولى من الصيام كره وان كان يقوم مقامه فلا اھ وفي المغني قال الاثرم قيل لابي عبد الله فسر مسدد قول ابي موسى من صام الدهر ضيقت عليه جهنم فلا يدخلها فضحك وقال من قال هذا فاين حديث عبد الله بن عمرو ان النبي صلى الله عليه وسلم كره ذلك وما فيه من الاحاديث قال ابو الخطاب انما يكره اذا دخل فيه يومي العيدين وايام التشريق لان احمد قال اذا افطر يومي العيدين وايام التشريق رجوت ان لا يكون بذلك باس وروي نحو هذا عن مالك وهو قول الشافعي والذي يقوى عندي ان صوم الدهر مكروه وان لم يصم هذه الايام لما فيه من المشقة والضعف وشبه التبتل المنهي عنه اھ مختصرا وفي البذل قال ابن الهمام يكره صوم الدهر لانه يضعفه او يصير طبعا له ومبنى العبادة على مخالفة العادة اھ قال الحافظ والى كراهة صوم الدهر مطلقا ذهب اسحق وابن العربي من المالكية واهل الظاهر وهي رواية عن احمد وشذ ابن حزم فقال يحرم وروى ابن ابي شيبة باسناد صحيح انه بلغ عمر رض ان رجلا يصوم الدهر فاتاه فعلاه بالدرة وجعل يقول كل يا دهري الى ان قال وذهب آخرون الى جوازه وحملوا النهي على من صامه حقيقة فانه يدخل فيه ما حرم صومه كالعيدين وهذا اختيار ابن المنذر وطائفة وذهب آخرون الى استحبابه لمن قوي عليه ولم يفوت فيه حقا والى ذلك ذهب الجمهور الى آخر ما بسط في الفتح

باب حق الاهل في الصوم قال الحافظ قوله رواه ابو جحيفة يعني حديث ابي جحيفة في قصة سلمان وابي الدرداء التي تقدمت قبل خمسة ابواب وفيها قول سلمان لابي الدرداء ان لاهلك عليك حقا واقره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك اھ

باب صوم يوم وافطار يوم قال العيني اي في بيان فضله اھ والية ميل الحافظ كما سياتي في الباب الآتي

باب صوم داؤد عليه السلام قال ابن المنير افرد ترجمة صوم يوم وافطار يوم بالذكر للتنبيه على افضلية وافرد صيام داؤد عليه السلام بالذكر للاشارة الى الاقتداء به في ذلك اھ من الفتح وقال الحافظ في باب حق الاهل ذكر واختلف المجيزون في صوم الدهر بالشرط المتقدم هل هو افضل او صيام يوم وافطار يوم فصرح جماعة من العلماء بان صوم الدهر افضل لانه اكثر عملا فيكون اكثر اجرا وبذلك جزم الغزالي اولا وقيده بشرط ان لا يرغب عن السنة بان يجعل الصوم حجرا على نفسه فاذا امن من ذلك فالصوم من افضل الاعمال فالاستكثار منه زيادة في الفضل قال الحافظ وتعقبه ابن دقيق العيد ثم بسطه وذهب جماعة منهم المتولي من الشافعية الى ان صيام داؤد افضل وهو ظاهر الحديث بل صريحه نعم ان فرض ان شخصا لا يفوته شيء من الاعمال الصالحة بالصيام اصلا ولا يفوت حقا من الحقوق لم يبعد ان يكون في حقه ارجح والى ذلك اشار ابن خزيمة وعلى هذا فيختلف ذلك باختلاف الاشخاص والاحوال والى ذلك اشار الغزالي اخيرا والله اعلم اھ من الفتح ملخصا.

باب صيام البيض الخ قال الحافظ قال الاسماعيلي وابن بطال وغيرهما ليس في الحديث الذي اورده البخاري ما يطابق الترجمة لان الحديث مطلق في ثلاثة ايام من كل شهر والبيض مقيدة بما ذكر واجيب بان البخاري جرى على عادته في الايماء الى ما ورد في بعض طرق الحديث وهو ما رواه احمد والنسائي وابن حبان وفيه قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي ان كنت صائما فصم الغر اي البيض وهذا الحديث اختلف فيه على موسى بن طلحة اختلافا كثيرا بينه الدارقطني وفي بعض طرقه عند النسائي ان كنت صائما فصم البيض ثلاث عشرة واربع عشرة وخمس عشرة فكان البخاري اشار بالترجمة الى ان وصية ابي هريرة بذلك لا تختص به اھ وكتب الشيخ في اللامع ثم ان ايراد المؤلف ما اورد فيه من الرواية دال على انه حمل المطلق على المقيد فكانت الترجمة تفسيرا للمراد بالرواية اھ ثم قال الحافظ قال شيخنا في شرح الترمذي حاصل الخلاف في تعيين البيض تسعة اقوال احدها لا تتعين بل يكره تعيينها ويستحب صوم ثلاثة ايام من الشهر غير معينة وهو المعروف من مذهب مالك الثاني اول ثلاثة من الشهر قاله الحسن البصري الثالث اولها الثاني عشر حكي ذلك عن قوم الرابع اولها الثالث عشر وهو قول الجمهور (وهو الذي اختاره البخاري في الترجمة) الخامس اولها اول سبت من اول الشهر ثم من اول الثلاثاء من الشهر الذي يليه وهكذا وهو اختيار عائشة رض في آخرين السادس اول خميس ثم اثنين ثم خميس السابع اول اثنين ثم خميس ثم اثنين الثامن اول يوم والعاشر والعشرون روي ذلك عن ابي الدرداء التاسع اول كل عشر عن ابن شعبان المالكي قال الحافظ بقي قول آخر وهو آخر ثلاثة من الشهر وهو قول ابراهيم النخعي فتمت عشرة انتهى كلام الحافظ مع زيادة من العيني قال العيني روى ابن القاسم عن مالك انه سئل عن صيام ايام الغر فقال ما هذا ببلدنا وكره تعمد صومها وقال الايام كلها لله تعالى واستحب ابن حبيب صومها وقال انه صيام الدهر اھ قلت والجمهور ومنهم الائمة الثلاثة الاخر على استحبابها كما قال العلامة العيني وقال الحافظ بعد ما حكى صوم ثلاثة ايام قال الروياني صيام ثلاثة ايام من كل شهر مستحب فان اتفقت ايام البيض كان احب وفي كلام غير واحد من العلماء ايضا ان استحباب صيام البيض غير استحباب صيام ثلاثة ايام من كل شهر وقال القسطلاني قال السبكي والحاصل انه يسن صوم ثلاثة ايام من كل شهر وان تكون ايام البيض فان صامها اتى بالسنتين اھ

باب من زار قوما فلم يفطر عندهم هذه الترجمة تقابل الترجمة الماضية وهي من اقسم على اخيه ليفطر ونوقعها ان لا يظن ان فطر المرء من صيام التطوع لتطييب خاطر اخيه حتم عليه بل المرجع في ذلك الى من علم من حاله من كل منهما انه يشق عليه الصيام فمتى عرف ان ذلك لا يشق عليه كان الاولى ان يستمر على صومه اھ من الفتح

باب الصوم من آخر الشهر قال ابن المنير اطلق الشهر وان كان الذي يتحرر من الحديث ان المراد به شهر مقيد وهو شعبان اشارة منه الى ان ذلك لا يختص بشعبان بل يؤخذ من الحديث الندب الى صيام اواخر كل شهر ليكون عادة للمكلف فلا يعارضه النهي عن تقدم رمضان بيوم او يومين لقوله فيه الا رجل كان يصوم صوما فليصمه اھ من الفتح قوله اظنه قال يعني رمضان الخ تكلم عليه الحافظ وغيره من الشراح فارجع اليه

باب صوم الجمعة الخ قوله في الترجمة يعني اذا لم يصم قبله ولا يريد الخ ليس هذا في نسخة الحافظ فقال كذا في اكثر الروايات ووقع في رواية ابي ذر وابي الوقت زيادة هنا وهي يعني اذا لم يصم قبله الخ وهذه الزيادة تشبه ان تكون من الفربري او من دونه ويبعد ان يعبر البخاري عما يقوله بلفظ يعني ولو كان ذلك من كلامه لقال اعني بل كان يستغني عنها اصلا ورأسا وهذا التفصيل لا بد من حمل اطلاق الترجمة عليه لانه مستفاد من حديث جويرية آخر احاديث الباب اھ قلت وفي صوم يوم الجمعة اختلاف للعلماء ذكر في هامش النسخة الهندية خمسة اقوال فيه وفي الاوجز ثمانية مذاهب واما حاصل مذاهب الائمة الاربعة فالكراهة عند احمد وهو المرجح عند الشافعية وعن مالك الندب وعليه اكثر فروع الحنفية وفي نور الايضاح من كتب فروع الحنفية الكراهة واختلف العلماء ايضا في وجه النهي على ثمانية اقوال بسطت في الاوجز

باب هل يخص شيئا من الايام قال ابن المنير وغيره لم يجزم بالحكم لان ظاهر الحديث ادامته صلى الله عليه وسلم العبادة ومواظبته على وظائفها ويعارضه ما صح عن عائشة نفسها مما يقتضي نفي المداومة وهو ما اخرجه مسلم عنها انها سئلت عن صيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت كان يصوم حتى نقول قد صام ويفطر حتى نقول قد افطر وتقدم نحوه قريبا في البخاري من حديث ابن عباس وغيره فابقى الترجمة على الاستفهام ليتردد احد الخبرين او يتبين الجمع بينهما بمكن الجمع بينهما بان قولها كان عمله ديمة معناه ان اختلاف حاله في الاكثار من الصوم ثم من الفطر كان مستمرا وبانه صلى الله عليه وسلم كان يوظف على نفسه العبادة فربما شغله عن بعضها شاغل فيقضيها على التوالي فيشتبه الحال على من يرى ذلك فقول عائشة كان عمله ديمة منزل على التوظيف وقولها كان لا تشاء ان تراه صائما الا رايته منزل على الحال الثاني وقيل معناه انه كان لا يقصد نفلا ابتداء في يوم بعينه فيصومه بل اذا صام يوما بعينه كالخميس مثلا داوم على صومه اھ من الفتح

باب صوم يوم عرفة اي ما حكمه وكانه لم تثبت الاحاديث الواردة في الترغيب في صومه على شرطه واصحها حديث ابي قتادة انه يكفر سنة آتية وسنة ماضية اخرجه مسلم وغيره والجمع بينه وبين حديثي الباب ان يحمل على غير الحاج او على من لم يضعفه صيامه عن الذكر والدعاء المطلوب للحاج قال الحافظ في الفتح وتقدم نظير هذه الترجمة سواء في كتاب الحج وكل من الترجمتين وجهة فذكرها في كتاب الحج لمناسبة الحاج وههنا لمناسبته بكتاب الصوم وتقدم اختلاف الائمة الاربعة في صوم عرفة للحاج واما لغير الحاج فاتفقت الائمة الاربعة على ندبه بل قال الامام الشافعي يتاكد كما في الاوجز

باب صوم يوم الفطر اي ما حكمه قال ابن المنير لعله اشار الى الخلاف فيمن نذر صوم يوم فوافق يوم العيد هل ينعقد نذره ام لا اھ ثم قال الحافظ تحت حديث الباب وفيه تحريم صوم يومي العيد سواء النذر والكفارة والتطوع والقضاء والتمتع وهو بالاجماع واختلفوا فيمن نذر صوم يوم قدوم زيد فقدم يوم العيد فالاكثر على انه لا ينعقد النذر وعن الحنفية ينعقد ويلزم القضاء اھ من الفتح قلت بسط الكلام على المسئلة في الاوجز من كتب فروع الائمة والجملة انه ينعقد النذر ويجب القضاء عندنا الحنفية وهو الاصح من مذهب احمد كما في نيل المآرب وهو احد قولي الشافعي والمرجح عنده لا ينعقد واما عند مالك فان نذر يوما فوافق يوم العيد ينعقد ويجب القضاء وان نذر صوم يومي العيد بعينه لا ينعقد ولا يجب القضاء كما قال الباجي

باب صوم يوم النحر قال الحافظ والقول فيه كالقول في الذي قبله اھ

باب صيام ايام التشريق اي الايام التي بعد يوم النحر قال العلامة العيني وايام التشريق ويقال لها الايام المعدودات وايام منى اھ وفي التفسير لابن كثير الايام المعدودات قال ابن عباس هي ايام التشريق والايام المعلومات ايام العشر اھ وقد اختلف في كونها يومين او ثلاثة قاله الحافظ وقال الشيخ في البذل وهي عند الحنفية

ثلاثة ايام حادي عشر وثاني عشر وثالث عشر اھ قلت وهي كذلك عند الجمهور منهم الائمة الاربعة كما في الاوجز عن كتب فروعهم من كلام الباجي والقسطلاني وشرح المنهاج وغيرهم وقال القسطلاني روى عن ابن عباس وعطاء انها اربعة ايام يوم النحر وثلاثة بعده اھ وما حكى الحافظ من انها يومان بعد يوم النحر روى ذلك عن علي كما في التفسير لابن كثير وسميت ايام التشريق لان لحوم الاضاحي تشرق فيها اي تنشر في الشمس وقيل لان الهدي لا ينحر حتى تشرق الشمس وقيل لان صلوة العيد تقع عند شروق الشمس وقيل التشريق التكبير دبر كل صلوة وهي تلتحق بيوم النحر في ترك الصيام كما تلتحق به في النحر وغيره من اعمال الحج او يجوز صيامها مطلقا او للمتمتع خاصة او له ولمن هو في معناه وفي كل ذلك اختلاف للعلماء والراجح عند البخاري جوازها للمتمتع له لمخصاص الخ وبسط في الاوجز في صيام ايام التشريق تسعة مذاهب والمشهور منها قولان الاول الجواز للمتمتع والقارن وهو قول مالك واحمد وهو القول القديم للشافعي والثاني وهو الجديد للشافعي وبه قالت الحنفية المنع مطلقا

(٢٦٥) باب صيام يوم عاشوراء قال الحافظ اي ما حكمه وبدأ المصنف بالاخبار الدالة على انه ليس بواجب ثم بالاخبار الدالة على الترغيب في صيامه ونقل عياض ان بعض السلف كان يرى بقاء فرضية عاشوراء لكن انقرض القائلون بذلك ونقل ابن عبد البر الاجماع على انه الآن ليس بفرض والاجماع على انه مستحب وكان ابن عمر يكره قصده بالصوم ثم انقرض القول بذلك ثم قال الحافظ بحثا على روايات صوم عاشوراء فعلى هذا صيام عاشوراء على ثلاث مراتب ادناها ان يصام وحده وفوقه ان يصام التاسع معه وفوقه ان يصام التاسع والحادي عشر والله اعلم اھ من الفتح من مواضع عديدة وبسط الكلام على حديث عاشوراء في الاوجز وذكر فيه عدة ابحاث لطيفة الاول في لغته هل هو بالمد او القصر وايضا في مصداقه هل هو اليوم العاشر كما قال به الجمهور او اليوم التاسع او الحادي عشر والثاني في وجه التسمية والثالث في اعمال ذلك اليوم غير الصوم والرابع هل كان صومه واجبا في اول الاسلام ام لا والخامس في حكم صومه الآن ثم براعة الاختتام عند الحافظ في قوله من لم يكن اكل فليصم والاوجه عندي انها في يوم عاشوراء فانه يوم نجى الله موسى واغرق فرعون او يقال انه يوم مذكر لشهادة الحسين رضي الله تعالى عنه

كتاب صلوة التراويح

كذا في نسخ الشروح الثلاثة الفتح العيني والقسطلاني وليس في النسخ الهندية التي بايدينا بل فيها بعد البسملة باب فضل من قام الخ قال الحافظ التراويح جمع ترويحة وهي المرة الواحدة من الراحة كتسليمة من السلام سميت الصلوة في الجماعة في ليالي رمضان التراويح لانهم اول ما اجتمعوا عليها كانوا يستريحون بين كل تسليمتين اھ وفي الاوجز قال المجد في القاموس ترويحة شهر رمضان سميت بها لاستراحة بعد كل اربع ركعات وقال ابن نجيم في البحر وهي في الاصل مصدر بمعنى الاستراحة سميت به الاربع ركعات المخصوصة لاستلزامها استراحة بعدها كما هو السنة فيها وبسط فيه من كتب الفروع اجماع اهل السنة على مشروعيتها خلافا للروافض وايضا الاختلاف في انها سنة مؤكدة او تطوع وايضا في انها عشرون ركعة على الراجح عند الائمة الاربعة فارجع اليه

(٢٦٩) باب فضل من قام رمضان اي قام لياليه مصليا والمراد من قيام الليل ما يحصل به مطلق القيام كما قدمناه في التهجد وذكر النووي ان المراد بقيام رمضان صلوة التراويح يعني انه يحصل بها المطلوب من القيام لا ان قيام رمضان لا يكون الا بها واغرب الكرماني فقال اتفقوا على ان المراد بقيام رمضان صلوة التراويح اھ من الفتح وفي الاوجز قوله ما جاء في قيام رمضان قال الباجي يجب ان يكون صلوة تختص به ولو كان شائعا في جميع السنة لما اختص به ولا انتسب اليه وفي الاقناع اتفقوا على ان التراويح هي المراد من قوله صلى الله عليه وسلم من قام رمضان الحديث اھ

(٢٧٠) باب فضل ليلة القدر وقول الله تعالى الآية قال الحافظ مناسبة الآية بالترجمة من جهة ان نزول القرآن في زمان بعينه يقتضي فضل ذلك الزمان واختلف في المراد بالقدر الذي اضيفت اليه الليلة فقيل المراد به التعظيم كقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره وقيل القدر هنا التضييق كقوله تعالى ومن قدر عليه رزقه ومعنى التضييق فيها اخفاؤها عن العلم بتعيينها او لان الارض تضيق فيها عن الملائكة وقيل القدر هنا بمعنى القدر بفتح الدال الذي هو مواخي القضاء والمعنى انه يقدر فيها احكام تلك السنة لقوله تعالى فيها يفرق كل امر حكيم اھ مختصرا من الفتح وذكر في الاوجز في مبدأ ليلة القدر سبعة ابحاث لطيفة منها اختلافهم في وجه التسمية بليلة القدر وقد تقدم عن الفتح ومنها اختصاص هذه الليلة بهذه الامة عند الجمهور ومنها اختلافهم في سبب هذه العطية الجليلة ومنها اختلافهم في تعيين هذه الليلة على اقوال كثيرة تبلغ الى قريب من خمسين قولا ومختار ائمة الفقه والسلوك في تعيينها ومنها اختلافهم هل تحصيل الثواب المرتب عليها لمن احياها ولم يظهر له شيء وغير ذلك فارجع اليه

(٢٧١) باب التمسوا ليلة القدر في السبع الاواخر قال الحافظ هذه الترجمة والتي بعدها معقودتان لبيان ليلة القدر وقد اختلف الناس فيها على مذاهب كثيرة وتحصل لنا من مذاهبهم في ذلك اكثر من اربعين قولا كما وقع لنا نظير ذلك في ساعة الجمعة وقد اشتركتا في اخفاء كل منهما ليقع الجد في طلبهما ثم ذكر الحافظ ستة واربعين قولا مع ذكر مستند لكل قول منها ثم قال وهذا آخر ما وقفت عليه من الاقوال وبعضها يمكن رده الى بعض وان كان ظاهرها التغاير اھ واختلف العلماء في مصداق قوله صلى الله عليه وسلم السبع الاواخر على خمسة اقوال بسطت في الاوجز الاول مبدأه من ليلة اربع وعشرين على كون الشهر ثلاثين وهو الاصل وقيل من ليلة ثلاث وعشرين على كون المحقق في الشهر تسعا وعشرين وقيل المراد السبع الرابع فمبدأه من ليلة الثانية وعشرين وقيل اراد السبع بعد العشرين فمبدأه من الليلة الحادية والعشرين وقيل ان السبع انما يذكر في ليالي الشهر ثلاث مرات في اول العدد ثم في سبع عشرة ثم في سبع وعشرين فالمراد هذا الثالث وجمع الاواخر باعتبار الجنس اھ ملخصا ثم لا مناسبة على الظاهر لثاني حديث الباب بالترجمة ولم يتعرض له الشراح الا ما قال القسطلاني قوله فالتمسوها في العشر الاواخر اي في اوتار تلك الليالي لا ليلة اشفاعها وهذا لا ينافي قوله التمسوها في السبع الاواخر لانه صلى الله عليه وسلم لم يحدث بميقاتها جازما به اھ فتامل

(٢٧٢) باب تحري ليلة القدر في الوتر من العشر الاواخر قال الحافظ في هذه الترجمة اشارة الى رجحان كون ليلة القدر منحصرة في رمضان ثم في العشر الاخير ثم في اوتاره لا في ليلة منه بعينها وهذا هو الذي يدل عليه مجموع الاخبار الواردة فيها وقال في موضع آخر وهو ارجح الاقوال وصار اليه ابو ثور والمزني وابن خزيمة وجماعة من علماء المذاهب قلت وهو ارجح الاقوال عند الشافعي واحمد وفي الاوجز قال ابن قدامة قال احمد هي في العشر الاواخر في وتر من الليالي لا تخطئ ان شاء الله وفي شرح الاحياء قال المحاملي في التجريد مذهب الشافعي انها تلتمس في جميع شهر رمضان وآكده العشر الاواخر وآكده ليالي الوتر من العشر الاواخر والمشهور من مذهب الشافعي اختصاصها بالعشر الاواخر اھ من الاوجز قوله في تاسعة تبقى الخ اختلفوا في معناه ايضا على خمسة اقوال بسطت في الاوجز احدها ان المراد بالتاسعة ليلة تسع وعشرين وبالسابعة سبع وعشرين فيكون المعنى التمسوها في تاسعة تمضي من بعد العشرين قال القاري هذا هو الظاهر ورجحه الحافظ ايضا والثاني ان تاسعة تبقى هي الليلة الثانية والعشرون فانها تاسعة من الاعداد الباقية والرابعة والعشرون سابعة منها وعلى هذا يكون معنى الحديث تاسعة من الليالي الباقية والعداد يكون من الآخر على كون الشهر من الثلاثين وتكون الليالي كلها اشفاعا والثالث هو القول الثاني الا ان العداد من تسع وعشرين لكونه متيقنا فعلى هذا تكون تاسعة تبقى هي ليلة احدى وعشرين وعلى هذا المعنى تكون الليالي كلها اوتارا والرابع ما اختاره ابن عبد البر ان المراد بالتاسعة ليلة احدى وعشرين وكذلك البواقي كالقول الثالث الا ان المعنى عنده تاسعة تبقى بعد الليلة التي تلتمس فيها فعلى هذا يكون العداد من ثلاثين وتكون الليالي كلها اوتارا وباعتبار المصداق هذا والذي قبله سواء والاختلاف بينهما باعتبار معنى الحديث والخامس ما يظهر من كلام العيني ان المراد بالتاسعة ليلة احدى وعشرين على نقصان الشهر والثانية والعشرين على تمامه يعني بعمومه يتناول الصورتين معا قال وهذا دال على الانتقال من وتر الى شفع اھ من هامش اللامع

(٢٧٣) باب رفع معرفة ليلة القدر الخ وقيد الرفع بمعرفة اشارة الى انها لم ترفع اصلا ورأسا قال ابن المنير يستفاد هذا التقييد من قوله التمسوها بعد اخبارهم بانها رفعت اھ من الفتح مختصرا قلت وذكر الحافظ اقوالا اخر في معنى الرفع سوى ما اشار اليه البخاري والغرض من الباب الرد على من قال انها رفعت اصلا ورأسا كما حكي عن الروافض وحكاه الفاكهاني في شرح العمدة عن الحنفية قال الحافظ وكانه خطأ منه والذي حكاه السروجي انه قول الشيعة وفي مصنف عبد الرزاق ذكر الحجاج ليلة القدر فكانه انكرها فاراد زر بن حبيش ان يحصبه فمنعه قومه اھ من الفتح

(٢٧٤) باب العمل في العشر الاواخر من رمضان قال الحافظ قوله شد مئزره اي اعتزل النساء وقال الخطابي يحتمل ان يريد به الجد في العبادة كما يقال شددت لهذا الامر مئزري اي تشمرت له ويحتمل ان يراد به التشمير والاعتزال معا قال القرطبي ذهب بعضهم الى ان اعتزاله النساء كان بالاعتكاف وفيه نظر لقوله فيه وايقظ اهله فانه يشعر بانه كان معهم في البيت فلو كان معتكفا لكان في المسجد ولم يكن معه احد وفيه نظر فقد تقدم حديث اعتكفت مع النبي صلى الله عليه وسلم امرأة من ازواجه وعلى تقدير انه لم يعتكف احد منهن فيحتمل ان يوقظهن من موضعه وان يوقظهن عندما يدخل البيت لحاجة اھ من الفتح مختصرا ثم براعة الاختتام اشار اليها الحافظ بقوله وفي الحديث الحرص على مداومة القيام في العشر الاخير اشارة الى الحث على تجويد الخاتمة ختم الله لنا بالخير آمين قلت وعندي البراعة في قوله شد المئزر فان الازار احد اجزاء الكفن او في قوله ايقظ اهله

ابواب الاعتكاف

قال القسطلاني ولابن عساكر كتاب الاعتكاف بدل ابواب الاعتكاف وقال الحافظ الاعتكاف لغة لزوم الشيء وحبس النفس عليه وشرعا المقام في المسجد من شخص مخصوص على صفة مخصوصة وليس بواجب اجماعا الا على من نذره وكذا من شرع فيه فقطعه عامدا عند قوم واختلف في اشتراط الصوم له كما سيأتي في باب مفرد وانفرد سويد بن غفلة باشتراط الطهارة له اھ قلت وهو عندنا على ثلاثة انواع ففي الدر المختار الاعتكاف واجب بالنذر وسنة مؤكدة في العشر الاخير من رمضان مستحب في غيره من الازمنة اھ

(٢٧٥) باب الاعتكاف في العشر الاواخر الخ الترجمة مشتملة على جزئين كما هو ظاهر الاول اعتكاف العشر الاواخر من رمضان والثاني كونه في المساجد والجزء الاول اعني تخصيص الزمان ثابت باحاديث الباب والجزء الثاني اعني تخصيصه بالمكان ثابت بالآية الشريفة قال الحافظ وجه الدلالة من الآية انه لو صح في غير المسجد لم يختص تحريم المباشرة به لان الجماع مناف للاعتكاف بالاجماع فعلم من ذكر المساجد ان المراد ان الاعتكاف لا يكون الا فيها اھ ولا يلزم ان يثبت مجموع الترجمة بكل ما في الباب بل لو دل البعض بحيث يعلم كل الترجمة من كل ما في الباب لكفاه وهو الاصل الحادي والسبعون اي الاستدلال بالمجموع على المجموع وله نظائر في الكتاب كما بسط في الجزء الاول في بيان الاصول واما الكلام على الترجمة من حيث الفقه فانهم متفقون على سنية الاعتكاف في العشر الاواخر من رمضان قال الحافظ قال ابو داؤد عن احمد لا اعلم عن احد من العلماء خلافا انه مسنون قال الحافظ واما قول ابن نافع عن مالك فكرت في الاعتكاف وترك الصحابة له مع شدة اتباعهم للاثر فوقع في نفسي انه كالوصال واراهم تركوه لشدته ولم يبلغني عن احد من السلف انه اعتكف الا عن ابي بكر بن عبد الرحمن اھ فكانه اراد صفة مخصوصة والا فقد حكيناه عن غير واحد من الصحابة ومن كلام مالك اخذ بعض اصحابه ان الاعتكاف جائز وانكر ذلك عليهم ابن العربي وقال انه سنة مؤكدة وكذا قال ابن بطال في مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم ما يدل على تأكده اھ واما الجزء الثاني من الترجمة فقد قال الحافظ اتفق العلماء على مشروطية المسجد للاعتكاف الا محمد بن لبابة المالكي فاجازه في كل مكان واجاز الحنفية للمرأة ان تعتكف في مسجد بيتها وهو المكان المعد للصلوة فيه وفيه قول للشافعي قديم وفي وجه لاصحابه وللمالكية يجوز للرجال والنساء لان التطوع في البيوت افضل وذهب ابو حنيفة واحمد الى اختصاصه بالمساجد التي تقام فيها الصلوات وخصه ابو يوسف بالواجب منه واما النفل ففي كل مسجد وقال

الجمهور بعموم في كل مسجد الا من تلزمه الجمعة فاستحب له الشافعي في الجامع وشرطه مالك لان الاعتكاف عندهما ينقطع بالجمعة ويجب بالشروع عند مالك وخصه طائفة من السلف كالزهري بالجامع مطلقا وخصه حذيفة ابن اليمان بالمساجد الثلاثة وعطاء بمسجد مكة والمدينة وابن المسيب بمسجد المدينة واتفقوا على انه لا حد لاكثره واختلفوا في اقله

باب الحائض ترجل المعتكف قال الحافظ اي تمشط وتدهنه ثم قال وفي الحديث استخدام الرجل امرأته برضاها وفي اخراجه راسه دلالة على اشتراط المسجد للاعتكاف وعلى ان من اخرج بعض بدنه من مكان حلف ان لا يخرج منه لم يحنث حتى يخرج رجليه ويعتمد عليهما اھ

باب المعتكف لا يدخل البيت الا لحاجة كان المصنف اطلق على وفق الحديث ثم قال بعد ذكر الحديث زاد مسلم الا لحاجة الانسان وفسرها الزهري بالبول والغائط وقد اتفقوا على استثنائهما واختلفوا في غيرهما من الحاجات كالاكل والشرب وفي رواية عند ابي داؤد عن عائشة قالت السنة على المعتكف ان لا يعود مريضا ولا يشهد جنازة الحديث وروي عن النخعي والحسن البصري ان شهد المعتكف جنازة او عاد مريضا او خرج للجمعة بطل اعتكافه وبه قال الكوفيون وابن المنذر في الجمعة وقال الشافعي واسحاق ان شرط شيئا من ذلك في ابتداء اعتكافه لم يبطل اعتكافه بفعله اھ من الفتح قلت وجواز الاشتراط عند ابتداء الاعتكاف قال احمد وانكره الامام مالك صرح به في موطاه ولم اجده في عامة فروع الحنفية بل فيها ما يومي الى خلافه الا ما حكى صاحب الدر المختار وغيره لو شرط وقت النذر ان يخرج بعيادة مريض وصلوة جنازة جاز ذلك الى آخر ما بسط في الاوجز

باب غسل المعتكف قال القسطلاني اي جوازه قال البرماوي كالكرماني غسل بفتح الغين لا بضمها اھ نعم ثبت الرفع في رواية ابي ذر كما في اليونينية وغيرها اھ قال العلامة العيني يعني يجوز ولم يذكر الحكم اكتفاء بما في الحديث اھ

باب الاعتكاف ليلا غرض الترجمة يحتمل عندي وجوها منها ان يقال انه رد على من قال اقل الاعتكاف عشر كما حكاه ابن القاسم عن مالك ومنها ما اختلف فيه اهل الاصول ان من نذر اعتكاف ليلة هل يدخل فيه النهار انضماما لا ومنها وهو الاوجه عندي ان الغرض الاشارة الى انه هل يجوز الاعتكاف من غير صيام ام لا لان الليل ليس ظرفا للصوم والمسئلة خلافية يجوز عند الشافعية والحنابلة ولا يجوز عند الحنفية والمالكية وسياتي قريبا بعد ابواب باب من لم ير على المعتكف صوما وذكر فيه حديث الباب ولا يشكل عليه بالتكرار لما اشار اليه الحافظ بقوله وترجمة هذا الباب مستلزمة للثانية لان الاعتكاف اذا ساغ ليلا بغير نهار استلزم صحته بغير صيام من غير عكس اھ

باب اعتكاف النساء قال الحافظ اي ما حكمه وقد اطلق الشافعي كراهته لهن في المسجد الذي تصلى فيه الجماعة واحتج بحديث الباب وقال ابن عبد البر لولا ان ابن عيينة زاد في الحديث انهن استاذن النبي صلى الله عليه وسلم في الاعتكاف لقطعت بان اعتكاف المراة في مسجد الجماعة غير جائز وشرط الحنفية لصحة اعتكاف المراة ان تكون في مسجد بيتها وفي رواية لهم ان لها الاعتكاف في المسجد مع زوجها وبه قال احمد اھ قوله فيصلي الصبح ثم يدخله قال الحافظ استدل بهذا على ان مبدء الاعتكاف من اول النهار وهو قول الاوزاعي والليث والثوري وقال الائمة الاربعة يدخل قبيل غروب الشمس واولوا الحديث على انه دخل من اول الليل ولكن انما تخلى بنفسه في المكان الذي اعده لنفسه بعد صلوة الصبح اھ قلت وهذا التوجيه ذكره النووي وغيره ايضا لكن رده العلامة السندي مبسوطا واوله بان المراد صبيحة عشرين اهتماما للاعتكاف اھ وبسط الكلام على المسئلة في الاوجز وفيه استدل به من قال يدخل بعد الصبح وهو احد قولي احمد اھ وكذا بسط الكلام على الحديث شيخنا ومولانا خليل احمد المهاجر المدني في بذل المجهود

باب الاخبية في المسجد قال الحافظ ذكر فيه الحديث الماضي في الباب قبله مختصرا وتقدمت مباحثه في الباب الذي قبله اھ وقال هناك وفي الحديث جواز ضرب الاخبية في المسجد وان الافضل للنساء ان لا يعتكفن في المسجد اھ وهل يجوز اعتكاف المراة في المسجد فقد تقدم في الباب الذي قبله

باب هل يخرج المعتكف لحوائجه الى باب المسجد اورد هذه الترجمة على الاستفهام لاحتمال القصة ما ترجم ولكن تقييده ذلك بباب المسجد مما لا يتاتي فيه الخلاف حتى يتوقف عن بت الحكم فيه وانما الخلاف في الاشتغال في المسجد بغير العبادة اھ من الفتح قال العيني ولم يذكر جواب الاستفهام اكتفاء بما في الحديث اھ

باب الاعتكاف وخروج النبي صلى الله عليه وسلم صبيحة عشرين كانه اراد بالترجمة تاويل ما وقع في حديث مالك من قوله فلما كانت ليلة احدى وعشرين وهي الليلة التي يخرج من اعتكافه صبيحتها وقد تقدم توجيه ذلك وان المراد بقوله صبيحتها الصبيحة التي قبلها قال ابن بطال هو مثل قوله تعالى لم يلبثوا الا عشية او ضحاها فاضاف الضحى الى العشية وهو قبلها وكل شئ متصل بشئ فهو مضاف اليه سواء كان قبله او بعده اھ قلت وحديث مالك الذي اشار اليه الحافظ تقدم في باب الاعتكاف في العشر الاواخر وكتب الشيخ في اللامع هناك قوله وهي الليلة التي يخرج من صبيحتها ثم لعله اراد بذلك انه كان يكون خارجا في تلك الصبيحة لانه ينشئ الخروج فيها لان الخروج انما هو ليلة احدى وعشرين لا بعد انقضائها والدخول في يوم احد وعشرين وكذلك يجب التاويل في قوله حتى اذا كان ليلة احدى وعشرين بانه اطلقها قربها ودنوها لا دخولها اذ لو كانت الليل قد دخلت قبل الخطبة وكانت الخطبة والامر بالرجوع في الليلة لزم ان لا يتم اعتكاف العشر الاواخر بابتدائه من ليلة احدى وعشرين فيدخل المعتكف معتكفه قبل دخول الليلة لا بعده اھ وبسط الكلام عليه في هامشه من كلام الشراح ولا يخفى عليك ان ههنا اشكالين الاول تعارض الروايات في وقت خطبته صلى الله عليه وسلم هل كانت في ليلة احدى وعشرين كما في رواية مالك او في صبيحة عشرين كما في رواية الباب ويمكن ان يجاب عنه بان في هذه الرواية اجمالا وليس المراد من قوله فخطبنا البعدية المتصلة بل هي للتراخي كما يوضحه الرواية الاخرى اخرجها في باب تحري ليلة القدر فان الحديث واحد والقصة واحدة والاشكال الثاني في خروجه صلى الله عليه وسلم صبيحة عشرين لان الظاهر انه صلى الله عليه وسلم اعتكف الليالي مع الايام فحينئذ لا بد من الخروج بعد الغروب والجواب عنه بوجهين احدهما انه محمول على انه اراد اعتكاف الليالي دون الايام وثانيهما انه محمول على نقل اثقالهم كذا يستفاد من الشروح وهذا غاية الايضاح لهذا المقام فتشكر۔

باب اعتكاف المستحاضة كتب الشيخ قدس سره في اللامع انما احتيج الى ضبط هذا الباب لما ان ظاهره عدم الجواز لما في اعتكافها من احتمال تلويث المسجد ولذلك نهي عن الحم يدخل به في المسجد وقيل جنبوا مساجدكم الصبيان والمجانين وحاصل الدفع انه لا باس في اعتكافها فيه اذا لم يخف عليها فتنة وحصل الامن من التلويث بنوع معالجة اھ وفي هامشه تقدم هذا الباب في كتاب الحيض وتقدم هناك شئ من الكلام عليه اھ

باب زيارة المرأة زوجها في اعتكافه كتب الشيخ في اللامع دفع بذلك ما يظن من عدم جواز زيارتها اياه وكعكسه لما ان المعتكف قد منع عن الجماع ودواعيه وهذا مما يفضي اليه في الجملة وحاصل الدفع ان الحرمة متعلقة بالجماع وما يفضي اليه وليس من لوازم الزيارة الافضاء الى الجماع نعم اذا غلب على الظن انها تفضي اليه تحرم اھ

باب هل يدرأ المعتكف عن نفسه قال الحافظ اي يدفع ويرد عن نفسه اي بالقول والفعل وقد دل الحديث على الدفع بالقول فيلحق به الفعل وليس المعتكف باشد في ذلك من المصلي اھ قلت الظاهر ان الغرض اثبات الدفع وان لم يحتج الى ذلك لان حالة الاعتكاف وكون الجماع ممنوعا وان كان كافيا للدفع لكن الاحسن ان يدفع كما فعل عليه الصلوة والسلام وفي القسطلاني قال الامام الشافعي ان قوله عليه الصلوة والسلام ذلك تعليم لنا اذا حدثنا محارمنا او نساءنا على الطريق ان نقول هي محرمي حتى لا نتهم اھ

باب من خرج من اعتكافه عند الصبح كتب الشيخ في اللامع ظاهره انه لم يشترط تمام اليوم الى ليلة الخروج كما هو عند الجمهور بل جوز الخروج في الصبح نظرا الى ظاهر ما ورد في الحديث وقد عرفت المراد به فيما تقدم في مبدء ابواب الاعتكاف اھ قلت ويحتمل ان المصنف اشار بهذه الترجمة الى ان المعتكف لو خرج من معتكفه المخصوص وارسل حوائجه واثقاله الى البيت قبل تمام الاعتكاف فلا باس به وقال الحافظ هو محمول على انه اراد اعتكاف الليالي فقط دون الايام وسبيل من اراد ذلك ان يدخل قبيل غروب الشمس ويخرج بعد طلوع الفجر فان اراد اعتكاف الايام خاصة فيدخل مع طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس فان اراد اعتكاف الايام والليالي معا فيدخل قبل غروب الشمس ويخرج بعد غروب الشمس ايضا وقد وقع في حديث الباب فلما كان صبيحة عشرين نقلنا متاعنا وهو مشعر بانهم اعتكفوا الليالي دون الايام وحمله المهلب على نقل اثقالهم وما يحتاجون اليه من آلة الاكل والشرب والنوم اذ لا حاجة لهم بها في ذلك اليوم فاذا كان المساء خرجوا خفافا اھ قلت وما افاده الحافظ من انه اراد اعتكاف الليالي دون الايام ليس بوجيه عندي لان هذا المعنى تقدم قريبا في ترجمة مستقلة وهي باب الاعتكاف ليلا اللهم الا ان يقال ان الغرض ما سبق صحة اعتكاف الليل مدون النهار وهو جائز عند الشافعي واحمد ولا يجوز عند المالكية والحنفية والمقصود ههنا بيان وقت الخروج لمن اعتكف ليلا اھ من هامش اللامع

باب الاعتكاف في شوال قال الحافظ ذكر فيه حديث عمرة عن عائشة وقد تقدم في باب اعتكاف النساء وقال الحافظ هناك قيل في اعتكافه في شوال دليل على ان النوافل المعتادة اذا فاتت تقضى استحبابا واستدل به المالكية على وجوب قضاء العمل لمن شرع فيه ثم ابطله ولا دلالة فيه لما سياتي الى آخر ما بسط فيه الحافظ من استنباط المسائل اھ قلت وترجم الامام مالك في موطئه لقضاء الاعتكاف وذكر فيه حديث الباب وبسط الكلام على المسئلة في الاوجز وفيه قال الموفق ان نوى اعتكاف مدة لم تلزمه فان شرع فيها فله اتمامها وله الخروج منها متى شاء وبهذا قال الشافعي وقال مالك تلزمه بالنية مع الدخول فيه فان قطعه لزمه قضاؤه وقال ابن عبد البر لا يختلف في ذلك الفقهاء ويلزمه القضاء عند جميع العلماء قال وان لم يدخل فيه فالقضاء مستحب ومن العلماء من اوجبه وان لم يدخل فيه واحتج بما روي عن عائشة فذكر حديث الاخبية ثم تعقب الموفق على قول ابن عبد البر حكاية الاجماع بخلاف الشافعي وغيرهم وفي الهداية بعد نقل اختلاف الروايات في اشتراط الصوم للاعتكاف وعدمه ولو شرع فيه ثم قطعه لا يلزمه القضاء في رواية الاصل لانه غير مقدر فلم يكن القطع ابطالا وفي رواية الحسن (اي رواية اشتراط الصوم) يلزمه لانه مقدر باليوم كالصوم اھ وبسط الكلام عليه في الدر المختار كما في الاوجز وفيه وما كان مقدرا بالعشر فينبغي ان يجب القضاء اذا افسده ثم على اصل ابي يوسف ينبغي قضاء ما بقي من العشر كما لو نذر العشر يلزمه كله متتابعة ولو افسد بعضه قضى باقيه على اصلهما يقضي قضاء يوم افسده لاستقلال كل يوم بنفسه اھ مختصرا

باب من لم ير على المعتكف صوما قال الحافظ وباشتراط الصيام قال ابن عباس وابن عمر وغيرهما وبه قال مالك والحنفية واختلف عن احمد واسحق واحتج عياض بانه صلى الله عليه وسلم لم يعتكف الا بصوم وفيه نظر لاعتكافه صلى الله عليه وسلم في شوال الى آخر ما في الفتح قلت وتحقيق المذاهب ما بسط في الاوجز من ان الصوم شرط للاعتكاف مطلقا عند الامام مالك النفل والواجب فيه سواء حتى ان من لا يصوم بعذر لا يصح اعتكافه ولا يشترط مطلقا في المشهور عند احمد وعنه رواية الاشتراط والقول القديم للشافعي انه شرط للمنذور ومختار فروعه انه ليس بشرط وعندنا الحنفية شرط للمنذور رواية واحدة ولا يشترط في النفل في ظاهر الرواية ويشترط في رواية الحسن واما اعتكاف السنة فرجح ابن عابدين الاشتراط وابن نجيم عدمه والمتون ساكتة عنه اھ ملخصا من الاوجز

باب اذا نذر في الجاهلية ان يعتكف ثم اسلم اي هل يلزمه الوفاء بذلك ام لا والمسئلة خلافية فعند الحنابلة نذر الجاهلية صحيح خلافا للائمة الثلاثة فالامر بالايفاء محمول على الاستحباب عند الجمهور وعلى الوجوب عند احمد كذا يستفاد من الشروح

باب الاعتكاف في العشر الاوسط قال الحافظان ابن حجر والعيني كانه اشار بذلك الى ان الاعتكاف لا يختص بالعشر الاخير وان كان الاعتكاف فيه افضل اھ

باب من اراد ان يعتكف ثم بدا له ان يخرج قال الحافظ اورد فيه حديث عائشة وقد تقدمت مباحثه وفيه اشارة الى الجزم بانه لم يدخل في الاعتكاف ثم خرج منه بل ترك قبل الدخول فيه وهو ظاهر السياق

خلافا لمن خالف فيه اھ كذا قال الحافظ ههنا وقال في باب اعتكاف النساء تحت حديث الباب وفيه جواز الخروج من الاعتكاف بعد الدخول فيه وانه لا يلزم بالنية ولا بالشروع فيه ويستنبط منه سائر التطوعات خلافا لمن قال باللزوم وفيه ان اول الوقت الذي يدخل فيه المعتكف بعد صلوة الصبح وهو قول الاوزاعي وغيره وقال الائمة الاربعة يدخل قبيل غروب الشمس واولوا الحديث على انه دخل من اول الليل ولكن انما تخلى بنفسه في المكان الذي اعده لنفسه بعد صلوة الصبح وهذا الجواب يشكل على من منع الخروج من العبادة بعد الدخول فيها واجاب عن هذا الحديث بانه صلى الله عليه وسلم لم يدخل المعتكف ولا شرع في الاعتكاف وانما هم به ثم عرض له المانع المذكور فتركه فعلى هذا اللازم احد الامرين اما ان يكون شرع في الاعتكاف فيدل على جواز الخروج منه واما ان لا يكون شرع فيدل على ان اول وقته بعد صلوة الصبح اھ قلت وترجمة المصنف هذه صريحة في انه عليه الصلوة والسلام لم يشرع في الاعتكاف الى الصبح فلعل الامام البخاري اختار في هذه المسئلة مذهب الاوزاعي

ص۲۷۳ باب المعتكف يدخل راسه البيت للغسل اورد فيه حديث عائشة وقد تقدم الكلام عليه في اوائل الاعتكاف قاله الحافظ قلت وغرض المصنف من الترجمة ان الخروج لا يتحقق باخراج بعض البدن حتى يخرج رجليه ويعتمد عليهما ثم الظاهر عندي ان الامام البخاري لم يذكر هذا الباب الا للتنبيه على براعة الاختتام وهي عند الحافظ في قوله ما دام معتكفا فرجع وعند هذا العبد الضعيف بلفظ البيت كما تقدم في المقدمة فان البيت يطلق على القبر كما في حديث ابي ذر مرفوعا كيف انت اذا اصاب الناس موت يكون البيت فيه بالوصيف وترجم عليه ابو داؤد باب في قطع النباش وادخال المعتكف راسه بالبيت اشبه بادخال الميت في القبر مع ان المعتكف منقطع عن الدنيا مجاور في بيت الله كالميت لا يستطيع الخروج من القبر

كتاب البيوع

ولما فرغ البخاري عن بيان العبادات المقصود منها التحصيل الاخروي شرع في بيان المعاملات المقصود منها تحصيل الدنيوي فقدم العبادات لاهتمامها ثم ثنى بالمعاملات لانها ضرورية واخر النكاح لان شهوته متأخرة عن الاكل والشرب واخر الجنايات والمخاصمات لان وقوع ذلك في الغالب انما هو بعد الفراغ من شهوة البطن والفرج واغرب ابن بطال فذكر هنا الجهاد واخر البيع الى ان فرغ من الايمان والنذور وقال صاحب التوضيح ولا ادري لم فعل ذلك قلت لعله نظر الى ان الجهاد ايضا من العبادات المقصود منها التحصيل الاخروي لان جل المقصود ذلك لان فيه اعلاء كلمة الله تعالى واظهار الدين ونشر الاسلام وبعض اصحابنا قدم النكاح على البيوع في مصنفاتهم نظرا الى انه مشتمل على المصالح الدينية والدنياوية الا ترى انه افضل من التخلي بالنوافل وبعضهم قدم البيوع على النكاح نظرا الى ان احتياج الناس الى البيع اكثر من احتياجهم الى النكاح فكان اهم بالتقديم اھ من العيني قلت وعامة الاحناف من الفقهاء والمحدثين يقدمون النكاح على البيع وغيره من المعاملات كما صنع الامام الطحاوي في شرح معاني الآثار والامام محمد في الموطا وكذا صاحب البدائع والامام السرخسي في المبسوط وصاحب الهداية وشرح الوقاية والدر المختار وغيرهم والظاهر ان هذا الاختلاف في حكم النكاح فعند الجمهور من المندوبات اي في حال الاعتدال وعند الشافعي كما في البدائع انه مباح كالبيع والشراء وبسط الكلام على حكمه الموفق فقال الناس في النكاح على ثلاثة اضرب الى ان قال الثاني من يستحب له وهو من له شهوة يامن معها الوقوع في محظور فهذا الاشتغال به اولى من التخلي لنوافل العبادة وهو قول اصحاب الرأي وقال الشافعي التخلي لعبادة الله افضل لان الله تعالى مدح يحيى عليه السلام بقوله وسيدا وحصورا فكان الاشتغال للعبادة افضل منه كالبيع ثم بسط الموفق في دلائل الجمهور وفي الاوجز البيوع جمع بيع جمع لاختلاف انواعه فهو المطلق ان كان مع العين بالثمن والمقايضة ان كان عينا بعين والسلم ان كان بيع الدين بالعين والصرف ان كان بيع الثمن بالثمن والمرابحة ان كان بالثمن مع زيادة والتولية ان لم يكن مع زيادة والوضيعة ان كان بالنقصان واللازم ان كان تاما وغير لازم ان كان بالخيار وايضا الصحيح والباطل والفاسد والمكروه قاله العلامة العيني وقوله واحل الله البيع الاية قال الحافظ كذا للاكثر ولم يذكر النسفي ولا ابو ذر الآيتين والاية الاولى اصل في جواز البيع وللعلماء فيها اقوال اصحها انه عام مخصوص فان اللفظ لفظ عموم يتناول كل بيع فيقتضي اباحة الجميع لكن قد منع الشارع بيوعا اخرى وحرمها فهو عام في الاباحة مخصوص بما لا يدل الدليل على منعه ثم ذكر الحافظ اقوالا اخر وقال والآية الاخرى تدل على اباحة التجارة في البيوع الحالة والاولى في البيوع المؤجلة اھ

ص۲۷۴ باب ما جاء في قول الله عز وجل فاذا قضيت الصلوة الاية قال الحافظ والآية الاولى يؤخذ منها مشروعية البيع من طريق عموم ابتغاء الفضل لانه يشمل التجارة وانواع التكسب ثم قال والذي يظهر ان مراد البخاري بهذه الترجمة قوله وابتغوا من فضل الله واما ذكر التجارة فيها فقد افرده بترجمة تأتي بعد ثمانية ابواب اھ قلت ويحتمل عندي ان غرض الترجمة اثبات جواز البيع قوله فما نسيت من مقالته تلك ظاهره عدم النسيان من هذه المقالة وما تقدم في كتاب العلم من قوله فما نسيت شيئا بعد يفيد عدم النسيان مطلقا لكل شئ من الحديث وغيره وبسط الكلام عليه في اللامع وهامشه فارجع اليه لو شئت

ص۲۷۵ باب الحلال بين والحرام بين الخ قال الحافظ ذكر فيه حديث النعمان بن بشير بلفظ الترجمة وزيادة ثم قال بعد الكلام على شرح الحديث وقد توارد اكثر الائمة المخرجين له على ايراده في كتاب البيوع لان الشبهة في المعاملات تقع فيها كثيرا وله تعلق ايضا بالنكاح وبالصيد والذبائح والاطعمة والاشربة وغير ذلك مما لا يخفى اھ ويشكل على حديث الباب ما اخرجه ابو داؤد عن ابن عباس وفيه فما احل فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو فان المرتبة الثالثة وهي التي بين الحلال والحرام مما يستبرأ عنه في رواية البخاري ومعفو عنه في رواية ابي داؤد ويمكن الجمع بينهما بوجهين الاول ان يقال ان ما في البخاري مرتبة الورع وما في ابي داؤد مرتبة الجواز والثاني وهو الاوجه ان يقال ان ما بين الحلال والحرام نوعان الاول المشتبه وهو ما تعارض فيه الادلة وحكمه الاستبراء وهو محمل رواية البخاري والنوع الثاني المسكوت عنه وهو مصداق رواية ابي داؤد وحكمه الاباحة فقد قال ابن عابدين قال اكثر اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي ان الاشياء التي يجوز ان يرد

الشرع باباحتها وحرمتها قبل وروده على الاباحة وهي الاصل فيها اھ من هامش اللامع

ص۲۷۵ باب تفسير المشبهات قال الحافظ لما تقدم في حديث النعمان ان المشبهات لا يعلمها كثير من الناس واقتضى ذلك ان بعض الناس يعلمها اراد المصنف ان يعرف الطريق الى معرفتها لتجتنب فذكر اولا ما يضبطها ثم اورد احاديث يؤخذ منها مراتب ما يطلب اجتنابه منها ثم ثنى بباب فيه بيان ما يستحب منها ثم ثلث بباب فيه بيان ما يكره ثم ذكر الحافظ شرح المشبهات وبسط الكلام عليه الشيخ قدس سره في اللامع فاجاد فارجع اليه لو شئت وقال الموفق المشكوك فيه على ثلاثة اضرب ما اصله الحظر كالذبيحة في بلد فيها مجوس ومسلم فلا يجوز شراؤها والاصل فيه حديث عدي بن حاتم في الكلاب والثاني ما اصله الاباحة كالماء يجده متغيرا لا يعلم بنجاسته والاصل فيه حديث عبد الله بن زيد شكي الرجل يخيل اليه في الصلوة والثالث ما لا يعرف له اصل كرجل في ماله حلال وحرام فهذا هو الشبهة التي اولى تركها عملا بما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه وجد تمرة ساقطة الى آخر ما قال ثم في الحديث الاول شهادة المرضعة الواحدة والمسئلة خلافية شهيرة وهي كافية عند الامام احمد ولا تقبل فيها الا شهادة امرأتين عند مالك وعند الشافعي لا تقبل الا شهادة اربع نسوة واما عند الامام ابي حنيفة فلا تقبل شهادتهن منفردات على الرضاع بل لا بد لها من رجل وامرأتين وعلى هذا فحديث الارضاع مبني على الورع عند الائمة الثلاثة بخلاف الامام احمد فان حرمة الرضاع ثبتت عنده بهذا الحديث

ص۲۷۵ باب ما يتنزه من الشبهات وقال الحافظ بضم اوله اي يجتنب وللكشميهني يكره بدل يتنزه اھ وقد تقدم في الباب السابق مقصود الترجمة

ص۲۷۶ باب من لم ير الوساوس ونحوها من الشبهات قال الحافظ هذه الترجمة معقودة لبيان ما يكره من التنطع في الورع قال الغزالي الورع اقسام ورع الصديقين وهو ترك ما لا يتناول بغير نية القوة على العبادة وورع المتقين وهو ترك ما لا شبهة فيه ولكن يخشى ان يجر الى الحرام وورع الصالحين وهو ترك ما يتطرق اليه احتمال التحريم بشرط ان يكون لذلك الاحتمال موقع فان لم يكن فهو ورع الموسوسين قال ووراء ذلك ورع الشهود وهو ترك ما يسقط الشهادة اي اعم من ان يكون ذلك المتروك حراما ام لا انتهى وغرض المصنف هنا بيان ورع الموسوسين كمن يمتنع من اكل الصيد خشية ان يكون الصيد كان لانسان ثم افلت منه اھ

ص۲۷۶ باب قول الله واذا راوا تجارة او لهوا اشار بذلك الترجمة الى ان التجارة وان كانت ممدوحة باعتبار كونها من المكاسب الحلال فانها قد تذم اذا قدمت على ما يجب تقديمه عليها اھ من الفتح وهكذا قال العيني وهو الاوجه ويحتمل عندي ان يقال ان المصنف بعد بيان انواع الشبهة المتقدمة اراد بيان الشبهة العارضة يعني قد يكون الشئ حلالا في نفسه لكنه يشتبه بعارض

ص۲۷۶ باب من لم يبال من حيث كسب المال في هذه الترجمة اشارة الى ذم ترك التحري في المكاسب قاله الحافظ

ص۲۷۷ باب التجارة في البز وغيره الخ لم يقع في رواية الاكثر قوله وغيره واختلف في ضبط البز فالاكثر على انه بالزاي وليس في الحديث ما يدل عليه بخصوصه بل بطريق عموم المكاسب المباحة وصوب ابن عساكر انه بالراء وهو اليق بمؤاخاة الترجمة التي بعد هذه بباب وهو التجارة في البحر وعند ابن بطال وغيره بضم الموحدة وبالراء وقد اخطأ من زعم انه بالراء تصحيف اذ ليس في الاية ولا الحديث ولا الاثر اللاتي اوردها في الباب ما يرجح احد اللفظين اھ وحمله العلامة السندي على مقابل البحر اذ قال بفتح وتشديد مقابل البحر وذكر فيه قوله تعالى رجال لا تلهيهم تجارة لما انه تبل ذلك في بيوت اذن الله ان ترفع وهي المساجد والتسبيح فيها يكون في البر لا البحر وذكر فيه حديث الصرف اذ هو بيع يكون عادة في البر وقل من يركب لاجله البحر اھ قوله رجال لا تلهيهم تجارة الخ قال الحافظ اي وتفسير ذلك فقد روي عن ابن عباس ان المعنى لا تلهيهم عن الصلوة المكتوبة وتمسك به قوم في مدح ترك التجارة وليس بواضح اھ قلت وعلى هذا فيمكن ان يكون الغرض الرد على هذا المتمسك واما على نسخة البز بالزاي فيمكن ان يكون الغرض التنبيه على اثبات الجواز ردا لما ورد في بعض الروايات ان ما خونة الله فيوتي بالنخاسين والصيارفة والحاكة كما في نهاية الارب

ص۲۷۷ باب الخروج في التجارة وقول الله تعالى فانتشروا في الارض الاية قال ابن المنير غرض البخاري اجازة الحركات في التجارة ولو كانت بعيدة خلافا لمن يتنطع ولا يحضر السوق كما يأتي في مكانه اھ من الفتح

ص۲۷۷ باب التجارة في البحر اي اباحة ركوب البحر للتجارة وفي بعض النسخ وغيره فان ثبت قوي قول من قرأ البر فيما سبق بباب بضم اوله او بالزاي اھ قلت وعندي غرض المصنف بظاهر الرد على ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص عند ابي داؤد لا يركب البحر الا حاج او غاز فان الحديث ضعيف

ص۲۷۷ باب قول الله واذا راوا تجارة او لهوا الاية قال الحافظ كذا وقع جميع ذلك هنا في رواية المستملي وسقط لغيره الا النسفي فانه ذكرها ههنا وحذفها مما مضى وكذا وقع مكررا في نسخة الصغاني وهذا يؤيد ما تقدم من النقل عن ابي ذر الهروي ان اصل البخاري كان عند الفربري وكانت فيه الحاقات في الهوامش وغيرها وكان من نسخ الكتاب يضع الملحق في الموضع الذي يظنه لائقا به فمن ثم وقع الاختلاف في التقديم والتأخير ويزاد هنا ان بعضهم احتاط فكتب الملحق في الموضعين فنشأ عنه التكرار وقد تكلف بعض الشراح في توجيهه بان قال ذكر الآية هنا لمنطوقها وهو الذم وذكرها هناك لمفهومها وهو تخصيص ذمها بحالة غير المتكسبين بالصلوة وسماع الخطبة اھ قلت والظاهر عندي كما يظهر من تمام ما ذكر ههنا ان المذكور اولا كان التنبيه على الاجتناب للعوارض مطلقا وههنا التنبيه على تقديم حق الله تعالى وتقدم بحث تكرار الترجمة في الاصل الثاني والعشرين من اصول التراجم المتقدمة في الجزء الاول من هذا الكتاب

ص۲۷۸ باب قول الله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم قال الحافظ اي تفسيره وحكى ابن بطال انه وقع في الاصل كلوا بدل انفقوا وقال انه غلط وحكى عن مجاهد انه قال في تفسيرها ان المراد بها التجارة اھ قلت والذي يظهر عندي من النظر على هذه التراجم ان المصنف ذكر قبل ذلك الذم على من لا يقدم حق الله تعالى ثم ذكر ههنا الانفاق

فی سبیل اللہ مماکسب وذکر بعد ذلک فی الترجمۃ الآتیۃ وسعۃ الرزق قولہ کان لہا اجرہا وفی الروایۃ الآتیۃ فلہا نصف اجرہ واختلفوا فی وجہ الجمع بینہما کما فی الشروح والاوجہ عندی ان الاول محمول علی الانفاق من مال اعطاہا الزوج وملکہا ایاہا والثانی محمول علی الانفاق من مال لم یملکہا ایاہا بل اعطاہا للصرف فی البیت ویؤیدہ تغایر سیاق الحدیثین اویقال ان الاول محمول علی الطعام وہو یکون فی تصرفہا والثانی علی غیر الطعام فیکون مشترکا بین الزوجین تصرفا

(۲۴) ص۲۷۹ باب من احب البسط فی الرزق ای التوسع فیہ وجواب من محذوف تقدیرہ ما فی الحدیث وہو فلیصل رحمہ ویستفاد منہ جواز ہذہ المحبۃ خلافا لمن کرہہا مطلقا اھ وفی الانوار لاعمال الابرار یستحب ترک التبسط فی الحلال بلا حاجۃ اھ قلت فلا ینافی ہذا حدیث اللہم اجعل رزق آل محمد قوتا

(۲۵) ص۲۷۹ باب شری النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالنسیئۃ قال ابن بطال الشراء بالنسیئۃ جائز بالاجماع قال الحافظ لعل المصنف تخیل ان احدا یتخیل انہ صلی اللہ علیہ وسلم لایشتری بالنسیئۃ لانہا دین فاراد دفع ذلک التخیل اھ قلت ہذا لیس بتخیل محض بل ہو نص روایۃ ابی داؤد عن ابن عباس قال اشتری النبی صلی اللہ علیہ وسلم من عیر بیعا ولیس عندہ ثمنہ فاربح فیہ فباعہ فتصدق بالربح علی ارامل بنی عبد المطلب وقال لااشتری بعدہا شیئا الا وعندی ثمنہ فالاوجہ عندی ان الامام البخاری لمح الی ہذا الحدیث وسیاتی فی کتاب الاستقراض باب من اشتری بالدین الخ وقال الحافظ فی شرحہ کانہ یشیر الی ضعف ما جاء ثم ذکر الحدیث المذکور وقال تفرد بہ شریک عن سماک واختلف فی وصلہ وارسالہ والاوجہ عندی ان ہذہ الترجمۃ المذکورۃ ہہنا اجدر بالتلمیح الی حدیث ابی داؤد بتقیید ہذہ الترجمۃ بشرائہ صلی اللہ علیہ وسلم والترجمۃ الآتیۃ فی کتاب الاستقراض لبیان جواز الشراء بالدین داورد الامام البخاری فی ہذہ الترجمۃ حدیث عائشۃ رض ان حدیثہما کان فی آخر حیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم فلا یمکن ان یقال ان حدیث ابی داؤد مؤخر عن قصۃ الرہن قال الحافظ وقع فی آخر المغازی توفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ودرعہ مرہونۃ الی آخرہ فی ہامش اللامع قولہ ولقد سمعتہ یقول الخ اختلاف الشراح فی تعیین القائل وبسط الکلام علیہ فی ہامش اللامع

(۲۶) ص۲۷۹ باب کسب الرجل وعملہ بیدہ قال الحافظ قد اختلف العلماء فی افضل المکاسب قال الماوردی اصول المکاسب الزراعۃ والتجارۃ والصنعۃ والاشبہ بمذہب الشافعی ان اطیبہا التجارۃ قال والارجح عندی ان اطیبہا الزراعۃ لانہا اقرب الی التوکل وتعقبہ النووی بحدیث المقدام الذی فی ہذا الباب وان الصواب ان اطیب الکسب ما کان بعمل الید قال فان کان زراعا فہو اطیب المکاسب لما یشتمل علیہ من کونہ عمل الید ولما فیہ من التوکل ولما فیہ من النفع العام للآدمی وللدواب ولانہ لابد فیہ فی العادۃ ان یؤکل منہ بغیر عوض قال الحافظ وفوق ذلک من عمل الید مایکتسب من اموال الکفار بالجہاد وہو مکسب النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ وہو اشرف المکاسب لما فیہ من اعلاء کلمۃ اللہ وخذلان کلمۃ اعدائہ والنفع الاخروی قال ومن لم یعمل بیدہ فالزراعۃ فی حقہ افضل لما ذکرنا قال الحافظ والحق ان ذلک مختلف المراتب وقد یختلف باختلاف الاحوال والاشخاص اھ من الفتح وفی الانوار فی فقہ الشافعیۃ واطیبہا التجارۃ عند الشافعی لان الصحابۃ رضوان اللہ علیہم کانوا یکتسبون بہا اھ قال العینی فی باب فضل الزرع والغرس من کتاب المزارعۃ واستدل بحدیث الباب بعضہم علی ان الزراعۃ افضل المکاسب واختلف فیہ فقال النووی افضلہا الزراعۃ وقیل الکسب بالید وہی الصنعۃ وقیل التجارۃ واکثر الاحادیث تدل علی افضلیۃ الکسب بالید وروی الحاکم فی المستدرک من حدیث ابی بردۃ قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای الکسب اطیب قال عمل الرجل بیدہ وکل بیع مبرور وقال ہذا حدیث صحیح الاسناد الی آخر ماقال قلت ظاہر الترجمۃ الاشارۃ الی ترجیح الحرفۃ وبہ صرح العینی والقسطلانی والاوجہ عندی ان غرض المصنف الاشارۃ الی المکاسب کلہا فالانواع الثلثۃ المذکورۃ ثابتۃ فی روایات الباب فالتجارۃ فی الحدیث الاول لانہا کانت حرفۃ الصدیق رضی اللہ عنہ واما الزراعۃ فیستفاد من ثانی احادیث الباب بلفظ کانوا عمال انفسہم وکانت حرفۃ الانصار الزراعۃ واما الصنعۃ فیستفاد من الحدیث الثالث من عمل داؤد علیہ السلام والنوع الرابع الاجارۃ وہو ثابت من حدیث ابی ہریرۃ لان یحتطب احدکم الحدیث واما عدہم الجہاد من المکاسب فلیس بواضح عندی بل الظاہر ان الجہاد لیس بکسب نعم فیہ حصول مال لکن العمل فیہ لیس لاجل تحصیلہ والا فللحصول اسباب اخر کالتصدق والہبۃ والمیراث اللہم الا ان یقال ان فاتحصل فی الجہاد دخلا للعمل بخلاف الارث وغیرہ فانہ لادخل فیہا للعمل وعلی ہذا فیمکن ادخال الجہاد فی المکاسب وعندی ان الصنعۃ لیست من الاصول بل ہی داخلۃ عندی فی التجارۃ فاصول المکاسب عندی ثلاثۃ التجارۃ والزراعۃ والاجارۃ وتقدم فی کلام الحافظ الاختلاف فی التفضیل بینہا وفی البحر الرائق افضل الکسب بعد الجہاد التجارۃ ثم الحراثۃ ثم الصناعۃ اھ وبسط الکلام علیہ فی ہامش اللامع فی مبدأ ابواب الحرث والمزارعۃ

(۲۷) ص۲۸۰ باب السہولۃ والسماحۃ فی الشراء والبیع الخ قال الحافظ یحتمل ان یکون من باب اللف والنشر مرتبا او غیر مرتب ویحتمل کل منہما لکل منہما لان السہولۃ والسماحۃ متقاربان فی المعنی فعطف احدہما علی الآخر من التاکید اللفظی وہو ظاہر حدیث الباب والمراد بالسماحۃ ترک المضاجرۃ ونحوہا لا المکایسۃ فی ذلک اھ قلت وقول الحافظ متقاربان فی المعنی قال القسطلانی تعقبہ العینی بانہما متغایران فی اصل الوضع فلایصح ان یقال من التاکید اللفظی لان التاکید اللفظی ان یکون المؤکد والمؤکد لفظا واحدا من مادۃ واحدۃ کما عرف فی موضعہ اھ

(۲۸) ص۲۸۰ باب من انظر موسرا قال الحافظ ای فضل من فعل ذلک وحکمہ وقد اختلف العلماء فی حد الموسر فقیل من عندہ مؤنتہ ومؤنۃ من تلزمہ نفقتہ وقال الثوری واحمد واسحاق من عندہ خمسون درہما اوقیمتہا من الذہب فہو موسر وقال الشافعی قد یکون الشخص بالدرہم غنیا مع کسبہ وقد یکون بالالف فقیرا مع ضعفہ فی نفسہ وکثرۃ عیالہ وقیل الموسر والمعسر یرجعان الی العرف فمن کان حالہ بالنسبۃ الی مثلہ یعد یسارا فہو موسر وعکسہ وہذا ہو المعتمد وما قبلہ انما ہو فی حد من تجوز لہ المسئلۃ والاخذ من الصدقۃ اھ وکتب الشیخ فی اللامع والظاہر ان المراد بالموسر ہہنا القادر علی اداء ما علیہ من الدین وانظارہ ان یدا ینہ حتی یاتی بالثمن من بیتہ والتجاوز عنہ ان یقبل منہ ردیئہ وزیفہ وانظار المعسر امہالہ حتی یفتح اللہ علیہ بشیٔ والتجاوز عنہ ان یعفی عنہ الثمن ویبرأ عنہ اھ قلت وہذا الذی افادہ الشیخ قدس سرہ اوجہ عندی مما قالہ الحافظ وغیرہ ولا یبعد عند ہذا العبد الضعیف ان الامام البخاری نبہ بالترجمۃ علی ان فی انظار الموسر ایضا برا دفعا لما یتوہم ان تاخیر الموسر فی الاداء داخل فی مطل الغنی وہو ظلم فانظارہ اعانۃ علی ظلمہ فکیف الاجر علیہ

(۲۹) ص۲۷۹ باب من انظر معسرا قال القسطلانی وہو الذی لم یجد وفاء اھ سکت الشراح عن غرض الترجمۃ ولایبعد عندی ان یقال لما کان المعسر عاجزا عن الاداء فالالائق بحالہ التجاوز والابراء ولیس لہ کبیر نفع فی مجرد الانظار فاشار المصنف بالترجمۃ الی دفع ہذا التوہم وذلک ان فی الانظار ایضا تخفیفا وان کان ادنی بالنسبۃ الی العفو والابراء وقال الحافظ فی مطابقۃ الحدیث بالترجمۃ قولہ تجاوزوا عنہ ویدخل فی لفظ التجاوز الانظار والوضیعۃ وحسن التقاضی اھ

(۳۰) ص۲۷۹ باب اذا بین البیعان ولم یکتما الخ بفتح الموحدۃ وتشدید التحتانیۃ ای البائع والمشتری ای اذا اظہر البائع والمشتری ما فی المبیع من العیب وجواب اذا محذوف ای بورک لہما فیہ اونحو ذلک ولم یذکرہ البخاری اکتفاء بما فی الحدیث اھ من الفتح والعینی قولہ ہذا ما اشتری محمد رسول اللہ من العداء الخ اعلم ان تعلیق البخاری ہذا یخالف روایۃ الترمذی وغیرہ قال الحافظ ہکذا وقع ہذا التعلیق وقد وصل الحدیث الترمذی والنسائی وغیرہما فاتفقوا کلہم علی ان البائع النبی صلی اللہ علیہ وسلم والمشتری العداء عکس ما ہہنا فقیل الذی وقع ہہنا مقلوب وقیل ہو صواب وہو من الروایۃ بالمعنی لان اشتری وباع بمعنی واحد اھ ونحوہ فی القسطلانی وزاد وحملہ فی المصابیح علی تعدد الواقعۃ وحینئذ فلا تعارض واجاد الشیخ قدس سرہ الکلام علی ذلک فی الکوکب الدری اذ قال قولہ اشتری لعل البیع کان بیع مقایضۃ فیصح علی کل من المتعاقدین اطلاق البائع والمشتری وسبب ذلک التکلف ان العلماء یتفقون علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یبع بعد الہجرۃ شیئا والمراد بہ البیع باحد النقدین واما مبادلۃ العروض فکان جاریا ولایلزم فیہ شیٔ وما قیل ان اشتری ہہنا بمعنی باع فلا یناسبہ کتابۃ الشروط وکون الصک مع العداء فانہ لوکان کذلک لکان المکاتب ہو العداء لانہ البائع حینئذ ولکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صاحب صک وکان عندہ لاعند العداء اھ

(۳۱) ص۲۷۹ باب بیع الخلط من التمر الخلط بکسر المعجمۃ التمر المجتمع من الانواع المتفرقۃ والجمع بفتح الجیم وسکون المیم فسر بالخلط وقیل ہو کل لون من النخیل لایعرف اسمہ والغالب فی مثل ذلک ان یکون ردیئہ اکثر من جیدہ وفائدۃ ہذہ الترجمۃ رفع توہم من یتوہم ان مثل ہذا لایجوز بیعہ لاختلاط جیدہ بردیئہ لان ہذا الخلط لایقدح فی البیع لانہ متمیز ظاہر فلا یعد ذلک عیبا بخلاف الغلط فی اوعیۃ یری جیدہا ویخفی ردیہا اھ من الفتح قلت فکان ہذہ الترجمۃ بمنزلۃ الاستثناء من الترجمۃ السابقۃ وہی باب اذا بین البیعان الخ والمعنی ان الخلط اذا کان ظاہرا مرئیا من المشتری لاحاجۃ الی بیان ما فیہ من الجید والردی ثم لاتعلق لہذہ الترجمۃ بالربوا یعنی بیع الصاع بالصاعین کما یوہمہ کلام العینی فان ابتداء ابواب الربا عندی من الباب الذی بعد بابین

(۳۲) ص۲۷۹ باب ما قیل فی اللحام والجزار قال الحافظ کذا وقعت ہذہ الترجمۃ ہہنا وفی روایۃ ابن السکن بعد خمسۃ ابواب وہو الیق لتتوالی تراجم الصناعات اھ وقال العینی بعد ذکر قول الحافظ قلت توالی التراجم انما ہو امرہم والبخاری لایتوقف غالبا فی رعایۃ التناسب بین الابواب اھ وقال السندی قولہ باب ما قیل الخ ای ہل لکسبہما اصل بان کانا وقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقررہما علی ذلک او ہو من الامور الحادثۃ اھ قلت ولعل غرض المصنف الرد علی من قال بکراہۃ ہذہ الحرفۃ کما ذکرہ فی الانوار لاعمال الابرار وفیہ کسب الکناس والزبال والدباغ والقصاب والحجام مکروہ اھ وقد اخرج ابو داؤد من حدیث عمر سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول انی وہبت لخالتی غلاما وانا ارجو ان یبارک لہا فیہ فقلت لہا لاتسلمیہ حجاما ولاصائغا ولاقصابا وذلک لان الحدیث ضعیف لان فی سندہ ابا ماجدۃ وہو مجہول کما فی التقریب وقال المنذری فی طرقہ محمد بن اسحاق وقد تقدم الکلام علیہ اھ والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان الامام البخاری لم یذکر ہذہ الترجمۃ ہہنا من حیث الصناعۃ حتی یقال انہ ذکرہا فی غیر محلہا بل ہذہ الترجمۃ نظیر بیع الخلط من التمر وکان المصنف اشار بذلک الی جواز بیع اللحوم مع العظام دفعا لما یتوہم ان من یبیع اللحم لایجوز لہ ان یدخل العظام فی الوزن لان اللحم مع العظام کالخلط من التمر بل فی ہذہ الترجمۃ ترق من الترجمۃ الاولی لان ردیٔ التمر ہو من جنس التمر الاعلی والعصب والعظم لیسا من جنس اللحم ومع ذلک یباعان مع اللحم ومایظہر من کلام الشیخ قدس سرہ فی اللامع ان الغرض من الترجمۃ بیان جواز بیع اللحم مع تلبسہ بالدم اھ من ہامش اللامع ثم الترجمۃ مشتملۃ علی جزئین اللحام والجزار والمذکور فی الحدیث واحد منہما ای الجزار فان القصاب ہو الجزار کما قال الشراح وحاصل افادۃ الشیخ قدس سرہ فی اللامع ان اثبات الجزء الثانی من الترجمۃ بطریق المقایسۃ وقال العلامۃ العینی مطابقۃ للترجمۃ فی قولہ لغلام لہ قصاب قال القرطبی اللحام ہو الجزار والقصاب علی قیاس قولہم عطار وتمار للذی یبیع ذلک فہذا کما رأیت جعل اللحام والجزار والقصاب بمعنی واحد وعلی ہذا تحصل المطابقۃ بین الترجمۃ والحدیث اھ ثم ذکر العینی الفرق بین ہذہ الثلاثۃ بحسب العرف

(۳۳) ص۲۷۹ باب ما یمحق الکذب والکتمان ای من البرکۃ ذکر فیہ حدیث حکیم بن حزام المذکور قبل بابین وہو اصح فیما ترجم لہ اھ من الفتح

(۳۴) ص۲۷۹ باب قول اللہ عزوجل یاایہا الذین آمنوا الآیۃ وساق غیرہ وفیہ حدیث ابی ہریرۃ الماضی فی باب من لم یبال من حیث کسب باسنادہ ومتنہ وہو بعید من عادۃ البخاری ولاسیما مع قرب العہد ولعلہ اشار بالترجمۃ الی ما اخرجہ النسائی من وجہ آخر عن ابی ہریرۃ مرفوعا یاتی علی الناس زمان یاکلون الربوا فمن لم یاکلہ اصابہ من غبارہ اھ من الفتح قلت وعلی نسخۃ النسفی یمکن ان یجاب عن عدم ذکر الحدیث انہ بمنزلۃ الکتاب لابواب الربوا فالمصنف بدأ من ہہنا ابواب الربوا فلا حاجۃ الی الحدیث

(۳۵) ص۲۷۹ باب آکل الربوا وشاہدہ الخ ای بیان حکمہم والتقدیر باب اثم الخ او ذم الخ ثم ساق البخاری فی الباب حدیثین حدیث عائشۃ وحدیث سمرۃ قال ابن التین ولیس فیہما ذکر لکاتب الربوا وشاہدہ واجیب بانہ ذکرہما علی سبیل الالحاق لاعانتہما للآکل علی ذلک وایضا فقد تضمن حدیث عائشۃ نزول آخر البقرۃ ومن جملۃ ما فیہ قولہ تعالی واحل اللہ البیع وحرم الربوا وفیہ اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ وفیہ واشہدوا اذا تبایعتم فامر بالکتابۃ والاشہاد فی البیع الذی احلہ فافہم النہی عن الکتابۃ والاشہاد فی الربوا الذی حرمہ ولعل البخاری اشار الی ما ورد فی حدیث مسلم عن جابر لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آکل الربوا وموکلہ وکاتبہ وشاہدیہ اھ من الفتح

باب موكل الربوا كتب الشيخ فى اللامع ودلالة الآية عليه من حيث ان موكل الربوا معين على مايفعله الآكل من عدم الترك المامور به فى الآية اه وفى هامشه اجاد الشيخ قدس سره فى وجه الاستدلال وسكت عنه الشراح وبعض المحشى انا ذكيا وحيث قال انه لا يبعد من جودة طبع الامام البخارى انه استدل بعموم قوله تعالى وذروا مابقى من الربوا فان الامر بالترك كما يدل على ترك الآخذ منها يدل على المعطى ايضا اى يترك اداء مابقى عليه من الربوا ومن الاصول المطردة للبخارى الاستدلال بالعموم ويحمل المحتمل اه

باب يمحق الله الربوا الآية قال ابن المنير مناسبة حديث الباب للترجمة انه كالتفسير للآية لان الربوا الزيادة والمحق النقص فقال كيف تجتمع الزيادة والنقص فاوضح الحديث ان الحلف الكاذب وان زاد فى المال فانه يمحق البركة فكذلك قوله تعالى يمحق الله الربوا اى يمحق البركة من البيع الذى فيه الربوا اه مختصرا من الفتح

باب ما يكره من الحلف فى البيع الخ اى مطلقا فان كان كذبا فهى كراهة تحريم وان كان صدقا فكراهة تنزيه وفى السنن من حديث قيس بن ابى غرزة مرفوعا يا معشر التجار ان البيع يحضره اللغو والحلف فشوبوه بالصدقة وقال الحافظ تحت حديث الباب وقد تعقب بان السبب المذكور فى الحديث خاص والترجمة عامة لكن العموم مستفاد من قوله فى الآية وايمانهم اه من الفتح

باب ما قيل فى الصواغ الخ قال ابن المنير فائدة هذه الترجمة وما بعدها التنبيه على ان ذلك كان فى زمنه صلى الله عليه وسلم واقره مع العلم بهم فيكون كالنص على جوازه وما عداه يؤخذ بالقياس قال الحافظ تحت حديث الباب والغرض منه قوله واعدت رجلا صواغا وقد قدمنا انهم رهط من اليهود ففيه فضيه جواز معاملة الصائغ ولو كان غير مسلم ويؤخذ منه انه لا يلزم من دخول الفساد فى صنعة ان تترك معاملة صاحبها ولو تعاطاها اراذل الناس مثلا ولعل المصنف اشار الى حديث اكذب الناس الصباغون والصواغون وهو حديث مضطرب الاسناد اخرجه احمد وغيره اه وتقدم شئ من الكلام فى باب اللحام والجزار وفى الانوار لاعمال الابرار كره جماعة كسب الصواغ اه وفى هامشه كذا فى الروضة قال الرافعى لانهم كثيرا مايخلفون الوعد ويقعون فى الربوا لبيعهم المصوغ باكثر من وزنه قال الاسنوى وهو وجه مرجوح اذ الاصح فى الشهادات ان الصائغ ليس من اهل الحرف الدنية وقد صححوا ان الحائك منهم فهو دون الصائغ وقد صححوا ان لا كراهة فى الحياكة فلزم ان لا كراهة فى الصياغة الى آخر ما ذكره فالاوجه ان الامام البخارى اشار الى تلك الروايات بقوله فى الترجمة ما قيل اه من هامش اللامع (فائدة) بسط العلامة الدميرى فى حيوة الحيوان اسماء اصحاب الحرف من الصحابة والتابعين والعلماء المشهورين فقال كان عمرو بن العاص جزارا وكذلك الزبير بن العوام وكان ابو بكر بزازا وكذا عثمان وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وكان عمر دلالا رضى الله عنهم اجمعين الى آخر ما بسط

باب ذكر القين والحداد قال الحافظ قال ابن دريد اصل القين الحداد ثم صار كل صائغ عند العرب قينا فقال الزجاج القين الذى يصلح الاسنة والقين ايضا الحداد وكان البخارى اعتمد القول الصائر الى التغاير بينهما وليس فى الحديث الذى اورده فى الباب الا ذكر القين وكانه الحق الحداد به فى الترجمة لاشتراكهما فى الحكم اه وتعقبه العلامة العينى فقال لايحتاج الى هذا التكلف والوجه ان القين يطلق على معان كثيرة يطلق على العبد والامة فعطف الحداد على القين ليعلم ان مراده من القين هو الحداد اه وتبعه القسطلانى وجعل العطف تفسيريا وقد عرفت فيما سبق ان غرض المصنف بهذه التراجم بيان جواز هذه الحرف ولا يبعد عندى ان الامام البخارى اشار بالترجمة الى ما سيأتى قريبا فى باب العطار مثل الجليس السوء كمثل كير الحداد يحرق بيتك الخ فهذا يوهم قباحة حرفة الحداد وايضا اخرج ابو داؤد ان رجلا جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم وعليه خاتم من حديد فقال مالى ارى عليك حلية اهل النار الحديث وهذا ايضا يوهم ان الحداد صانع حلية اهل النار فنبه الامام البخارى بالترجمة والحديث على كونها من حرف بعض الصحابة رضى الله عنهم اجمعين قوله كنت قينا فى الجاهلية انما استدل بفعله فى الجاهلية لانه لو كان حراما لما طلب الواجب بعمله الحرام بعد ما اسلم والظاهر انه كان يطلب مناجرة عمله الذى عمله فيها اه وفى هامشه ما افاده الشيخ قدس سره ظاهر من لفظ الحديث والاخباب رضى الله تعالى عنه كان قينا فى الاسلام ايضا فقد ترجم الامام البخارى على حديث الباب فى كتاب الاجارة باب هل يواجر الرجل نفسه من مشرك فى ارض الحرب قال الحافظ اورد فيه حديث خباب وهو اذ ذاك مسلم فى عمله للعاص بن وائل وهو مشرك الى آخر ما قال

باب الخياط قال الخطابى فى احاديث هذه الابواب دلالة على جواز الاجارة وفى الخياطة معنى زائد لان الغالب ان يكون الخيط من عند الخياط فيجتمع فيها الى الصنعة الآلة وكان القياس انه لا تصح اذ لا تتميز احداهما عن الاخرى غالبا لكن الشارع اقره لما فيه من الارفاق واستقر عمل الناس عليه وفيه دلالة على ان الخياطة لا تنافى المروة اه

باب النساج بالنون والمهملة وآخره جيم وهو الحائك لعل المصنف اراد اثبات جوازه اذ عدده من الحرف الدنية كما تقدم فى باب ما قيل فى الصواغ عن الانوار وفيه ايضا ولا يكره كسب الفاصد والحائك اه

باب النجار بالنون المشددة والجيم ولابى ذر عن الكشميهنى النجارة بكسر النون وتخفيف الجيم وفى آخره هاء قال الحافظ ابن حجر والاول اشبه بسياق بقية التراجم وفى الفيض لما دخل المصنف فى بيان الصنائع والحرف ذكر النجار والصواغ والنساج اه

باب شرى الامام الحوائج بنفسه بنصب الحوائج على المفعولية وسقط لغير ابى ذر لفظ الامام فهو اعم قال الحافظ وفى بعض الروايات شراء الحوائج بنفسه اى الرجل وفائدة الترجمة رفع توهم من يتوهم ان تعاطى ذلك يقدح فى المروة اه من القسطلانى

باب شرى الدواب والحمار الخ وفى رواية ابى ذر والحمر بصيغتين من عطف الخاص على العام لان الدواب فى الاصل موضوع لكل ما يدب على الارض ثم استعمل عرفا لكل ماشى على اربع وهو يتناول الحمير وغيرها وليس فى حديثى الباب ذكر للحمر وكانه اشار الى الحاقها فى الحكم بالابل لان حديثى الباب انما فيهما ذكر بعير ولا اختصاص فى الحكم المذكور ببداية دون دابة اه من الفتح والقسطلانى

باب الاسواق التى كانت فى الجاهلية الخ اى جواز التبايع فيها قال ابن بطال فقه هذه الترجمة ان مواضع المعاصى وافعال الجاهلية لا تمنع من فعل الطاعة فيها اه من القسطلانى

باب شرى الابل الهيم الخ قال القسطلانى الهيم بكسر الهاء جمع اهيم للمذكر ويقال للانثى هيمى وهى الابل التى بها الهيام وهو داء يشبه الاستسقاء تشرب منه اه وقال العينى قيل الهيام داء يكون معه الجرب وبهذا ترجم البخارى شراء الابل الهيم والاجرب وفى كتاب الابل للنضر بن شميل واما الهيام فنحو الدوار جنون يأخذ الابل حتى تهلك اه وكتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان بيع المعيب جائز نافذ ولو من غير اظهار العيب الا ان للمشترى خيارا اذا اطلع على العيب اه وقال الحافظ فى الحديث جواز بيع الشئ المعيب اذا بينه البائع ورضى به المشترى سواء بينه البائع قبل العقد او بعده لكن اذا اخر بيانه عن العقد ثبت الخيار للمشترى اه وهكذا قال العينى وزاد وليس هذا من الغش واما ابن عمر فرضى بالعيب الذى به فصحت الصفقة فيه اه قوله الهائم المخالف الخ قال ابن التين وليس الهائم واحد الهيم فانظر لم ادخل البخارى هذا فى تبويبه واجيب عن هذا بان البخارى لما رأى ان الهيم من الابل كالذى قاله النضر بن شميل وقد تقدم اشبهها بالرجل الهائم من العشق نقل الهائم المخالف الخ فكذلك الابل الهيم تخالف القصد فى قيامها وقعودها ودورها مع الشمس كالحرباء اه من العينى وفى الفيض اى الذى يخبط فى مشيه فهذا عيب اه وقال القسطلانى قوله الهائم المخالف كانه يريد ان بها داء الجنون وقال بعد نقل اعتراض ابن التين المتقدم واجاب فى المصابيح بانه لم لا يجوز ان يكون كبازل وبزل ثم قلبت ضمة هيم لتصح الياء كما فعل فى جمع ابيض اه قوله لاعدوى الخ قال الحافظ قال الخطابى لا اعرف للعدوى هنا معنى ثم بسط فى توجيهه اه والاوجه عند هذا العبد الضعيف ما مال اليه شيخ مشائخنا الدهلوى فى التراجم اذ قال الوجه الموافق لمذهب الفقهاء فى هذا الحديث ان ابن عمر كان له رد هذه الابل بحكم العيب وكان له امساكها فتردد فى امره فرأى مرضها هينا وخاف عدواها فعزم على ردها لاجل العدوى ثم تذكر حديث لاعدوى فامسك عن الرد اه

باب بيع السلاح فى الفتنة الخ كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان كراهة البيع انما هو اذا لم يأمن ان تستعمل هذه الاسلحة فى الفتنة واما اذا امن فلا اه قال الحافظ كان المراد بالفتنة مايقع من الحروب بين المسلمين لان فى بيعه اذ ذاك اعانة لمن اشتراه وهذا محله اذا اشتبه الحال فاما اذا تحقق الباغى فالبيع للطائفة التى فى جانبها الحق لا بأس به الى ان قال وكان المصنف اشار الى خلاف الثورى فى ذلك حيث قال بع سلاحك لمن شئت ثم قال الحافظ وقد استشكل مطابقة الحديث للترجمة قال الاسماعيلى ليس فى هذا الحديث من ترجمة الباب شئ الى آخر ما بسط فى هامش اللامع من كلام الشراح ومن تقارير الشيخ الگنگوهى والاوجه عندى ان المصنف مال الى قول الثورى ورد قول ابن عمر وانما ذكر قوله لبيان الاختلاف لا لاختياره وثبت فى الحديث بيعه زمن القتال وهو زمن الفتنة

باب فى العطار وبيع المسك كتب الشيخ فى اللامع خصه بالذكر لما فيه من مظنة عدم الجواز لما انه دم فى الاصل اه وفى هامشه قال الحافظ ليس فى حديث الباب سوى ذكر المسك وكانه الحق به العطار لاشتراكهما فى الرائحة الطيبة وفى الحديث جواز بيع المسك والحكم بطهارته لانه صلى الله عليه وسلم مدحه ورغب فيه وفيه الرد على من كره وهو منقول عن الحسن البصرى وعطاء وغيرهما ثم انقرض هذا الخلاف واستقر الاجماع على طهارة المسك وجواز بيعه اه

باب ذكر الحجام سكت المصنف رحمه الله ذكره ههنا باعتبار كونها من الحرف والا فليس هو من البيوع وسيأتى ايضا الروايات فيه فى محلها من كتاب الاجارة وكتاب الطب قال العلامة العينى ولما ذكر فى باب موكل الربوا النهى عن ثمن الدم الذى هو الحجامة وظاهره التحريم عقد هذا الباب ههنا وفيه حديثان يدلان على جواز الحجامة واخذ الاجرة فذكرهما ليدل على ان النهى المذكور فيه اما منسوخ كما ذهب اليه البعض واما انه محمول على التنزيه كما ذهب اليه آخرون وهذا الذى يذكر ههنا هو الوجه لا ما ذكره بعضهم (الحافظ) مما لا طائل تحته اه وميل الحافظ فى غرض الترجمة ايضا الى الجواز اذ قال ولا يلزم من كونها من المكاسب الدنيئة ان لا تشرع فالكساح اسوء حالا من الحجام ولو تواطأ الناس على تركه لاضر ذلك بهم اه

باب التجارة فيما يكره لبسه للرجال والنساء كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان ما ذكره من تجارة ماكره الانتفاع به مطلقا ما لا يكره للنساء او غيرهن ويمكن الانتفاع به فلا كراهة فيه فدلت الرواية الاولى على هذا المعنى من حيث ان الثوب المذكور فيه لما لم يكره الانتفاع به للنساء لم يحرم بيعه وكذلك الرواية الثانية فان الثوب ذا التصاوير وان لم يجز لبسه كما هو الا انه يجوز الاستعمال بعد قطعه بحيث لا تسلم الصور او تتبدل اه وبسط فى هامشه الكلام على مطابقة احاديث الباب بالترجمة

باب صاحب السلعة احق بالسوم بفتح المهملة وسكون الواو اى ذكر قدر معين للثمن وقال ابن بطال لاخلاف بين العلماء فى هذه المسئلة وان متولى السلعة من مالك او وكيل اولى بالسوم من طالب شرائها قال الحافظ لكن ذلك ليس بواجب فسيأتى فى قصة جمل جابر انه صلى الله عليه وسلم بدأ بقوله بعنيه باوقية الحديث اه من الفتح

باب كم يجوز الخيار قال صاحب الفيض وقد كان يختلج بالبال ان فى تراجمه سوء ترتيب فانه قد تعرض الى كيفيات الخيار قبل تقرر حقيقته والذى يتبادر الى الذهن ان يترجم اولا على نفس الخيار ثم الى سائر كيفياته وتبين آخرا ان المصنف جعل الخيار فى البيع اصلا وعدم تباعا على خلاف نظر الحنفية فاذا كان الخيار عنده اصلا لم يرحاجة الى تقديم كونه معروفا عنده ودخل فى فروعه اه قلت فالمصنف رحمه الله بدأ من ههنا مسئلة الخيار وبسط الكلام على انواع الخيار فى الاوجز وفيه قال ابن قدامة فى الشرح الكبير ان الخيار فى البيع على سبعة اقسام ثم بسطها والمعروف فى كتب الفقهاء الحنفية ثلاث خيارات خيار الشرط والرؤية والعيب لكن فى الشروح وغيرها اكثر من ذلك فقد ذكرها ابن نجيم ثلاثة عشر وفى الاتحاف ان الخيارات بلغت سبعة عشر نوعا قال الحافظ الخيار طلب خير الامرين من امضاء البيع او فسخه وهو خياران خيار المجلس وخيار الشرط والكلام هنا على خيار الشرط والترجمة معقودة لبيان مقداره وليس فى حديثى الباب بيان لذلك قال ابن المنير لعله اخذ من عدم تحديده فى الحديث انه لا يتقيد بل يفوض الامر فيه الى الحاجة لتفاوت السلع فى ذلك ويحتمل ان يكون مراد البخارى

بقولہ کم یجوز الخیار ای کم یخیر احد المتبایعین الاخر مرۃ واشار الی ما فی الطریق الآتیۃ بعد ثلثۃ ابواب من زیادۃ ہمام ویختار ثلث مرار لکن لما لم تکن الزیادۃ ثابتۃ ابقی الترجمۃ علی الاستفہام کعادتہ اھ قلت وتعقب علی الاحتمال الثانی العلامۃ العینی وقال لان لفظۃ کم موضوعۃ للعدد والعدد فی مدۃ الخیار لا فی تخییر احد المتبایعین الاخر واختلفوا فی مدۃ الخیار فعند الحنفیۃ والشافعیۃ موقتۃ بثلاثۃ ایام وانکر مالک التوقیت فی ثلثۃ ایام بغیر زیادۃ قال امد کل شیء بحسبہ فللدابۃ مثلا والثوب یوم او یومان وللجاریۃ جمعۃ وللدار شہر وقال ابو یوسف ومحمد واحمد واسحق انہ لا امد لمدۃ خیار الشرط بل البیع جائز والشرط لازم الی الوقت الذی یشترطانہ اھ ملخصا من الفتح

باب اذا لم یوقت الخیار الخ کتب الشیخ فی اللامع ای ہل یجوز البیع اراد بذلک اثبات ان الروایۃ لما کانت مطلقۃ عن ذکر المدۃ فالفصل بین مدۃ ومدۃ مما لا یجوز فیکون تائیدا لمذہب من لم یوقت الاجل ثم ذکر الشیخ قدس سرہ الجواب عنہ علی مسلک الحنفیۃ قال العلامۃ العینی لم یذکر جواب الاستفہام لما فیہ من الخلاف اھ وقال الحافظ ای اذا لم یعین البائع او المشتری وقت الخیار واطلقاہ ہل یجوز البیع وکانہ اشار بذلک الی الخلاف فی حد خیار الشرط ثم ذکر الحافظ اختلاف العلماء فی تلک المسئلۃ کما تقدم فی الباب السابق ثم قال فان شرطا او احدہما الخیار مطلقا فقال الاوزاعی وابن ابی لیلی ہو شرط باطل والبیع جائز وقال الثوری والشافعی واصحاب الرای یبطل البیع ایضا وقال احمد واسحق للذی شرط الخیار ابدا اھ ولم یذکر الحافظ مذہب المالکیۃ وفی الاوجز قال الباجی اذا شرط الخیار ولم یقدر المدۃ لم یبطل البیع وحکم فی ذلک بمقدار ما تختبر تلک السلعۃ فی غالب العادۃ وقال ابو حنیفۃ والشافعی یبطل العقد اھ وہو الراجح عند احمد کما قال الموفق والروایۃ الثانیۃ عنہ ما تقدم فی کلام الحافظ والبسط فی الاوجز

باب البیعان بالخیار ما لم یتفرقا وبہ قال الخ ای بخیار المجلس وہو بین من صنیعہ الذی مضی قبل باب اھ من الفتح وبہ قال الجمہور منہم الشافعی واحمد وقال مالک وابو حنیفۃ یلزم العقد بالایجاب والقبول ولم یقولا بخیار المجلس الا انہ یبطل عند الشافعی بالتخایر وعن احمد روایتان کما فی المغنی والبسط فی الاوجز

باب اذا خیر احدہما صاحبہ بعد البیع حاصل الترجمۃ ان خیار المجلس یبطل بالتخایر وقد تقدم الخلاف فیہ فہو ردّ علی احدی الروایتین لاحمد من انہ یبقی الخیار الی المجلس بعد التخایر ایضا وکتب الشیخ فی اللامع ہذہ الترجمۃ تحتمل معنیین احدہما ان المتبایعین اذا کان لاحدہما خیار الشرط فقد وجب البیع وانعقد السبب وان تاخر المسبب والحکم الی ما بعد اسقاط الخیار او انقضاء الاجل وہذا اذا ارید بقولہ او یخیر احدہما الاخر شرط الخیار وثانیہما ان یراد بالترجمۃ ان المتبایعین اذا قال احدہما لصاحبہ فی اختیار المبایعۃ اختر لنفسک القبول او الرد فاختیر البیع والقبول لا الرد فان البیع واجب حینئذ وحیثیت الحکم وہو الملک غیر متراخ وہذا اذا حمل قولہ او یخیر احدہما الاخر علی ہذا المعنی فمعنی قولہ فی الروایۃ فتبایع علی ذلک فقد وجب البیع مختلف باختلاف معنی قولہ او یخیر اھ واختار الشراح الاحتمال الثانی من ہذین الاحتمالین

باب اذا کان البائع بالخیار الخ کانہ اراد الرد علی من حصر الخیار فی المشتری دون البائع فان الحدیث قد سوّی بینہما فی ذلک وقال فی موضع آخر قال الثوری یختص الخیار بالمشتری ویمتد لہ الی عشرۃ ایام واکثر ویقال انہ انفرد بذلک اھ من الفتح

باب اذا اشتری شیئا فوہب من ساعتہ کتب الشیخ فی اللامع کانہ قاس علی الہبۃ البیع فکما جازت ہبۃ المشتری قبل قبضہ فکذلک البیع وانما منعہ ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی لقولہ علیہ الصلوۃ والسلام لا تبع ما لیس عندک ولورود النہی عن بیع الطعام قبل القبض وقد قال ابن عباس احسب کل شیء مثلہ مع ان العلۃ وہی کون المبیع مظنۃ الہلاک یشمل کل شیء الا العقارات فوجب تعمیم الحکم ولا یبعد ان یقال واللہ اعلم بحقیقۃ الحال ان غرض البخاری رحمہ اللہ ہہنا لیس اثبات جواز الہبۃ بخصوصہا بل المقصود بیان بعض التصرفات الجائزۃ قبل القبض کالعتق مثلا والہبۃ علی رأیہ والبیع مطلقا علی رای طاؤس کما ذکرہ رحمہ اللہ فکان من جزئیاتہ بیع المبیع من البائع ولو قبل قبض البائع الثمن والمشتری المبیع وان کان مشروطا بکونہ علی الثمن الاول علی ما ذکرہ فی باب الاقالۃ وعلی ہذا فلا یضرنا اثر ابن عمر رضی اللہ عنہ علی التاویل الذی ذکرنا من حمل الخیار علی الاستحباب واللہ اعلم اھ والبسط فی ہامشہ الکلام علی شرح کلام الشیخ قدس سرہ قلت قصۃ عمر فی الابل الصعب لما کان مخالفا لمن قال بخیار المجلس اولہا المصنف بہذہ الترجمۃ واشار الی الجواب بان سکوت البائع یکفی واشکل بانہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن لہ حق فی التصرف لمانعیۃ خیار غیرہ واجاب عنہ الحافظ بانہ واقعۃ فالعلم حقیقتہا واورد الشافعیۃ بوجوہ اخر ذکرہ فی الفتح والعجب من الامام البخاری اورد علی الاحناف فی کتاب الاکراہ فی باب اذا اکرہ حتی وہب عبدا او باعہ لم یجز وبہ قال بعض الناس الخ وحاصلہ انہ الزم الحنفیۃ انہم لا یجوزون بیع المکرہ وہبتہ ومع ذلک قالوا لو نذر المشتری فی ذلک الشیء المشتری او دبرہ او کان عبدا جاز فاثبت التناقض التناقض بین قولہم من عدم جواز البیع مع جواز تصرف المشتری فانا اقول انہ یرد مثل ذلک ہہنا علی الامام البخاری ومن وافقہ ممن قالوا بخیار المجلس من انہم لما اثبتوا خیار المجلس للبائع فکیف جاز عندہم تصرف المشتری فی ذلک فتامل.

باب ما یکرہ من الخداع فی البیع قال الحافظ کانہ اشار بہذہ الترجمۃ الی ان الخداع فی البیع مکروہ ولکنہ لا یفسخ البیع الا ان شرط المشتری الخیار علی ما تشعر بہ القصۃ المشہورۃ فی الحدیث اھ قلت لکن الخداع حرام منہی عنہ والمصنف ابطل بیع النجش کما سیاتی لکونہ حراما منہیا عنہ قال العینی تحت ذکر ما یستفاد من الحدیث مذہب الحنفیۃ والشافعیۃ علی ان الغبن غیر لازم فلا خیار للمغبون سواء قل الغبن او کثر وہو الاصح من روایتی مالک وقال البغدادیون من اصحابہ للمغبون الخیار بشرط ان یبلغ الغبن ثلث القیمۃ وان کان دونہ فلا وقیل السدس وعن داؤد العقد باطل وعن مالک ان کانا عارفین بتلک السلعۃ وسعرہا وقت البیع لم یفسخ البیع کثیرا کان الغبن او قلیلا فان کان احدہما غیر عارف بذلک فسخ البیع الا ان یرید ان یمضیہ ولم یجد مالک حدا واثبت ابو ثور خیار الغبن بالحدیث المذکور اھ وقال القسطلانی ثور اذا بایعت فقل لا خلابۃ واستدل بہ احمد لانہ یرد بالغبن الفاحش لمن لم یعرف قیمۃ السلعۃ وحدہ بعض الحنابلۃ بثلث القیمۃ وقیل بسدسہا واجاب الشافعیۃ والحنفیۃ والجمہور بانہا واقعۃ عین وحکایۃ حال فلا یصح دعوی العموم فیہا عند احد اھ وذکر فی الاوجز ہہنا عدۃ ابحاث فقہیۃ فارجع الیہ

باب ما ذکر فی الاسواق قال ابن بطال اراد بذکر الاسواق اباحۃ المتاجر ودخول الاسواق للاشراف والفضلاء وکانہ اشار الی ما لم یثبت علی شرطہ من انہا شر البقاع وہو حدیث اخرجہ احمد والبزار وصححہ الحاکم من حدیث جبیر بن مطعم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال احب البقاع الی اللہ المساجد وابغض البقاع الی اللہ الاسواق واسنادہ حسن قال ابن بطال وہذا خرج علی الغالب والا فرب سوق یذکر فیہا اللہ اکثر من کثیر من المساجد اھ قولہ دعا رجل بالبقیع کتب الشیخ فی اللامع

وکانت علی قرب منہ تجارات من الخیول وغیرہا فصح ایرادہ ہہنا وفیہ الترجمۃ اھ والبسط فی ہامشہ الکلام من کلام الشراح

باب کراہیۃ الصخب فی السوق وفی نسخۃ الحافظ السخب بالسین المہملۃ فقال السخب بفتح المہملۃ والخاء المعجمۃ بعدہا موحدۃ ویقال فیہ الصخب بالصاد المہملۃ بدل السین وہو رفع الصوت بالخصام واورد المصنف فیہ حدیث عبد اللہ بن عمرو فی صفۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم والغرض منہ قولہ ولا سخاب فی الاسواق اھ قلت والحاصل انہ اخذ الکراہۃ من نفی کونہ صفۃ لہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو مشکل لان کثیرا من المباحات لیست من صفتہ علیہ الصلوۃ والسلام اللہم الا ان یقال انہ ذکر فی مقام المدح فمقتضاہ ان مقابلہ ما یذم ویکرہ قولہ یا ایہا النبی الخ قال العلامۃ السندی لعلہ یکون حکایۃ عما انزل اللہ تعالی علیہ فی القرآن او غیرہ اذ لا یمکن الخطاب معہ صلی اللہ علیہ وسلم فی التوراۃ حین نزلت التوراۃ اھ

باب الکیل علی البائع والمعطی قال الحافظ ای مؤنۃ الکیل علی المعطی بائعا کان او موفی دین او غیر ذلک ویلتحق بالکیل فی ذلک الوزن فیما یوزن من السلع وہو قول فقہاء الامصار وکذلک مؤنۃ وزن الثمن علی المشتری الا نقد الثمن وہو علی البائع علی الاصح عند الشافعیۃ اھ قال العینی قال الفقہاء ان الکیل والوزن فیما یکال ویوزن من المبیعات علی البائع ومن علیہ الوزن والکیل فعلیہ اجرۃ ذلک وہو قول مالک وابی حنیفۃ والشافعی اھ وفی الہدایۃ واجرۃ الکیال وناقد الثمن علی البائع اما الکیل فلا بد منہ للتسلیم وہو علی البائع ومعنی ہذا اذا بیع مکایلۃ وکذا اجرۃ الوزان والذراع والعداد اما النقد فالمذکور روایۃ ابن رستم عن محمد وفی روایۃ ابن سماعۃ عنہ علی المشتری اھ وقال الموفق اجرۃ الکیال والوزان علی البائع اھ مختصرا من ہامش اللامع وکتب الشیخ فی اللامع تحت الباب ودلالۃ الروایۃ علیہ ظاہرۃ اما فی الاولی فقد کتبہ المحشی واما فی الثانیۃ ففی قولہ علیہ الصلوۃ والسلام لجابر کل للقوم وکان ہو المعطی ولما کان فی الترجمۃ ذکر الکیل ناسب ان یذکر الآیۃ التی ذکر فیہا الکیل فقال واذا کالوہم او وزنوہم مع ان فیہ دلالۃ علی ان الکیل والوزن انما ہو علی البائع والمعطی ولا یتوہم ان اول الآیۃ وہو قولہ تعالی اذا اکتالوا علی الناس یدل علی ان الکیل قد یکون من المشتری فان ہذا ایضا لان معنی قولہ اکتالوا ہو الاخذ والاستیفاء بالکیل ولو سلم فالمعنی اذا کال لہم البائع ویستسلمون کیلہم فنسب الکیل الیہم لانہم المتصرفون فیہ وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اکتالوا حتی تستوفوا اوردہ ہہنا للدلالۃ علی ما دلت علیہ الآیۃ من ان الاکتیال یستعمل لما یجعلہ المرء لنفسہ اھ والبسط الکلام علیہ فی ہامشہ

باب ما یستحب من الکیل قال الحافظ ای فی المبایعات اھ قلت ہذا لیس بوجیہ بل الاوجہ عندی ان المراد منہ الکیل فی الانفاق علی الاہل والعیال کما یدل علیہ حدیث الباب وذکرہ المصنف ہہنا تبعا واستطرادا قال الحافظ قال ابن بطال الکیل مندوب الیہ فیما ینفقہ المرء علی عیالہ ومعنی الحدیث اخرجوا بکیل معلوم یبلغکم الی المدۃ التی قدرتم مع ما وضع اللہ من البرکۃ فی مد اہل المدینۃ بدعوتہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال ابن الجوزی یشبہ ان تکون ہذہ البرکۃ للتسمیۃ علیہ عند الکیل اھ ویشکل علی الحدیث ما ورد من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا توکی فیوکی اللہ علیک واشکل منہ ما روی عن عائشۃ کان عندی شطر شعیر فاکلت منہ حتی طال علی فکلتہ ففنی وجمع الشراح بینہا بوجوہ

باب برکۃ صاع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایراد المصنف ہذہ الترجمۃ عقب التی قبلہا یشعر بان البرکۃ المذکورۃ فی حدیث المقدام مقیدۃ بما اذا وقع الکیل بمد النبی صلی اللہ علیہ وسلم وصاعہ ویحتمل ان یتعدی ذلک الی ما کان موافقا لہما لا الی ما یخالفہما اھ من الفتح قال القسطلانی قولہ یعنی اہل المدینۃ وہل یختص بالمد المخصوص او بکل مد تعارفہ اہل المدینۃ زاد او نقص وہو الظاہر لانہ اضافہ الی المدینۃ تارۃ والی اہلہا اخری ولم یضفہ علیہ الصلوۃ والسلام الی نفسہ الزکیۃ فدل علی عموم الدعوۃ لا علی خصوصہا بمدہ علیہ الصلوۃ والسلام وقال ایضا تحت قولہ اللہم بارک لہم فی صاعہم ومدہم وقد استجاب اللہ دعاء رسولہ وکثر ما یکتال بہذا الکیل حتی یکفی منہ ما لا یکفی من غیرہ فی غیر المدینۃ ولعمر شاہدت من ذلک ما یعجز عنہ الوصف وہو علم من اعلام نبوتہ صلی اللہ علیہ وسلم فینبغی ان یتخذ ذلک المکیال رجاء برکتہ علیہ الصلوۃ والسلام والاستنان باہل البلد الذین دعا لہم علیہ الصلوۃ والسلام اھ

باب ما یذکر فی بیع الطعام والحکرۃ قال القسطلانی ای ما یذکر فی بیع الطعام قبل قبضہ وما یذکر فی الحکرۃ اھ قال الحافظ الحکرۃ بضم المہملۃ وسکون الکاف حبس السلع عن البیع ولیس فی حدیث الباب للحکرۃ ذکر وکان المصنف استنبط ذلک من الامر بنقل الطعام الی الرحال ومنع بیع الطعام قبل استیفائہ فلو کان الاحتکار حراما لم یامر بما یؤول الیہ وکانہ لم یثبت عندہ حدیث معمر بن عبد اللہ مرفوعا لا یحتکر الا خاطیء اخرجہ مسلم لکن مجرد ایواء الطعام الی الرحال لا یستلزم الاحتکار الشرعی لان الاحتکار الشرعی امساک الطعام عن البیع وانتظار الغلاء مع الاستغناء عنہ وحاجۃ الناس الیہ ویحتمل ان یکون البخاری اراد بالترجمۃ بیان تعریف الحکرۃ التی نہی عنہا فی غیر ہذا الحدیث وان المراد بہا قدر زائد علی ما یفسرہ اہل اللغۃ فساق الاحادیث التی فیہا تمکین الناس من شراء الطعام ونقلہ ولو کان الاحتکار ممنوعا لمنعوا من نقلہ او لبین لہم عند نقلہ الامد الذی ینتہون الیہ او لاخذ علی ایدیہم من شراء الشیء الکثیر الذی ہو مظنۃ الاحتکار وکل ذلک مشعر بان الاحتکار انما یمنع فی حالۃ مخصوصۃ بشروط مخصوصۃ اھ من الفتح وفی تراجم شیخ المشائخ ان قلت لیس فی احادیث الباب ذکر الحکرۃ قلت اراد ان بیع الطعام لا باس بہ الا من علۃ خارجیۃ کعدم القبض ونحوہ کانہ یقول ما یذکر فی بیع الطعام وما یمنعہ من الحکرۃ ونحوہا اھ قلت واختلفوا فیما یکرہ فیہ الاحتکار قال النووی قال اصحابنا الاحتکار المحرم ہو الاحتکار فی الاقوات خاصۃ وہو ان یشتری الطعام فی وقت الغلاء للتجارۃ ولا یبیعہ فی الحال بل یدخرہ لیغلو ثمنہ فاما اذا جاء من قریۃ او اشتراہ فی وقت الرخص وادخرہ او ابتاعہ فی وقت الغلاء لحاجتہ الی اکلہ او ابتاعہ لیبیعہ فی وقتہ فلیس باحتکار ولا تحریم فیہ واما غیر الاقوات فلا یحرم الاحتکار فیہ بکل حال وہذا تفصیل مذہبنا وقال ابن العربی قال مالک الاحتکار فی کل شیء اذا اضر بالناس الا الفواکہ واما عند الحنابلۃ ففی المغنی قال الاثرم سمعت ابا عبد اللہ یسئل عن ای شیء الاحتکار قال اذا کان من قوت الناس فہو الذی یکرہ وفی الدر المختار کرہ احتکار قوت البشر کتبن وعنب ولوز والبہائم کتبن وقت فی بلد یضر باہلہ فان لم یضطر لم یکرہ قال ابن عابدین قولہ قوت البشر قول ابی حنیفۃ ومحمد وعلیہ الفتوی وعن ابی یوسف کل ما اضر بالعامۃ حبسہ

فيما احتكار ومن محمد احتكار في الثياب وقوله كتين وعنب اي مما يقوم به بدنهم من الرزق ولو دخنا لا عسلا وسمنا وقوله في بلد يضر باهله بان كان البلد صغيرا وقوله لا يكون محتكرا بحبس غلة ارضه لانه خالص حقه لم يتعلق به حق العامة الا ترى ان له ان لا يزرع فكذا له ان لا يبيع اه وفي البدائع والكلام في الاحتكار في موضعين احدهما في تفسير الاحتكار وما يصير به الشخص محتكرا والثاني في بيان حكمه اما الاول فهو ان يشتري طعاما في مصر ويمتنع عن بيعه وذلك يضر بالناس وكذلك لو اشتراه من مكان قريب يحمل طعامه الى المصر وذلك المصر صغير وهذا يضر به يكون محتكرا وان كان مصرا كبيرا لا يضر به لا يكون محتكرا ولو جلب الى مصر طعاما من مكان بعيد وحبسه لا يكون احتكارا وعن ابي يوسف انه يكون احتكارا الى ان قال والاحتكار يجري في كل ما يضر بالعامة عند ابي يوسف قوتا كان اولا وعند محمد لا يجري الاحتكار الا في قوت الناس وعلف الدواب من الحنطة والشعير والتبن والقت الى آخر ما بسط في الدلائل ثم ذكر المصنف في الباب اربعة احاديث والرابع حديث عمر ومطابقة الترجمة لما فيه من اشتراط القبض الشعير من الربويات في المجلس فانه داخل في قبض الطعام بغير شرط وقد استشعر ابن بطال كاينة للترجمة فادخله في ترجمة باب بيع ماليس عندك وهو مغاير للنسخ المروية عن البخاري اه من الفتح وقال العلامة العيني مطابقته للترجمة من حيث ان فيه اشتراط القبض للربويات وفي الترجمة ما يشعر اشتراط القبض للطعام وزعم ابن بطال انه لا مطابقة بين الحديث والترجمة اه ولا اشكال عندي لما قال الحافظ والعيني واما مطابقة بقية الاحاديث فظاهرة

باب بيع الطعام قبل ان يقبض الخ قال الحافظ لم يذكر في حديثي الباب بيع ماليس عندك كانه لم يثبت على شرطه فاستنبطه من النهي عن البيع قبل القبض ووجه الاستدلال منه بطريق الاولى وحديث النهي عن بيع ماليس عندك اخرجه اصحاب السنن من حديث حكيم بن حزام بلفظ قلت يا رسول الله يأتيني الرجل فيسألني البيع ليس عندي ابيعه منه ثم ابتاعه له من السوق فقال لا تبع ماليس عندك اه وفي البذل قال الخطابي اجمعوا على انه لا يجوز بيع الطعام قبل القبض وقال مالك يجوز غيره وقال الحنفية يجوز بيع العقار وقال الشافعي كل شيء مثل الطعام لا يجوز شيء منه وقال احمد لا يجوز المكيل والموزون ويجوز غيرهما اه وهكذا ذكر العلامة القسطلاني وفي الفيض واعلم ان الاختلاف المذكور انما هو في البيع خاصة لا في سائر التصرفات لانه يجوز والهبة والتصدق قبل القبض كما في النهاية والبحر عن محمد ولذا ترى ارباب المتون لم يضعوا المسئلة الا في البيع ففي الهداية من اشترى شيئا مما ينقل ويحول لم يجز له بيعه حتى يقبضه ويجوز بيع العقار قبل القبض عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يجوز اه

باب من رأى اذا اشترى طعاما جزافا الخ قال الحافظ اي تعزير من يبيعه قبل ان يؤويه الى رحله ذكر فيه حديث ابن عمر في ذلك وهو ظاهر فيما ترجم له وبه قال الجمهور لكنهم لم يخصوه بالجزاف ولا قيدوه بالايواء الى الرحال اما الاول فلما ثبت من النهي عن بيع الطعام قبل قبضه فدخل فيه المكيل واما الثاني فلان الايواء الى الرحال خرج مخرج الغالب وفرق مالك في المشهور عنه بين الجزاف والمكيل فاجاز بيع الجزاف قبل قبضه وبه قال الاوزاعي واسحق واحتج لهم بان الجزاف مرئي فتكفي فيه التخلية والاستيفاء انما يكون في مكيل او موزون وفي الحديث مشروعية تاديب من يتعاطى العقود الفاسدة واقامة الامام على الناس من يراعي احوالهم في ذلك والله اعلم اه مختصرا قلت وغرض الترجمة عندي رد على المالكية فانهم فرقوا بين الجزاف والمكيل بخلاف الجمهور

باب اذا اشترى متاعا او دابة الخ قال العلامة العيني ولم يذكر الجواب لمكان الاختلاف ولكن تصدير الترجمة باثر ابن عمر يدل على ان اختياره ما ذهب اليه ابن عمر وهو ان الهالك في الصورة المذكورة من مال المبتاع وقال ابن بطال اختلف العلماء في هلاك المبيع قبل القبض فذهب ابو حنيفة والشافعي الى ان ضمانه ان تلف من البائع وقال احمد واسحق من المشتري واما مالك ففرق بين الثياب والحيوان فقال ما كان من الثياب والطعام فهلك قبل القبض فضمانه من البائع واما الدواب والحيوان والعقار فمصيبته من المشتري اه قلت وما حكى ابن بطال من مذهب الحنابلة هو الصحيح كما في كتب فروعهم من نيل المآرب وغيره وما حكى القسطلاني من موافقتهم لمذهب الحنفية والشافعية ليس بصحيح ثم اورد المصنف حديث عائشة في قصة الهجرة قال العيني مطابقته للترجمة من حيث ان لها جزئين اما دلالته على جزء الاول فظاهرة لانه صلى الله عليه وسلم لما اخذ الناقة من ابي بكر بقوله قد اخذتها بالثمن الذي هو كناية عن البيع تركها عند ابي بكر فهذا يطابق قوله فتركه عند البائع واما دلالته على الجزء الثاني وهو قوله او مات قبل ان يقبض فبطريق الاعلام ان حكم الموت قبل القبض حكم الوضع عند البائع قياسا عليه اه قال الحافظ قال ابن المنير مطابقة الحديث بالترجمة من جهة ان البخاري اراد ان يحقق انتقال الضمان في الدابة ونحوها الى المشتري بنفس العقد فاستدل لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم قد اخذتها بالثمن وقد علم انه لم يقبضها بل ابقاها عند ابي بكر ومن المعلوم انه ما كان ليبقيها في ضمان ابي بكر لما يقتضيه مكارم اخلاقه حتى يكون الملك له والضمان على ابي بكر من غير قبض ثمن قال الحافظ ولقد تعسف في هذا وليس في الترجمة ما يلجئ الى ذلك فان دلالة الحديث على قوله فوضعه عند البائع ظاهرة جدا واما دلالته على قوله او مات قبل ان يقبض فهو وارد على سبيل الاستفهام ولم يجزم بالحكم في ذلك بل هو على الاحتمال فلا حاجة لتحميله ما لم يتحمل نعم ذكره لاثر ابن عمر في صدر الترجمة مشعر باختيار ما دل عليه فلذلك احتيج الى ابداء المناسبة والله الموفق اه ثم لا يذهب عليك ان لفظ الترجمة في النسخ الهندية بلفظ فوضعه عند البائع فباع او مات الخ ولا يوجد لفظ فباع في النسخ المصرية ولا في الشروح الخمسة الكرماني والفتح والعيني والقسطلاني والسندي وكتب المحشي على هامش الهندية قوله فباع او مات هكذا في النسخ الموجودة واما المنقول عنه ففيه فضاع او مات مكان قوله فباع او مات اما في العيني فلا يوجد فيه كلمة فباع ولا ضاع اصلا بل لفظه فوضعه عند البائع او مات وكذا في الفتح اه قلت وقد تعرض له في تقرير مولانا محمد حسن المكي كما في هامش اللامع فارجع اليه لو شئت وفي الفيض وفي نسخة اخرى فضاع بدل فباع وهو الظاهر لان ترجمة البيع قبل القبض مرت آنفا وانما اعاد في تلك الترجمة التنبيه على حكم ضياع المبيع قبل القبض وحاصل الترجمة على ما فهمه الشارحون ان المبيع ان هلك قبل القبض هل يهلك من مال البائع او المشتري فالجمهور الى انه لو هلك قبل قبض المشتري هلك من مال البائع وعهدة من مال المشتري قوله او مات اي فان مات المشتري قبل القبض فعلى ورثته ان يقبضوه وان مات البائع فعلى اوليائه التسليم قلت وعندي ان المصنف لم يتعرض الى تلك المسئلة بل الى مسئلة اخرى وهي ان المشتري اذا اشترى المبيع ثم وضعه عند البائع فهل يجوز له ان يبيعه وهو عند البائع والذي يظهر من تراجمه انه يصح لان النقل ليس بشرط عنده كما مر فصح لفظ فباع على ما في اكثر النسخ اما ما ذهب اليه الشراح حيث قالوا لا يصح الا على نسخة فضاع ثم قوله او مات المراد منه موت احد المتعاقدين دون المبيع لانه لا يقال فيه مات بل هلك فتبين انه لا تعلق للترجمة بما ذهب اليه الشارحون اه والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان ترجمة الامام البخاري تمت الى قوله فوضعه عند البائع والمقصود جواز ترك المبيع عند البائع وهذا المعنى واضح من حديث عائشة واما قوله فباع او مات الخ فليس بجزء للترجمة بل فرع على الترجمة مسئلة مستانفة لمكان اختلاف العلماء في ذلك وبين مختاره في تلك المسئلة باثر ابن عمر فلا حاجة الى اثبات هذه المسئلة من الحديث وبسط الكلام على ذلك في هامش اللامع

باب لا يبيع على بيع اخيه الخ قال الحافظ اورد فيه حديثي ابن عمر وابي هريرة في ذلك واشار بالتقييد الى ما ورد في بعض طرقه عند مسلم بلفظ لا يبيع الرجل على بيع اخيه ولا يخطب على خطبة اخيه الا ان ياذن له وترجم ايضا بالسوم ولم يقع له ذكر في حديثي الباب وكانه اشار بذلك الى ما وقع في بعض طرقه ايضا وهو ما اخرجه في الشروط من حديث ابي هريرة بلفظ وان يستام الرجل على سوم اخيه اه قلت والقيد في الترجمة شرح للحديث وكذا المراد بالسوم شرح معنى الحديث فانهم اختلفوا في معنى البيع الواقع في هذا الحديث على ثلاثة اقوال في معناه والمعروف انه الشراء كما قاله ابن حبيب او السوم كما قاله الامام مالك وهذا احد الابحاث الاربعة في هذا الحديث كما بسط في الاوجز واجمل في هامش اللامع

باب بيع المزايدة اراد الامام البخاري في هذه الترجمة استثناء بيع المزايدة وانه لا يدخل في النهي عن البيع على بيع اخيه قال الحافظ لما تقدم في الباب قبله النهي عن السوم اراد ان يبين موضع التحريم منه وقد اوضحته في الباب الذي قبله (واشار بذلك الى ما قال قبل ذلك) ومحله بعد استقرار الثمن وركون احدهما الى الآخر فان كان ذلك صريحا فلا خلاف في التحريم وان كان ظاهرا ففيه وجهان للشافعية ونقل ابن حزم اشتراط الركون عن مالك وقال ان لفظ الحديث لا يدل عليه وتعقب بانه لا بد من امر مبين لموضع التحريم في السوم لان السوم في السلعة التي تباع فيمن يزيد لا يحرم اتفاقا كما نقله ابن عبد البر فتعين ان السوم المحرم ما وقع فيه قدر زائد على ذلك ثم قال وورد في البيع فيمن يزيد حديث انس انه صلى الله عليه وسلم باع حلسا وقدحا الحديث اخرجه احمد واصحاب السنن مطولا ومختصرا وكان المصنف اشار بالترجمة الى تضعيف ما اخرجه البزار من النهي عن بيع المزايدة فان في اسناده ابن لهيعة وهو ضعيف ثم اورد المصنف حديث جابر في بيع المدبر واعترضه الاسماعيلي فقال ليس فيه بيع المزايدة واجاب ابن بطال بان شاهد الترجمة قوله في الحديث من يشتريه مني قال فعرضه للزيادة ليستقصي فيه للمفلس الذي باعه عليه اه مختصرا واجاب شيخ مشايخنا الدهلوي في تراجمه عن تعقب الاسماعيلي بانه استدل البخاري على جواز المزايدة بهذا الحديث اقتضاء كانه يقول كان الذي دبره مفلسا محتاجا وبيع المفلس لا يكون الا بالزيادة وايضا فان النبي صلى الله عليه وسلم لما رأى انه لا يهتدي لامره تولى البيع من قبله كما يتولى الولي عقود الصبي فلو زاد احد من احد كانت الغبطة ظاهرة فلم يختر النبي صلى الله عليه وسلم الا البيع اه

باب النجش الخ بفتح النون وسكون الجيم بعدها معجمة قاله الحافظ وحكى العيني عن المغرب بفتحتين ويروى بسكون قال الحافظ وهو في اللغة تنفير الصيد واستثارته من مكانه ليصاد وفي الشرع الزيادة في ثمن السلعة ممن لا يريد شراءها ليقع غيره فيها سمي بذلك لان الناجش يثير الرغبة في السلعة ويقع ذلك بمواطاة البائع فيشتركان في الاثم ويقع ذلك بغير علم البائع فيختص بذلك الناجش وقد يختص به البائع كمن يخبر بانه اشترى سلعة باكثر مما اشتراها به ليغر غيره بذلك كما سيأتي عن الصحابي في ذلك الباب قال ابن بطال اجمع العلماء على ان الناجش عاص بفعله واختلفوا في البيع اذا وقع على ذلك ونقل ابن المنذر عن طائفة من اهل الحديث فساد ذلك البيع وهو قول اهل الظاهر ورواية عن مالك وهو المشهور عند الحنابلة اذا كان ذلك بمواطاة البائع او صنعه والمشهور عند المالكية في مثل ذلك ثبوت الخيار وهو وجه للشافعية قياسا على المصراة والاصح عندهم صحة البيع مع الاثم وهو قول الحنفية اه من الفتح وفي الفيض وهذا البيع لا يجوز عند المصنف اصلا لورود النهي عنه قلت النهي لا يستلزم البطلان وانما فانا نرى من عهد الصحابة الى زمن الائمة ان النهي اذا ورد في محل يحمله بعضهم على الكراهة وبعضهم على البطلان فلا كلية فيه فنفي محل كذا وفي محل كذا وان امام البخاري يحمله على البطلان في اكثر المواضع وفي موضع يكون النهي ورد فيه ثم حمله المصنف على الجواز بل يعترض على الحنفية بحملهم النهي على الصحة قوله وهو خداع باطل الخ اراد المصنف من نقل تلك الجزئيات ان البيع لا يجوز قلنا سلمنا عدم الحل ايضا ولكن الكلام في نفاذه لو اقتحمه احد اه

باب بيع الغرر وحبل الحبلة بفتح المهملة والموحدة فيهما وقيل هو بسكون الموحدة في الاول وهو من عطف الخاص على العام ولشهرته في الجاهلية افرد بالتنصيص عليه قال القسطلاني قال الحافظ ولم يذكر في الباب بيع الغرر صريحا وكانه اشار الى ما اخرجه احمد عن ابن عمر قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر واخرجه مسلم من حديث ابي هريرة اه وزاد القسطلاني لكنه لما كان حديث الباب في النهي عن بيع حبل الحبلة وهو نوع من انواع بيع الغرر ذكر الغرر الذي هو عام ثم عطف عليه حبل الحبلة من عطف الخاص على العام كما ينبه على ان انواع الغرر كثيرة لم يذكر منها الا حبل الحبلة من باب التنبيه بنوع مخصوص معلول بعلة على كل نوع توجد فيه تلك العلة اه قلت والظاهر ان بيع الغرر هذا باب التراجم الآتية فيما بعد فصول وامثلة له قال النووي النهي عن بيع الغرر اصل من اصول البيع فيدخل تحته مسائل كثيرة جدا اه واختلفوا في معنى بيع حبل الحبلة على اربعة اقوال شهيرة كما في الشروح والكوكب الدري وهامشه

باب الملامسة الخ وسيأتي بعده باب بيع المنابذة وهما من بيوع الجاهلية المعروفة المنهي عنها في الاسلام وبسط الكلام عليهما في الاوجز وحكى فيه عن الحافظ اختلف العلماء في تفسير الملامسة على ثلاث صور وهي اوجه للشافعية اصحها ان يأتي بثوب مطوي او في ظلمة فيلمسه المستام فيقول له صاحبه بعتكه بكذا بشرط ان يقوم لمسك مقام نظرك ولا خيار لك اذا نظرته وهذا موافق للتفسيرين الذين في الحديث الثاني ان يجعلا نفس اللمس بيعا بغير صيغة زائدة الثالث ان يجعلا اللمس شرطا في قطع خيار المجلس وغيره والبيع على التأويلات كلها باطل واختلفوا في المنابذة ايضا على ثلاثة اقوال وهي اوجه للشافعية اصحها ان يجعلا نفس النبذ بيعا كما تقدم في الملامسة وهو الموافق للتفسير في الحديث والثاني ان يجعلا النبذ بيعا بغير صيغة والثالث ان يجعلا النبذ قاطعا للخيار واختلفوا في تفسير النبذ فقيل هو طرح الثوب كما وقع تفسيره في الحديث وقيل هو نبذ الحصاة والصحيح انه غيره قال الموفق لا نعلم

بين اہل العلم خلافا فی نسا و ہذین البعیین الی آخر ما بسط فی الاوجز و ہامش اللامع

۲۸۸/۲۰ باب بیع المنابذة الخ تقدم الکلام علیہ فی الباب الذی قبلہ

باب النہی للبائع ان لا یحفل الابل الخ قال الحافظ کذا فی معظم الروایات ولا زائدة وقد ذکرہ ابو نعیم بدون لا ویحتمل ان تکون مفسرة ولا یحفل بیان للنہی وقید النہی بالبائع اشارة الی ان المالک لو حفل لجمع اللبن لولدہ او لعیالہ او لضیفہ لم یحرم وہذا ہو الراجح کما سیاتی وذکر البقر فی الترجمة وان لم یذکر فی الحدیث اشارة الی انہا فی معنی الابل والغنم فی الحکم خلافا لداؤد والمحفلة بالمہملة والفاء والتحفیل التجمیع قال ابو عبید سمیت بذلک لان اللبن یکثر فی ضرعہا وکل شیء کثرتہ فقد حفلتہ تقول ضرع حافل ای عظیم واحتفل القوم اذا کثر جمعہم ومنہ سمی المحفل قولہ وکل محفلة بالنصب عطفا علی المفعول من عطف العام علی الخاص اشارة الی الحاق غیر النعم من مأکول اللحم بالنعم للجامع بینہما وہو تغریر المشتری وقال الحنابلة وبعض الشافعیة یختص ذلک بالنعم واختلفوا فی غیر المأکول کالاتان والجاریة فالاصح لا یرد اللبن عوضا عنہ وقال الحنابلة فی الاتان دون الجاریة اھ وبسط الکلام علی المسئلة فی الاوجز والجملة ان التصریة عیب عند الجمہور ومنہم الائمة الثلثة لحدیث المصراة وقال ابو حنیفة واصحابہ لیست بتعیب للاتفاق علی ان الانسان اذا اشتری شاة تخرج لبنا قلیلا ان ذلک لیس بعیب وقالوا ان حدیث المصراة مخالف للاصول المعروفة کقولہ صلی اللہ علیہ وسلم الخراج بالضمان وہو اصل متفق علیہ ومنہا ان الاصل فی المتلفات اما القیمة واما المثل واعطاء صاع لیس بقیمة ولامثل الی آخر ما بسط فی الاوجز وحکی شیخنا فی البذل عن العینی ان الحدیث یخالف الاصول لثمانیة اوجہ ثم بسطہا مع الزیادة علی کلام العینی وفی الفیض واجاب عنہ الطحاوی بالمعارضة بحدیث الخراج بالضمان والجواب عندی ان الحدیث محمول علی الدیانة دون القضاء لما فی فتح القدیر فی باب الاقالة ان الغرر اما قولی او فعلی فان کان قولیا فالاقالة واجبة بحکم القاضی وان کان الثانی تجب دیانة لا قضاء اھ

باب ان شاء رد المصراة الخ قولہ وفی حلبتہا بسکون اللام علی انہ اسم الفعل ویجوز الفتح علی ارادة المحلوب ظاہر ان التمر مقابل للحلبة وزعم ابن حزم ان التمر فی مقابلة الحلب لا فی مقابلة اللبن لان الحلبة حقیقة فی الحلب مجاز فی اللبن والحمل علی الحقیقة اولی فلذلک قال یجب رد التمر واللبن معا وشذ بذلک عن الجمہور قولہ وفی حلبتہا صاع من تمر ظاہرہ ان صاع التمر فی مقابل المصراة سواء کانت واحدة او اکثر لقولہ من اشتری غنما ثم قال وفی حلبتہا صاع من تمر ونقل ابن عبد البر عمن استعمل الحدیث وابن بطال عن اکثر العلماء وابن قدامة عن الشافعیة والحنابلة وعن اکثر المالکیة یرد عن کل واحدة صاعا حتی قال المازری من المستشنع ان یغرم متلف لبن الف شاة کما یغرم متلف لبن شاة واحدة الی آخر ما فی الفتح وذکر فی الاوجز بالبسط فی حدیث المصراة اربعة عشر بحثا واجمل الکلام علیہ فی ہامش اللامع .

باب بیع العبد الزانی الخ ای جوازہ مع بیان عیبہ اھ من الفتح وکتب مولانا محمد حسن المکی غرضہ اثبات ان الزنا عیب ولو لا ذلک لم یجب علیہ ولو بحبل علم منہ ان الزنا عیب ولذا قلت قیمتہا اھ وقال الحافظ شاہد الترجمة منہ قولہ ولو بحبل من شعر فانہ یدل علی جواز بیع العبد الزانی ویشعر بان الزنا عیب فی المبیع لقولہ ولو بحبل من شعر اھ قال العینی الزنا عیب فی الامة دون الغلام لانہ یخل بالمقصود منہا وہو الاستفراش وطلب الولد والمقصود من الغلام الاستخدام وکذلک اذا کانت ولدت زنا فہو عیب ثم قال العینی اختلف العلماء فی العبد اذا زنی ہل ہو عیب ام لا فقال مالک ہو عیب فی العبد والامة وہو قول احمد واسحق وقال الشافعی کل ما ینقص من الثمن فہو عیب قالت الحنفیة ہو عیب فی الجاریة دون الغلام اھ واذا عرفت ذلک فقد علمت ان الحدیث لا یخالف الحنفیة لانہ وارد فی الامة دون الغلام واما اثبات الترجمة فبالقیاس علیہا ومن فرق بینہما کالحنفیة قالوا لا یصح القیاس لاختلاف المقصود منہما اھ قولہ ولو بحبل من شعر کتب الشیخ فی الکوکب الدری قولہ ولو بضفیر البیع لیس من ضرورتہ اظہار العیب عن المشتری حتی یلزم المکروہ بل فی لفظ الضفیر اشارة الیہ فان تقلیل ثمنہا انما ہو لاجل ما ظہر من عیبہا عند المشتری نعم یمکن ان یتوہم ان البیع ما ذا یفید فیہا فان الزنا لما کان عادة لہا کانت عند المشتری مثلہا عند البائع مع ما لزم للبائع من المخالفة الظاہرة بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم وان تکرہ لاخیک ما تکرہ لنفسک والجواب ان لتبدل الایدی اثرا فی تبدل الاحوال لا سیما فی امثال تلک الخصال فکم من امرأة ہی معتادة لتحول الرجال ومخالفة الروایة مقیدة بما اذا لم یرتضیہ الآخر واما فیما نحن فیہ فقد رضی المشتری لنفسہ بما لم یرض بہ البائع لنفسہ اھ وقال الحافظ بعد ذکر الاشکال المذکور واجیب بان السبب الذی باعہ لاجلہ لیس محققا الوقوع عند المشتری لجواز ان یرتدع الرقیق اذا علم انہ متی عاد اخرج فان الاخراج من الوطن المألوف شاق ولجواز ان یقع الاعفاف عند المشتری بنفسہ او بغیرہ قال ابن العربی یرجی عند تبدیل المحل تبدیل الحال ومن المعلوم ان للمجاورة تاثیرا فی الطاعة وفی المعصیة اھ قولہ اذا زنت ولم تحصن ذکر الاحصان فیہ غریب مشکل جدا فتنبہ لہ وبسط الکلام علیہ فی ہامش اللامع وعلی المسئلة فی الاوجز وسیأتی الکلام علیہ فی محلہ فی کتاب الحدود ان شاء اللہ تعالی

باب البیع والشراء مع النساء قال الحافظ اورد فیہ حدیث عائشة وابن عمر فی قصة شراء بریرة وشاہد الترجمة منہ قولہ ما بال رجال یشترطون شروطا لیست فی کتاب اللہ لاشعارہ بان قصة المبایعة کانت مع رجال وکان الکلام فی ہذا مع عائشة زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھ وقال العینی مطابقة حدیث عائشة فی قولہ اشتری یخاطب بہ عائشة والبیع والشراء کان فی بریرة حیث اشترتہا عائشة من اہلہا وصدق البیع والشراء ہہنا من النساء مع الرجال وقال بعضہم شاہد الترجمة منہ قولہ فذکر قول الحافظ المذکور ثم قال فیما ذکرہ بعد والاقرب الاوجہ ما ذکرنا ثم قال العینی ومطابقة حدیث ابن عمر للترجمة فی قولہ ساومت فانہا ساومت اہل بریرة وہو البیع والشراء بین الرجال والنساء اھ

باب ہل یبیع حاضر لباد بغیر اجر الخ قال ابن المنیر وغیرہ حمل المصنف النہی عن بیع الحاضر للبادی علی معنی خاص وہو البیع بالاجر اخذا من تفسیر ابن عباس وقوی ذلک بعموم احادیث الدین النصیحة لان الذی یبیع بالاجرة لا یکون غرضہ نصح البائع غالبا وانما غرضہ تحصیل الاجرة فاقتضی ذلک اجازة بیع الحاضر للبادی بغیر اجرة من باب النصیحة ویؤیدہ ما سیاتی فی بعض طرق الحدیث المعلق اول حدیث الباب وکذلک ما اخرجہ ابو داؤد عن سالم المکی ان اعرابیا حدثہ انہ قدم بحلوبة لہ علی طلحة بن عبید اللہ فقال لہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی ان یبیع حاضر لباد ولکن اذہب الی السوق فانظر من یبایعک فشاورنی حتی آمرک وانہاک اھ ثم قال البخاری وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا استنصح احدکم اخاہ فلینصح لہ قال الحافظ ہو طرف من حدیث وصلہ احمد عن حکیم بن یزید عن ابیہ حدثنی ابی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دعوا الناس یرزق اللہ بعضہم من بعض فاذا استنصح الرجل الرجل فلینصح لہ ورواہ البیہقی عن جابر مثلہ اھ مختصرا وفی حدیث النہی عن بیع حاضر لباد ستة ابحاث مبسوطة فی الاوجز منہا حکمہ فقد کرہہ الائمة الثلاثة وقال مجاہد وابو حنیفة واصحابہ لا باس بذلک وفی الدر المختار کرہ بیع الحاضر للبادی فی حالة قحط وعوز والا لا لانعدام الضرر قال الحافظ وبقول مجاہد فی ذلک اخذ ابو حنیفة وتمسکوا بعموم قولہ صلی اللہ علیہ وسلم الدین النصیحة وزعموا انہ ناسخ لحدیث النہی وحمل الجمہور حدیث الدین النصیحة علی عمومہ الا فی بیع الحاضر للبادی فہو خاص فیقضی علی العام والنسخ لا یثبت بالاحتمال وجمع البخاری بینہما بتخصیص النہی بمن یبیع لہ بالاجرة کالسمسار واما من ینصحہ فیعلمہ بان السعر کذا مثلا فلا یدخل فی النہی عندہ واللہ اعلم اھ ثم لا یذہب علیک ان الامام البخاری ترجم علی حدیث الباب بلفظ ہل قال العینی جواب الاستفہام یعلم من المذکور فی الباب واکتفی بہ علی جاری عادتہ فی ذلک فی بعض التراجم اھ وانت خبیر بان ذلک لیس بوجیہ فانہ لیس بموجب لتقیید الترجمة بالشک والاوجہ عندی ان المعروف من دأب المصنف انہ قد یترجم بلفظ ہل اشارة الی الاحتمال کما تقدم مبسوطا فی الاصل الثانی والثلثین من اصول التراجم وہہنا اشار بذلک الی احتمال جواز بیع الحاضر للبادی باجر بناء علی ما سیاتی من جواز السمسرة عندہ فی باب اجر السمسرة فان السمسرة لما کانت جائزة عندہ وبیع الحاضر للبادی جائز بدون الاجر فای مانع من جوازہ بالاجر ویحتمل ایضا ان یکون غرضہ بلفظ ہل الاشارة الی عدم الجواز مطلقا کما ہو مذہب الجمہور فان الروایات المرفوعة فی ذلک مطلقة والتقیید بالاجر تفسیر من الصحابی فتدبر

۲۸۹ باب من کرہ ان یبیع حاضر لباد باجر قال الحافظ وبہ قال ابن عباس حیث فسر ذلک بالسمسار کما فی الحدیث الذی قبلہ واورد فیہ حدیث ابن عمر ولیس فیہ التقیید باجر کما فی الترجمة قال ابن بطال اراد المصنف ان بیع الحاضر للبادی لا یجوز باجر ویجوز بغیر اجر واستدل علی ذلک بقول ابن عباس وکانہ قید بہ مطلق حدیث ابن عمر اھ وقال العینی فان قلت لا ذکر للاجر فی الحدیث قلت قال الکرمانی النہی عام لما بالاجر ولما بغیر الاجر ثم ذکر قول ابن بطال المذکور وقال الاوجہ ما قالہ ابن بطال بان حدیث ابن عمر فبعمومہ یتناول کراہة بیع الحاضر للبادی بالاجر واستدل علی عدم کراہتہ اذا کان بلا اجر بقول ابن عباس لانہ قال لا یکون لہ سمسارا والسمسار یاخذ الاجر فخصص عموم حدیث ابن عمر بحدیث ابن عباس اھ قلت بقی ہہنا شیء وہو ان الامام البخاری رحمہ اللہ ترجم بقولہ باب من کرہ الخ وتقدم فی الاصل الثالث من اصول التراجم ان من عادة الامام البخاری انہ یترجم بمذہب ذہب الیہ قبل ذلک ویذکر فی الباب ما یدل بنحو من الدلالة من غیر قطع بترجیح ذلک المذہب فیقول باب من قال کذا اھ وہذا یشیر الی الاحتمال الثانی من الاحتمالین الذین ذکرتہما فی الباب السابق اھ من ہامش اللامع

۲۸۹ باب لا یشتری حاضر لباد بالسمسرة الخ قال الحافظ ای قیاسا علی البیع او استعمالا للفظ البیع فی البیع والشراء وقال ابن حبیب المالکی الشراء للبادی مثل البیع لقولہ علیہ الصلوة والسلام لا یبیع بعضکم علی بعض فان معناہ الشراء وعن مالک فی ذلک روایتان اھ قلت ہذا ہو البحث الثالث من الابحاث الستة قال العینی اختلفوا فی شراء الحاضر للبادی فکرہت طائفة کما کرہوا البیع واحتجوا بان البیع فی اللغة یقع علی الشراء ایضا واجازت طائفة الشراء لہم وقالوا ان النہی انما جاء فی البیع خاصة ولم یعدوا ظاہر اللفظ واختلف قول مالک فی ذلک وبہذا قال الشافعی اھ وفی الفیض والحدیث لم یرد فیہ الا بلفظ البیع وترجم علیہ المصنف بالشراء والبیع معا وادعی انہ مشترک بینہما فلعلہ اختار عموم المشترک کما نسب الی الشافعی الی آخر ما ذکرہ الکلام علی الاشتراک اللفظی والمعنوی

۲۸۹ باب النہی عن تلقی الرکبان الخ جزم المصنف بان البیع مردود بناء علی ان النہی یقتضی الفساد لکن محل ذلک عند المحققین فیما یرجع الی ذات المنہی عنہ لا ما اذا کان یرجع الی امر خارج عنہ فیصح البیع ویثبت الخیار بشرطہ الآتی ذکرہ واما کون صاحبہ عاصیا آثما والاستدلال علیہ بکونہ خداعا فصحیح ولکن لا یلزم من ذلک ان یکون البیع مردودا لان النہی لا یرجع الی نفس العقد ولا یخل بشیء من ارکانہ وشرائطہ وانما ہو لدفع الاضرار بالرکبان والقول ببطلان البیع صار الیہ بعض المالکیة وبعض الحنابلة ویمکن ان یحمل قول البخاری ان البیع مردود علی ما اذا اختار البائع ردہ فلا یخالف الراجح وقد تعقبہ الاسماعیلی والزمہ التناقض ببیع المصراة فان فیہ خداعا ومع ذلک لم یبطل البیع وبکونہ فصل فی بیع الحاضر للبادی بین ان یبیع لہ باجر او بغیر اجر قال ابن المنذر اجاز ابو حنیفة التلقی وکرہہ الجمہور قال الحافظ والذی فی کتب الحنفیة یکرہ التلقی فی حالتین ان یضر باہل البلد وان یلتبس السعر علی الواردین الی آخر ما بسط فی تفاریع المسئلة والاختلاف قال العینی وقال بعضہم جزم البخاری بان البیع مردود بناء علی ان النہی یقتضی الفساد لکن محل ذلک عند المحققین الی آخر ما تقدم فی کلام الحافظ ثم قال العینی قلت ہؤلاء المحققون ہم الحنفیة فان مذہبہم فی باب النہی ہذا ویبتنی علی ہذا الاصل مسائل کثیرة محلہا کتب الفروع ثم ذکر تفصیل الاختلاف فی مسئلة الباب وذکر فی الاوجز فی ہذا الحدیث ثلاثة ابحاث الاول فی حکم التلقی کما فی ترجمة الباب والثانی فی محل التلقی وترجم لہ البخاری بباب منتہی التلقی کما سیاتی والبحث الثالث فی حکم من تلقی وبسط الکلام علی ہذہ الابحاث فی الاوجز

۲۸۹ باب منتہی التلقی یعنی الی این ینسحب النہی عن التلقی فانہ لا بد للشراء من الخروج وقد نہینا عن التلقی فکیف بامر الشراء والتجارات کذا فی الفیض قال العلامة العینی اعلم ان التلقی لہ ابتداء وانتہاء اما ابتداءہ فہو من الخروج من منزلہ الی السوق واما انتہاؤہ فہو من جہة البلد لا حد لہ واما من جہة التلقی فہو ان یخرج من اعلی السوق واما التلقی فی اعلی السوق فہو جائز واما ما کان خارجا من السوق فی الحاضرة او قریبا منہا بحیث یجد من یسألہ عن سعرہا فہذا یکرہ ان یشتری ہناک لانہ داخل فی معنی التلقی وان خرج من السوق ولم یخرج من البلد فقد صرح الشافعیة بانہ لا یدخل فی النہی واما الموضع البعید الذی لا یقدر فیہ علی ذلک فیجوز فیہ البیع ولیس بتلق قال مالک واکرہ ان یشتری فی نواحی المصر حتی یہبط الی السوق قال ابن المنذر بلغنی ہذا القول عن احمد واسحق انہما نہیا عن التلقی خارج السوق ورخصا فی ذلک فی اعلاہ ومذاہب العلماء فی حد التلقی متقاربة اھ مختصرا قلت ہذا ہو البحث الثانی من الابحاث الثلثة المذکورة فی الباب السابق

ص۲۹۰ **باب اذا اشترط فی البیع شروطا لا تحل** قال الحافظ ای هل یفسد البیع بذلک ام لا۔ واورد فیہ حدیثی عائشۃ وابن عمر فی قصۃ بریرۃ وکان غرضہ بذلک ان النہی یقتضی الفساد فیصح ما ذہب الیہ من ان النہی عن تحقق ارکان یعود بالبیع اھ وقال العینی قولہ لا تحل صفۃ شروطا ولیس ہو جواب اذا وجوابہ محذوف تقدیرہ لا یفسد البیع بذلک ویجوز ذلک قال القسطلانی اذ قال باب اذا اشترط الخ ای ہل یفسد البیع ام لا وتحل صفۃ لقولہ شروطا اھ ولا یبعد عند ہذا العبد الضعیف ان یکون قولہ لا تحل جوابا لاذا والمعنی ان الشروط لا تجوز فی البیع فان صنیع الامام البخاری یدل علی انہ موافق فی ہذہ المسئلۃ للامام احمد فان الخلاف فی ہذہ المسئلۃ شہیر وہو ان الامام احمد اجاز البیع بشرط واحد ولم یجوزہ بشرطین خلافا لابی حنیفۃ والشافعی اذ منعا البیع بشرط ولو واحد واما الامام مالک فالشروط عندہ ثلاثۃ انواع شروط تبطل ہی والبیع معا وشروط تجوز ہی والبیع معا وشروط تبطل ویثبت البیع بسط الکلام علیہا فی الاوجز وما قلت ان صنیع الامام البخاری یدل علی موافقۃ الامام احمد یدل علیہ ان الامام البخاری ترجم فی کتاب الشروط بباب الشروط فی البیع واورد فیہ حدیث عائشۃ فی قصۃ بریرۃ ثم ترجم بباب اذا اشترط البائع ظہر الدابۃ الی مکان جاز واورد فیہ حدیث جمل جابر وقال فیہ الاشتراط اکثر واصح عندی اھ

ص۲۹۰ **باب بیع التمر بالتمر** قال القسطلانی بالمثناۃ وسکون المیم فیہما اھ ترجم المصنف ہہنا علی الاشیاء الخمسۃ الواردۃ فی الحدیث ولیس فی روایۃ البخاری ذکر الملح ولذا لم یترجم المصنف للملح قال القسطلانی بعد حدیث الباب نعم مسلم من حدیث ابی سعید الخدری والملح بالملح ویقاس علی ذلک سائر الطعام وہو ما قصد للطعم اقتیاتا او تفکہا او تداویا فانہ نص علی البر والشعیر والمقصود منہما التقوت فالحق بہما ما یشارکہما فی ذلک کالارز والذرۃ وعلی التمر والمقصود منہ الادم والتفکہ والحق بہ ما یشارکہ فی ذلک کالزبیب والتین وعلی الملح المروی فی مسلم والمقصود منہ الاصلاح فالحق بہ ما یشارکہ فی ذلک کالمصطکی وغیرہا من الادویۃ فیشترط فی بیع ذلک اذا کانا جنسا واحدا ثلاثۃ امور الحلول والمماثلۃ والتقابض فی المجلس قبل التفرق وان کانا جنسین کحنطۃ وشعیر جاز التفاضل واشترط الحلول والتقابض قبل التفرق ویدل لہ حدیث الباب مع حدیث مسلم الذہب بالذہب والفضۃ بالفضۃ والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء یدا بید فاذا اختلفت ہذہ الاجناس فبیعوا کیف شئتم اذا کان یدا بید ای مقابضۃ

ص۲۹۰ **باب بیع الزبیب بالزبیب والطعام بالطعام** وفی الفتح لیس فی الحدیث الذی ذکرہ للطعام ذکر وکذلک ذکر فیہ الزبیب بالزبیب والذی فی الحدیث الزبیب بالکرم قال الاسماعیلی لعلہ اخذ ذلک من جہۃ المعنی ولو ترجم للحدیث ببیع التمر فی رؤس الشجر بمثلہ من جنسہ یابسا لکان اولی قال الحافظ ولم یخل البخاری بذلک کما سیاتی بعد ستۃ ابواب واما ہہنا فکانہ اشار الی ما وقع فی بعض طرقہ من ذکر الطعام فی روایۃ اللیث عن نافع کما سیاتی ان شاء اللہ وروی مسلم من حدیث معمر بن عبد اللہ مرفوعا الطعام بالطعام مثلا بمثل اھ قلت ولما اشار الیہ الحافظ من روایۃ اللیث عن نافع فالظاہر انہ اشار الی ما سیاتی فی باب بیع الزرع بالطعام کیلا وقال العینی بعد ذکر الحدیث مطابقتہ للترجمۃ ظاہرۃ من حیث المعنی ثم ذکر قول الاسماعیلی وکلام الحافظ المذکور ثم تعقب علیہ بقولہ ہذا الذی قالہ لا یساعد البخاری والوجہ ما ذکرنا من انہ اخذ فی الترجمۃ من حیث المعنی وہذا المقدار کاف فی المطابقۃ وربما یاتی لبعض الابواب ولا توجد المطابقۃ الا بادنی من ہذا المقدار والغرض وجود شیء ما من المناسبۃ وقال الکرمانی ان قلت کیف دل الحدیث علی الترجمۃ قلت مفہوم النہی عن بیع الزبیب بالعنب جواز بیع الزبیب بالزبیب ویقاس بیع الطعام بالطعام علیہ اھ

ص۲۹۰ **باب بیع الشعیر بالشعیر** قال الحافظ ای ما حکمہ ثم قال بعد ذکر الحدیث استدل بالحدیث علی ان البر والشعیر صنفان وخالف فی ذلک مالک واللیث والاوزاعی فقالوا ہما صنف واحد اھ وفی الاوجز عن المغنی البر والشعیر جنسان ہذا ہو المذہب وبہ قول الشافعی واصحاب الرای واسحق وغیرہم وعن احمد انہما جنس واحد وحکی ذلک عن مالک وغیرہ الی آخر ما فی ہامش اللامع۔

ص۲۹۰ **باب بیع الذہب بالذہب و باب بیع الفضۃ بالفضۃ** تقدم ان المصنف ترجم علی کل واحد من الاشیاء الستۃ الواردۃ فی الحدیث اہتماما بشانہا قال العینی ای ہذا باب فی بیان حکمہ کیف ہو وجوابہ یجوز اذا کانا متساویین یدا بید اھ

ص۲۹۰ **باب بیع الدینار بالدینار نساء** بفتح النون والمہملۃ والمد والتنوین منصوبا ای مؤجلا مؤخرا یقال انساءہ نسار ونسیئۃ اھ من الفتح قلت واشار المصنف بالترجمۃ الی الخلاف فی ہذہ المسئلۃ کما ذہب الیہ ابن عباس خلافا للجمہور قال صاحب الفیض اعلم ان ربا الفضل کان جائزا عند ابن عباس تمسکا بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ربا الا فی النسیئۃ فلما لقیہ ابو سعید واخبرہ عن حرمتہ رجع عنہ واما شرح الحدیث المرفوع فاحدہا ما ذکرہ الراوی والثانی ان نفیہ عن غیرہ علی معنی تنزیل الناقص منزلۃ المعدوم فان ربوا الفضل وان کان ربا وحراما لکنہ مقتصر علی تلک المعاملۃ ثم ینتہی فمضرتہ اہون بخلاف ربا النسیئۃ فانہ یجری ثم یضاعف اضعافا مضاعفۃ فمضرتہ اشد والزم الی آخر ما قال وقال الحافظ منع النسیئۃ مع اتفاق النوع واختلافہ ہو المجمع علیہ ومنع التفاضل فی النوع الواحد منہما ہو قول الجمہور وخالف فیہ ابن عمر ثم رجع وابن عباس واختلف فی رجوعہ

ص۲۹۱ **باب بیع الورق بالذہب نسیئۃ** قال القسطلانی الورق بفتح الواو وکسر الراء وقد تسکن الراء وقد تکسر الواو مع اسکان الراء فہی ثلاث لغات ہی الدراہم المضروبۃ ونسیئۃ علی وزن کریمۃ ویجوز الادغام فتکون علی وزن بریۃ وحذف الہمزۃ وکسر النون کجلسۃ اھ قال الحافظ البیع کما اما بالنقد او بالعرض حالا او مؤجلا فہی اربعۃ اقسام فبیع النقد اما بمثلہ وہو المراطلۃ او بنقد غیرہ وہو الصرف وبیع العرض بنقد یسمی النقد ثمنا والعرض عوضا وبیع العرض بالعرض یسمی مقایضۃ والحلول فی جمیع ذلک جائز واما التاجیل فان کان النقد بالنقد مؤخرا فلا یجوز وان کان العرض جاز وان کان العرض مؤخرا فہو السلم وان کانا مؤخرین فہو بیع الدین بالدین ولیس بجائز الا فی الحوالۃ عند من یقول انہا بیع اھ وتقدم الکلام علی انواع البیوع فی مبدا کتاب البیوع۔ قال العینی تبعا للکرمانی ان قلت کیف المطابقۃ والترجمۃ بیع الورق بالذہب والحدیث عکسہ وہو بیع الذہب بالورق قلت البا تدخل علی الثمن اذا کان العوضان غیر النقدین الذین ہما للثمنیۃ اما اذا کانا نقدین فلا تفاوت فی ایہما دخلت فہما فی المعنی سواء اھ

ص۲۹۱ **باب بیع الذہب بالورق یدا بید** قال الحافظ لیس فی الحدیث التقیید بالحلول وکانہ اشار بذلک الی ما وقع فی بعض طرقہ فقد اخرجہ مسلم عن ابی الربیع عن عباد المذکور وفیہ فسالہ رجل فقال یدا بید فقال ہکذا سمعت واخرجہ مسلم من طریق یحیی بن ابی کثیر عن یحیی بن ابی اسحق فلم یسق لفظہ نعم ساقہ ابو عوانۃ فی مستخرجہ فقال فی آخرہ والفضۃ بالذہب کیف شئتم یدا بید واشتراط القبض فی الصرف متفق علیہ وانما الاختلاف فی التفاضل بین جنس واحد اھ وقال العلامۃ السندی

باب بیع الذہب الخ ای یجوز تفاضلا وقولہ یدا بید اشارۃ الی انہ محل الحدیث والحاصل انہ قصد الاستدلال بالحدیث علی جواز البیع تفاضلا والحدیث باطلاقہ یدل علیہ وزاد فی الترجمۃ یدا بید لیکون کالشرح للحدیث اھ

ص۲۹۱ **باب بیع المزابنۃ** قال القسطلانی مفاعلۃ من الزبن وہو الدفع فان کل واحد من المتبایعین یزبن صاحبہ عن حقہ او لان احدہما اذا وقف علی ما فیہ من الغبن اراد دفع البیع عن نفسہ واراد الآخر دفعہ عن ہذہ الارادۃ بامضاء البیع اھ واختلفوا فی تفسیر المزابنۃ کما بسط فی الاوجز وفیہ قال الحافظ وفسر بعضہم المزابنۃ بانہا بیع الثمر قبل بدو صلاحہ وہو خطاء فالمغایرۃ بینہما ظاہرۃ من حدیث البخاری عن ابن عمر مرفوعا لا تبیعوا الثمر حتی یبدو صلاحہ ولا تبیعوا الثمر بالتمر وقیل ہی المزارعۃ علی الجزء وقیل غیر ذلک والذی تدل علیہ الاحادیث فی تفسیرہا اولی اھ

ص۲۹۱ **باب بیع الثمر علی رؤس النخل** ای بعد ان یطیب وقولہ بالذہب او الفضۃ اتبع فیہ ظاہر الحدیث ثم قال بعد ذکر الحدیث قال ابن بطال انما اقتصر علی الذہب والفضۃ لانہما جل ما یتعامل بہ الناس والا فلا خلاف بین الائمۃ فی جواز بیعہ بالعروض یعنی بشرطہ اھ من الفتح

ص۲۹۲ **باب تفسیر العرایا** الخ قال القسطلانی جمع عریۃ وہی لغۃ النخلۃ ووزنہا فعیلۃ قال الجمہور بمعنی فاعلۃ لانہا عریت باعراء مالکہا ای افرادہ لہا من باقی النخل فہی عاریۃ وقال آخرون بمعنی مفعولۃ من عراہ یعروہ اذا اتاہ لان مالکہا یعروہا ای یاتیہا فہی معروۃ واصلہا عریوۃ فقلبت الواو یاء وادغمت فتسمیۃ العقد بذلک علی القولین مجاز عن اصل ما انعقد علیہ اھ قلت بسط فی الاوجز فی تفسیر العریۃ لغۃ وشرعا وحکما وحاصل اختلاف الائمۃ فی ذلک انہا رجوع الواہب فی ہبتہ بعوض عند الحنفیۃ وشراء الواہب ہبتہ عند المالکیۃ وقال الشافعی واحمد ان ہذا العقد ای خمسۃ اوسق مستثنی من النہی عن المزابنۃ فیجوز بیعہ مع الواہب وغیرہ کذا فی ہامش اللامع وبسط الکلام علی العرایا صاحب الفیض ایضا

ص۲۹۲ **باب بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحہا** قال الحافظ لم یجزم بحکم فی المسئلۃ لقوۃ الخلاف فیہا وقد اختلف فی ذلک علی اقوال قیل یبطل مطلقا وہو قول ابن ابی لیلی والثوری ووہم من نقل الاجماع علی البطلان وقیل یجوز مطلقا ولو شرط التبقیۃ وہو قول یزید بن ابی حبیب ووہم من نقل الاجماع فیہ ایضا وقیل ان شرط القطع لم یبطل والا بطل وہو قول الشافعی واحمد والجمہور ورِوایۃ عن مالک وقیل یصح ان لم یشترط التبقیۃ والنہی فیہ محمول علی بیع الثمار قبل ان توجد اصلا وہو قول اکثر الحنفیۃ وقیل ہو علی ظاہرہ لکن النہی للتنزیہ وحدیث زید بن ثابت المصدر بہ الباب یدل للاخیر وقد یحمل علی الثانی اھ قال العینی مذہب الشافعی واحمد ومالک واسحاق عدم جواز بیع الثمار فی رؤس النخل حتی تحمر او تصفر ومذہب الاوزاعی وابی حنیفۃ وابی یوسف جواز بیع الثمار علی الاشجار وبہ قال مالک فی روایۃ واحمد فی قول اھ مختصرا وبسط الکلام علی المسئلۃ فی الاوجز فذکر فیہ سبعۃ ابحاث۔ الاول بیعہا ای الثمار بشرط التبقیۃ الثانی بشرط القطع الثالث بیعہا مطلقا بغیر ذلک الاصل الرابع بیعہا مع الاصل الخامس بیعہا بید مالک الاصل السادس ان یبیعہا بشرط القطع ثم یترکہا حتی یبدو صلاحہا والسابع بیعہا بعد بدو الصلاح وفیہ ایضا اختلاف واقوال اھ وفیہ ایضا الکلام علی المراد فی بدو الصلاح

ص۲۹۲ **باب بیع النخل قبل ان یبدو صلاحہا** قال الحافظ ہذہ الترجمۃ معقودۃ لبیان حکم بیع الاصول والتی قبلہا لحکم بیع الثمار اھ قلت یشکل علیہ ان ہذا الغرض سیاتی قریبا فی باب بیع النخل باصلہ وتعقب العینی کلام الحافظ بوجہ آخر فقال بعد ذکر کلام الحافظ ہذا کلام فاسد غیر صحیح بل کل من الترجمتین معقودۃ لبیع الثمار اما الترجمۃ الاولی فہی قولہ باب فی بیع الثمار ثم لم یذکر فیہ النخل لیشمل ثمار جمیع الاشجار المثمرۃ وہہنا ذکر النخل والمراد ثمرتہ ولیس المراد عین النخل لان بیع عین النخل لا یحتاج ان یتقید ببدو الصلاح او بعدمہ الا تری فی الحدیث یقول وعن النخل حتی تزہو والزہو صفۃ للثمرۃ لا صفۃ عین النخل والتقدیر عن ثمر النخل فافہم اھ قال القسطلانی واجاب الحافظ ابن حجر فی انتقاض الاعتراض بانہ قد فات العینی انہ ینقسم الی بیع النخل دون الثمرۃ او الثمرۃ دون النخل او ہما معا فنفی الاول لا یتقید بصلاح الثمرۃ دون الاخیرین اھ ووافق السندی العینی اذ قال الظاہر ان مرادہ بیع ثمر النخل وافردہ لموافقۃ الحدیث الذی ذکرہ وافرد فی الحدیث اہتماما بشانہ لان غالب ثمراتہم کان ثمر النخل وعلی ہذا فقولہ فی الحدیث (وعن النخل) ای عن بیع ثمرہ من عطف الخاص علی العام واللہ اعلم اھ قلت ویبقی علی جواب الحافظ الایراد الذی ذکرتہ من تکرار الترجمۃ بالآتیۃ ولم یتعرض لذلک الشراح ویمکن التفصی عنہ بان المراد ہہنا بیع الاصول والاشجار کما قال الحافظ والمراد بالاصل فی الترجمۃ الآتیۃ الارض لکن فیہ ان القسطلانی انکر ان یکون المراد بالاصل ہناک الارض کما سیاتی اھ من ہامش اللامع

ص۲۹۲ **باب اذا باع الثمار قبل ان یبدو صلاحہا** الخ قال الحافظ جنح البخاری فی ہذہ الترجمۃ الی صحۃ البیع وان لم یبد صلاحہا لکنہ جعلہ قبل الصلاح من ضمان البائع ومقتضاہ انہ اذا لم یفسد فالبیع صحیح وہو فی ذلک متابع للزہری کما اوردہ عنہ فی آخر الباب قال بعد حدیث الباب واستدل بہذا علی وضع الجوائح فی الثمر یشتری بعد بدو صلاحہ ثم تصیبہ جائحۃ فقال مالک یضع عنہ الثلث وقال احمد یضع الجمیع وقال الشافعی والکوفیون لا یرجع علی البائع بشیء وقالوا انما ورد وضع الجائحۃ فیما اذا بیعت الثمرۃ قبل بدو صلاحہا بغیر شرط القطع فیحمل مطلق الحدیث فی روایۃ جابر علی ما قید بہ فی حدیث انس اھ وکتب شیخ مشائخنا مولانا احمد علی المحدث السہارنفوری نور اللہ مرقدہ فی ہامش البخاری قولہ ارأیت ان منع اللہ الثمرۃ الخ فیہ الترجمۃ لان الثمرۃ اذا اصابتہا عاہۃ ولم یقبضہا المشتری تکون من ضمان البائع فاذا قبضہا فہو من مال المشتری وبہ قال جمہور السلف والثوری وابو حنیفۃ والشافعی فی الجدید وغیرہم قالہ العینی اھ

ص۲۹۲ **باب شری الطعام الی اجل** قال العلامۃ العینی تقدم حدیث الباب فی باب شراء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالنسیئۃ اھ قلت وہو کذلک وتقدم ایضا فی باب شری الامام الحوائج بنفسہ وفی الفیض یعنی اشتری طعاما ولم یؤد ثمنہ فہو بیع مطلق لا انہ سلم کما فہم اھ

ص۲۹۲ **باب اذا اراد بیع تمر بتمر** الخ ای ما یصنع لیسلم من الربوا واجمعوا علی ان التمر بالتمر لا یجوز بیع بعضہ ببعض الا مثلا بمثل وسواء فیہ الطیب والدون وانہ کلہ علی اختلاف انواعہ جنس واحد اھ من الفتح باختصار

ص۲۹۲ **باب من باع نخلا قد ابرت** ہکذا فی النسخ المطبوعۃ الہندیۃ التی بایدینا وفی نسخ الشروح

باب من باع بدون لفظ القبض قال القسطلانی قوله باب من باع الخ ولابی ذر فقبض من اھ قوله باجارة قال الحافظ ای اخذ شیئا مما ذکر باجارة اھ وقال العلامة العینی وجواب من محذوف تقدیره فثمرتها للذی ابرها ولم یذکره اکتفاء بما فی الحدیث قال العینی بعد ذکر اثر ابن عمر فان قلت للترجمة ثلاثة اجزاء الاول بیع النخل المؤبرة والثانی بیع الارض المزروعة والثالث الاجارة فاین مطابقة الحدیث بهذه الاجزاء قلت قوله نخل بیعت قد ابرت مطابق للجزء الاول وقوله او الحرث والزرع مطابق للجزء الثانی فالزرع للبائع اذا باع الارض المزروعة ویفهم منه انه اذا آجر ارضه وفیها زرع فالزرع له لان کانت الاجارة فاسدة عندنا فی ظاهر الروایة وهو مطابق للجزء الثالث ولم ار احدا من الشراح قد تنبه لهذا مع دعوی بعضهم الدعاوی العریضة فی هذا الفن اھ قلت وذکرت فی الاوجز فی الحدیث سبعة ابحاث کما ذکرت فی هامش اللامع فارجع الیه

ص٢٩٣ باب بیع الزرع بالطعام کیلا قال الحافظ قال ابن بطال اجمع العلماء علی انه لا یجوز بیع الزرع قبل ان یقطع بالطعام لانه بیع مجهول بمعلوم واما بیع رطب ذلک بیابسه بعد القطع وامکان المماثلة فالجمهور لا یجیزون بیع شیء من ذلک بجنسه لا متفاضلا ولا متماثلا قال الحافظ وقد تقدم البحث قبل ابواب واحتج الطحاوی لابی حنیفة فی جواز بیع الزرع الرطب بالحب الیابس بانهم اجمعوا علی جواز بیع الرطب بالرطب مثلا بمثل مع ان رطوبة احدهما لیست کرطوبة الآخر بل تختلف اختلافا متباینا وتعقب بانه قیاس فی مقابلة النص فان الرطب بالرطب وان تفاوت لکنه نقصان یسیر فعفی عنه لقلته بخلاف الرطب بالتمر فان تفاوته تفاوت کثیر اھ قلت تقدم البسط فی ذلک فی باب بیع المزابنة وتقدم هناک مستدل الامام ابی حنیفة بانهما جنس واحد فیجوز متساویا او هما جنسان فیجوز کیف شئتم کذا فی هامش اللامع

ص٢٩٣ باب بیع النخل باصله هذه الترجمة بظاهرها مکررة لما تقدم قریبا باب بیع النخل قبل ان یبدو صلاحها لا سیما علی رأی الحافظ فانه حمل الترجمة المذکورة قبل علی بیع الاصول ولم یتعرض احد من الشراح للتکرار ویمکن التفصی عنه عند هذا العبد الضعیف بحمل الاولی علی الاشجار وحمل هذه الترجمة علی الارض لکن فیه ان الشراح حملوا هذه الترجمة ایضا علی الاشجار قال الکرمانی فان قلت ما اصل النخلة اهو الارض ام لا قلت الاضافة بیانیة نحو شجر الاراک ای اصل هو النخلة اھ وکذا صاحب الفیض اذ قال باب بیع النخل باصله ای باع الثمار وباع معها النخل ایضا قال العینی ای باب بیع ثمر النخل باصله ای باصل النخل وقال القسطلانی لیس المراد ارضها فالاضافة بیانیة اھ ولا ایراد علی رأی العینی ومن وافقه فانه حمل الترجمة الاولی علی الثمار کما تقدم کذا فی هامش اللامع والحاصل ان ههنا ثلث تراجم الاول باب بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحها والثانی باب بیع النخل قبل ان یبدو صلاحها والثالث هذا الذی نحن فیه والفرق بین هذه التراجم علی رأی العلامة العینی ان المقصود من الاول بیان بیع الثمار علی العموم سواء کان ثمر النخل او ثمر غیره من الاشجار والغرض من الثانی بیع ثمر النخل خاصة والمراد ههنا بیع ثمر النخل مع النخل وعلی هذا فلا تکرار بالترجمة

ص٢٩٣ باب بیع المخاضرة بالخاء والضاد المعجمتین وهی مفاعلة من الخضرة والمراد بیع الثمار والحبوب قبل ان یبدو صلاحها اھ من الفتح قال القسطلانی قوله نهی عن المخاضرة فلا یجوز بیع زرع لم یشتد حبه ولا بیع بقول وان کانت تجد مرارا الا بشرط القطع او القلع او مع الارض کالثمر مع الشجر فان اشتد حب الزرع لم یشترط القطع ولا القلع کالثمر بعد بدو صلاحه وکذا لا یصح بیع الجزر والبصل والثوم والفجل فی الارض لاستتار مقصودها ویجوز بیع ورقها الظاهر بشرط القطع کالبقول اھ وقال الموفق لا یجوز بیع الزرع الاخضر فی الارض الا بشرط القطع فی الحال کما ذکرنا فی الثمرة علی الاصول قال ابن المنذر لا اعلم احدا یعدل عن القول به وهو قول مالک واهل المدینة واصحاب الحدیث واصحاب الرأی الی آخر ما قال اھ من هامش اللامع

ص٢٩٣ باب بیع الجمار واکله ای حکم بیع الجمار بضم الجیم وتشدید المیم قلب النخلة اھ من القسطلانی قال الحافظ ولیس فی الحدیث ذکر البیع لکن الاکل منه یقتضی جواز بیعه قاله ابن المنیر ویحتمل ان یکون اشار الی انه لم یجد حدیثا علی شرطه یدل بمطابقته علی بیع الجمار وقال ابن بطال بیع الجمار واکله من المباحات بلا خلاف وکل ما انتفع به للاکل فبیعه جائز قال الحافظ وفائدة الترجمة دفع توهم المنع من ذلک لانه قد یظن افسادا واضاعة ولیس کذلک اھ وقال الکرمانی فان قلت ما الذی یدل علی بیع الجمار قلت جواز اکله ونقل الحدیث مختصر مافیه ذلک او غرضه الاشارة الی انه لم یجد حدیثا یدل علیه بشرطه اھ وقال العینی بعد ذکر قول الکرمانی الجواب الاول اوجه من الآخرین ثم ذکر قول الحافظ فی فائدة الترجمة ثم تعقب علیه بقوله المقصود من الترجمة ان یدل علی شیء فی الحدیث الذی یورده فی بابها وهذا الذی قاله اجنبی من ذلک ولیس بشیء علی ما لا یخفی اھ قلت الاوجه عندی ما قاله الحافظ کما لا یخفی فان غرض الترجمة غیر الترجمة والذی یحتاج الی ما فی الحدیث هی الترجمة لا غرضها کذا فی هامش اللامع

ص٢٩٣ باب من اجری امر الامصار الخ قال العینی قوله وسننهم عطف علی ما یتعارفون بینهم ای علی طریقتهم الثابتة علی حسب مقاصدهم وعاداتهم المشهورة وحاصل الکلام ان البخاری قصد بهذه الترجمة اثبات الاعتماد علی العرف والعادة اھ قال الحافظ قال ابن المنیر وغیره مقصوده بهذه الترجمة اثبات الاعتماد علی العرف وانه یقضی به علی ظواهر الالفاظ ولو ان رجلا وکل رجلا فی بیع سلعة فباعها بغیر النقد الذی عرف الناس لم یجز وکذا لو باع موزونا او مکیلا بغیر الکیل او الوزن المعتاد وذکر القاضی حسین من الشافعیة ان الرجوع الی العرف احد القواعد الخمس التی بنی علیها الفقه فمنها الرجوع الی العرف فی معرفة اسباب الاحکام من الصفات الاضافیة کصغر ضبة الفضة وکبرها وغالب الکثافة فی اللحیة ونادرها الی غیر ذلک ومنها الرجوع الی المقادیر کالحیض والطهر واکثر مدة الحمل وسن الیأس الی آخر ما بسطه وقال العینی کل شیء لم ینص علیه الشارع انه کیلی او وزنی یعمل فی ذلک علی ما یتعارفه اهل تلک البلدة مثلا الارز فانه لم یأت فیه نص من الشارع انه کیلی او وزنی فیعتبر فی عادة اهل کل بلدة علی ما بینهم من العرف فیه فانه فی البلاد المصریة یکال وفی البلاد الشامیة یوزن ونحو ذلک من الاشیاء لان الرجوع الی العرف جملة من القواعد الفقهیة اھ قوله لا بأس العشرة باحد عشر قال الکرمانی العشرة بالرفع والنصب ای اذا کان عرف البلد ان المشتری بعشرة دراهم یباع باحد عشر درهما فبیعه علی ذلک العرف فلا بأس به اھ قال العینی قال ابن بطال اختلف العلماء فی ذلک فاجازه قوم وکرهه آخرون وممن کرهه ابن عباس وابن عمر وغیرهما وبه قال احمد واسحٰق قال احمد البیع مردود واجازه ابن المسیب والنخعی وهو قول مالک والثوری وحجة من کرهه انه بیع مجهول وحجة من اجازه ان الثمن معلوم والربح معلوم واصل هذا الباب بیع الصبرة کل قفیز بدرهم ولا یعلم مقدارها من الطعام واجازه قوم وابا ه آخرون

ومنهم من قال لا یجوز الا فی القفیز الواحد اھ من هامش اللامع والبسط فیه

ص٢٩٣ باب بیع الشریک من شریکه قال ابن بطال هو جائز فی کل شیء مشاع وهو کبیعه من الاجنبی فان باعه من الاجنبی فللشریک الشفعة وان باعه من الشریک ارتفعت الشفعة وذکر فیه حدیث جابر فی الشفعة وحاصل کلام ابن بطال مناسبة الحدیث للترجمة وقال غیره معنی الترجمة حکم بیع الشریک من شریکه والمراد منه حض الشریک ان لا یبیع ما فیه الشفعة الا من شریکه لانه ان باعه لغیره کان للشریک اخذه بالشفعة قهرا وقیل وجه المناسبة ان الدار اذا کانت بین ثلثة فباع احدهم لآخر کان للثالث ان یأخذ بالشفعة ولو کان المشتری شریکا وقیل مبنی علی الخلاف هل الاخذ بالشفعة اخذ من المشتری او البائع فان کان من المشتری فیکون شریکا وان کان من البائع فهو شریک شریکه وقیل مراده ان الشفیع ان کان له الاخذ قهرا فللبائع اذا کان شریکه ان یبیع له ذلک بطریق الاختیار بل اولی اھ قلت هذا قال الحافظ من مسئلة الدار بین الثلثة خلافیة بسطت فی المغنی وذکرتها فی هامش اللامع وفیه قال القسطلانی قال ابن المنیر ادخل فی هذا الباب حدیث الشفعة لان الشریک یأخذ الشقص من المشتری قهرا بالثمن فاخذه له من شریکه بمبایعة جائز قطعا اھ وقال العینی مطابقة الحدیث للترجمة من حیث ان الشفعة لا تقوم الا بالتشفیع وهو اذا اخذ الدار المشترکة بینه وبین رجل حین باع ما یخصه بالشفعة فکانه اشتراه من شریکه فصدق علیه انه بیع الشریک من الشریک اھ قلت والاوجه عندی من هذه الوجوه ما ذکره الحافظ من ان غرض الترجمة الحض علی بیع الشریک من شریکه لما ذکره من للشریک ان یأخذ قهرا فالاولی ان یأخذه رضی لیکون اطیب لقلبه اھ من هامش اللامع وفی الفیض تحت الباب وهذا البیع جائز عندنا ولا یمنعه الشیوع بخلاف هبة المشاع اھ

ص٢٩٣ باب بیع الارض والدور قال الحافظ ذکر فیه حدیث جابر فی الشفعة ایضا وسیأتی فی مکانه وذکر هنا اختلاف الرواة فی قوله کل ما لم یقسم او کل ما لم یقسم الی آخر ما بسط من اختلاف الفاظ الرواة ولم یتعرض لغرض الترجمة وقال العینی قوله الدور بالهمزة والواو کلیهما و بالواو فقط جمع دار والعروض بالضاد المعجمة جمع عرض بالفتح وهو المتاع وقوله مشاعا نصب علی الحال ثم قال بعد ذکر الحدیث مطابقته للترجمة فی قوله کل ما لم یقسم وقد ذکرنا ان هذا اللفظ عام واریدَ به الخاص فی العقار وقد مضی فی الباب السابق ان الشفعة فی الارضین والدور خاصة واما بیع العروض مشاعا فاکثر العلماء انه لا شفعة فیها کما مر وانما ذکر العروض فی الترجمة ولیس لها ذکر فی الحدیث تنبیها علی الخلاف فیه علی الاجمال ولیقف علیه من الخارج اھ قلت بسط الکلام فی الاوجز فیما یقع فیه الشفعة وفیه قال الموفق الشفعة تثبت علی خلاف الاصل اذ هی انتزاع ملک المشتری بغیر رضی لکن اثبتها الشرع لمصلحة راجحة فلا تثبت الا بشروط اربعة وبسط فی الاوجز اختلاف الائمة فی الشروط الاربعة لیس هذا محله

ص٢٩٣ باب اذا اشتری شیئا لغیره بغیر اذنه فرضی هذه الترجمة معقودة لبیع الفضولی وقد مال البخاری فیها الی الجواز اھ من الفتح وکذا فی العینی اذ قال اشار به البخاری الی بیع الفضولی قلت هذا مشکل فان نص الترجمة انها منعقدة لشراء الفضولی دون البیع وقال ابن رشد فی البدایة اختلفوا فی بیع الفضولی وشرائه فمنعه الشافعی فی الوجهین جمیعا واجازه مالک فی الوجهین جمیعا وفرق ابو حنیفة بین البیع والشراء فقال یجوز البیع ولا یجوز الشراء وعمدة المالکیة حدیث عروة البارقی

فی الاضحیة ووجه الاستدلال منه ان النبی صلی الله علیه وسلم لم یأمره فی الشاة الثانیة لا بالشراء ولا بالبیع فصار فیه ذلک حجة علی ابی حنیفة فی صحة الشراء للغیر وعلی الشافعی فی الامرین جمیعا اھ وقال الموفق من باع مال غیره بغیر اذنه فالصحیح من المذهب ان البیع باطل وفیه روایة اخری انه یصح ویقف علی اجازة المالک فان لم یجزه بطل وان اجازه صح قال العینی بعد ذکر الحدیث وفیه جواز بیع الانسان مال غیره بطریق الفضول والتصرف فیه بغیر اذن مالکه اذا اجازه المالک بعد ذلک ولهذا عقد البخاری الترجمة وقال بعضهم (الحافظ) طریق الاستدلال به ینبنی علی ان شرع من قبلنا شرع لنا والجمهور علی خلافه قال العینی شرع من قبلنا یلزمنا ما لم یقص الشارع الا نکار علیه وههنا طریق آخر فی الجواز وهو انه صلی الله علیه وسلم ذکر هذه القصة فی معرض المدح والثناء علی فاعلها واقره علی ذلک ولو کان لا یجوز لبینه اھ وقال القسطلانی تبعا للحافظ وطریق الاستدلال به ینبنی علی ان شرع من قبلنا شرع لنا والجمهور علی خلافه لکن تقرر ان النبی صلی الله علیه وسلم ساقه سیاق المدح والثناء علی فاعله واقره علی ذلک ولو کان لا یجوز لبینه فبهذا التقریر یصح الاستدلال به لا بمجرد کونه شرع من قبلنا اھ ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فی الربح لمن هو اذا تصرف فی مال الغیر ذکره العلامة العینی ههنا وسیأتی فی البخاری فی باب اذا زرع بمال قوم بغیر اذنهم وکان فی ذلک صلاح لهم فانتظره

ص٢٩٥ باب الشری والبیع مع المشرکین واهل الحرب قال ابن بطال معاملة الکفار جائزة الا بیع ما یستعین به اهل الحرب علی المسلمین واختلف العلماء فی مبایعة من غالب ماله الحرام وحجة من رخص فیه قوله صلی الله علیه وسلم للمشرک ابیعا ام هبة وفیه جواز بیع الکافر واثبات ملکه علی ما فی یده وجواز قبول الهدیة منه وسیأتی حکم هدیة المشرکین فی کتاب الهبة قال الحافظ وقد تقدم قریبا فی باب بیع السلاح فی الفتنة ما یتعلق بمبایعة اهل الشرک اھ من الفتح

ص٢٩٥ باب شری المملوک من الحربی الخ قال ابن بطال غرض البخاری بهذه الترجمة اثبات ملک الحربی وجواز تصرفه فی ملکه بالبیع والهبة والعتق وغیرها اذ اقر النبی صلی الله علیه وسلم سلمان عند مالکه من الکفار وامره ان یکاتب وقبل الخلیل هبة الجبار وغیر ذلک مما تضمنه حدیث الباب اھ من الفتح وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی فیه رد لمن قال ان الکفار بمنزلة الجمادات لا یثبت لهم الملک فی شیء اھ قوله وقال النبی صلی الله علیه وسلم لسلمان کاتب قال الحافظ یستفاد منه تقریر احکام المشرکین علی ما کانوا علیه قبل الاسلام وقد قال الطبری انما اقر الیهودی علی تصرفه فی سلمان بالبیع ونحوه لانه لما ملکه لم یکن سلمان علی هذه الشریعة وانما کان قد تنصر وحکم هذه الشریعة ان من غلب من الکفار علی نفس غیره او ماله ولم یکن المغلوب ممن دخل فی الاسلام انه یدخل فی ملک الغالب اھ قوله وکان حرا الخ هو من کلام البخاری عند الحافظ ومن کلامه صلی الله علیه وسلم عند الکرمانی قوله وقال تعالی والله فضل بعضکم الخ موضع الترجمة منه قوله تعالی علی ما ملکت ایمانهم فاثبت لهم ملک الیمین مع کون ملکهم غالبا علی اوضاع الشرعیة اھ

ص٢٩ باب جلود المیتة قبل ان تدبغ ای هل یصح بیعها ام لا واورد فیه حدیث ابن عباس فی شاة میمونة و[illegible] جواز البیع من جواز الاستمتاع لان کل ما ینتفع به یصح بیعه وما لا فلا وبهذا یجاب عن اعتراض الاسماعیلی بانه لیس فی

الحجر الذی اورده وتعرض للبیع والانتفاع جلود المیتة مطلقا قبل الدباغ وبعده مشہور من مذہب الزہری وکانہ اختیار البخاری اھ من الفتح قال صاحب الفیض تحت الباب وہذا البیع لا یجوز عندنا کما فی الہدایۃ اھ قلت والمسئلۃ خلافیۃ قال العینی قال الطحاوی قال اللیث لا بأس ببیع جلود المیتة قبل الدباغ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذن فی الانتفاع بہا والبیع من الانتفاع قال ابو جعفر لم یحک عن احد من الفقہاء جواز بیع جلد المیتة قبل الدباغ الا عن اللیث قال ابن عمر یعنی من الفقہاء ائمۃ الفتوی بالامصار بعد التابعین لان ابن شہاب ذلک عنہ صحیح وقد ذکر ابن عبد الحکم عن مالک مایشبہ مذہب ابن شہاب فی ذلک قال من اشتری جلد میتة فدبغہ فقطعہ نعالا فلا یبیعہ حتی یلبس فہذا یدل علی ان مذہبہ یجوز بیع جلد المیتة قبل الدباغ وبعدہ وہو ظاہر مذہب مالک وغیرہ اھ قلت وبسط الکلام علی حدیث الباب والابحاث المتعلقۃ بہ فی الاوجز وذکر فیہ عن النووی اختلاف العلماء فیہ علی سبعۃ اقوال کما فی ہامش اللامع واما مذاہب الائمۃ الاربعۃ فمذہب الشافعی انہ یطہر بالدباغۃ جمیع جلود المیتة الا الکلب والخنزیر والمتولد من احدہما ویطہر ظاہر الجلد وباطنہ وعند احمد ہو اشہر الروایتین عنہ واحدی الروایتین عن مالک لا یطہر شیئ من الجلود بالدباغ ومذہب ابی حنیفۃ انہ تطہر جلود جمیع المیتات الا الخنزیر والمشہور فی مذہب مالک انہ یطہر الجمیع الا انہ یطہر ظاہرہ دون باطنہ ویستعمل فی الیابسات دون المائعات ویصلی علیہ لا فیہ اھ من ہامش اللامع

(۲۹۶) باب قتل الخنزیر الخ قال الحافظ ای ہل یشرع کما شرع تحریم اکلہ ووجہ دخولہ فی ابواب البیع الاشارۃ الی ان ما امر بقتلہ لا یجوز بیعہ وقال ابن التین شذ بعض الشافعیۃ لا یقتل الخنزیر اذا لم یکن فیہ ضراوۃ قال والجمہور علی جواز قتلہ مطلقا اھ وزاد العینی عن ابن التین ومذہب الجمہور انہ اذا وجد الخنزیر فی دار الکفر وغیرہا وتمکنا من قتلہ قتلنا ہ وقال العینی ینبغی ان یستثنی خنزیر اہل الذمۃ لانہ مال عندہم ونحن نہینا عن التعرض الی اموالہم اھ قولہ ویقتل الخنزیر قال القسطلانی ای یأمر باعدامہ مبالغۃ فی تحریم اکلہ وفیہ بیان انہ نجس لان عیسی علیہ السلام انما یقتلہ بحکم ہذہ الشریعۃ المحمدیۃ والشیئ الطاہر المنتفع بہ لا یباح اتلافہ وہذا موضع الترجمۃ علی مالا یخفی اھ

(۲۹۶) باب لا یذاب شحم المیتة ولا یباع قال العلامۃ العینی قولہ ودک بفتح الواو والدال وفی المغرب الودک من اللحم والشحم مایتحلب منہ وقول الفقہاء ودک المیتة من ذلک وقال ابن الاثیر الودک ہو دسم اللحم ودہنہ الذی یستخرج منہ اھ وفی الفیض الشحم ماکان منفصلا عن اللحم وما کان داخلا فی اللحم فہو ودک اھ وقال الحافظ تحت حدیث الباب ووجہ تشبیہ عمر بیع المسلمین الخمر ببیع الیہود المذاب من الشحم الاشتراک فی النہی عن تناول کل منہما لکن لیس کل ماحرم تناولہ حرم بیعہ کالحمر الاہلیۃ وسباع الطیر فالظاہر ان اشتراکہما فی کون کل منہما صار بالنہی عن تناولہ نجسا ہکذا حکاہ ابن بطال عن الطبری واقرہ ولیس بواضح بل کل ماحرم تناولہ حرم بیعہ وتناول الحمر والسباع وغیرہما مما حرم اکلہ انما یتأتی بعد ذبحہ وہو بالذبح یصیر میتة لانہ لا ذکاۃ لہ واذا صار میتة صار نجسا ولم یجز بیعہ فالایراد فی الاصل غیر وارد ہذا قول الجمہور وان خالف فی بعضہ بعض الناس اھ وقال القسطلانی یعنی فبیع فلان الخمر مثل بیع الیہود الشحم المذاب وکل ماحرم تناولہ حرم بیعہ نعم المذاب للاستصباح لیس بحرام ان الوعاء علیہم انما ہو مرتب علی المجموع اھ وفی الدر المختار ولا یضرا ثر دہن الا ودک دہن میتة لانہ عین النجاسۃ حتی لا یدبغ بہ جلد بل یستصبح بہ فی غیر مسجد قال ابن عابدین ظاہرہ ماسیاتی فی باب البیع الفاسد انہ لا یحل الانتفاع بہ اصلا وانما ہذا فی الدرر المقتبس یؤیدہ مافی صحیح البخاری عن جابر مرفوعا ان اللہ حرم بیع الخمر والمیتة الحدیث بطولہ اھ قلت وسیاتی ہذا الحدیث فی باب بیع المیتة والاصنام

(۲۹۶) باب بیع التصاویر التی لیس فیہا روح وما یکرہ من ذلک قال الحافظ ای من الاتخاذ والبیع او الصنعۃ او ماہو اعم من ذلک والمراد بالتصاویر الاشیاء التی تصور ثم ذکر حدیث ابن عباس مرفوعا ووجہ الاستدلال بہ علی کراہیۃ البیع وغیرہ واضح اھ وفی الفیض واعلم ان مسئلۃ فعل التصویر مسئلۃ اخری واما مسئلۃ المصورات فصلہا الشیخ ابن الہمام فی الفتح علی احسن وجہ وضبطہا فی عدۃ سطور فراجعہا اھ

(۲۹۵) باب تحریم التجارۃ فی الخمر قال الحافظ تقدم نظیر ہذہ الترجمۃ فی ابواب المساجد لکن بقید المسجد وہذا اعم من تلک اھ

(۲۹۵) باب اثم من باع حرا ای عالما متعمدا والظاہر ان المراد بالحر من بنی آدم ویحتمل ان یکون اعم من ذلک ویدخل مثل الموقوف اھ من الفتح وقد ترجم المصنف علی ہذا الحدیث ایضا فی الاجارات بباب اثم من منع اجر الاجیر

(۲۹۶) باب امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الیہود ببیع ارضیہم الخ کتب الشیخ فی اللامع ہذا لا یصح لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما امرہم ان الارض للہ ولرسولہ فتحملوا ماشئتم ولا بد من تاویل فی کلام البخاری ہذا وہو ان یقال لما امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الیہود ببیع ارضیہم انہم لا یملکونہ ومثل ذلک مما لا یخفی علی المتفطن واللہ اعلم اھ وبسط فی ہامشہ الکلام علیہ وفی الفیض اعلم ان بنی النضیر لما اجلوا قیل لہم ان بیعوا المنقولات من اموالکم واما الاراضی فہی للہ ولرسولہ ہکذا فی کتب السیر عامۃ ویمکن ان یکون امر بعضہم ببیع الاراضی ایضا کما فی ترجمۃ البخاری اھ وفی ہامش الفیض قلت وفی مذکرۃ اخری عندی عن الشیخ ان الامر ببیعہا لم یکن لبنی النضیر فان اراضیہم کانت فیئا وہو للہ ولرسولہ وترجمۃ المصنف مبہمۃ لا ینفصل منہا شیئ اھ قال القسطلانی قولہ فیہ المقبری ای حدیثہ المروی فی باب اخراج الیہود من جزیرۃ العرب من کتاب الجہاد ولفظہ بینا نحن فی المسجد خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال انطلقوا الی یہود فخرجنا حتی جئنا بیت المدراس فقال اسلموا تسلموا واعلموا ان الارض للہ ورسولہ وانی ارید ان اجلیکم من ہذہ الارض فمن یجد منکم بمالہ شیئا فلیبعہ قال الزرکشی وغیرہ ان الیہود ہم بنو النضیر والظاہر انہم بقایا من الیہود وتخلفوا بالمدینۃ بعد اجلاء بنی قینقاع وقریظۃ والنضیر وقال الحافظ وغفل الکرمانی عن الاشارۃ الی ہذا الحدیث فقال انما ذکر البخاری ہذا الحدیث بہذہ الصیغۃ مقتضبا لانہ لم یثبت الحدیث المذکور علی شرطہ والصواب انہ اکتفی ہنا بالاشارۃ الیہا لاتحاد مخرجہا عندہ وفرمن تکرار الحدیث علی صورتہ لغیر فائدۃ زائدۃ کما ہو الغالب من عادتہ اھ وقال العینی التکرار حاصل علی مالا یخفی مع ان ذکر ہذا لا دخل لہ فی کتاب البیوع ولہذا سقط ہذا فی بعض النسخ اھ قال ابن المنیر والعجب ان ترجمۃ البخاری ہنا علی بیع الیہود ارضہم ولم یذکر فیہ الا حدیث ابی ہریرۃ ولیس فیہ للارض ذکر الا ان یکون اخذ ذلک بطریق العموم من قولہ فمن یجد منکم بمالہ شیئا والمال اعم من الارض فتدخل فیہ وہذا الباب ساقط من بعض النسخ اھ ویظہر من کلام العینی انہ علیہ السلام اجازلہم اولا بیع کل شیئ ودخل فیہ الارضون وامرہم بالجلاء وابوا ذلک وعد المنافقین لہم فامرہم ثانیا ببیع کل شیئ غیر الارضین

(۲۹۵) باب بیع العبید بالعبد والحیوان بالحیوان نسیئۃ قال القسطلانی ای حکم بیع العبید بالعبید وفی نسخۃ بیع العبد بالافراد وقولہ والحیوان بالحیوان من عطف العام علی الخاص اھ قال الحافظ وکانہ اراد بالعبد جنس من یستعبد فیدخل فیہ الذکر والانثی ولذلک ذکر قصۃ صفیۃ او اشار الی الحاق حکم الذکر بحکم الانثی فی ذلک لعدم الفرق قال ابن بطال اختلفوا فی ذلک فذہب الجمہور الی الجواز لکن شرط مالک ان یختلف الجنس ومنع الکوفیون واحمد مطلقا اھ قال القسطلانی ومذہب الشافعیۃ انہ لا ربا فی الحیوان مطلقا کما قال ابن المسیب لانہ لا یعد للاکل علی ہیئتہ فیجوز بیع العبد بالعبد نسیئۃ وبیع العبد بعبدین او اکثر نسیئۃ اھ وفی ہامش اللامع ومسئلۃ بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ خلافیۃ شہیرۃ بسطت فی الاوجز وحاصل ما فیہا ان بیع الحیوان بالحیوان نقدا یجوز مطلقا عند الائمۃ الاربعۃ مع اتحاد الجنس واختلافہ متفاضلا کان او متساویا واما اذا کان البیع نسیئۃ فیجوز کذلک عند الشافعی ویجوز عند مالک باختلاف الجنس لا باتحادہ الا انہ انزل اختلاف الصفات والمنافع المقصودۃ فی الحیوان منزلۃ اختلاف الجنس ومنع الامام ابو حنیفۃ واحمد بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ مطلقا لحدیث سمرۃ نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ رواہ الخمسۃ وصححہ الترمذی وبسط الکلام علی الروایات الواردۃ فی الاوجز اھ من ہامش اللامع قولہ وقال ابن سیرین لا بأس ببعیر الخ قال الحافظ روی سعید بن منصور عنہ انہ کان لا یری بأسا بالحیوان بالحیوان یدا بید والدراہم نسیئۃ ویکرہ ان تکون الدراہم نقدا والحیوان نسیئۃ اھ وفی الفیض قلت ان بیع الدرہم بالدرہم نسیئۃ حرام بالاجماع ولم یشرح احد منہم ما ارادہ ابن سیرین والوجہ عندی ان یقال ان قولہ نسیئۃ یتعلق بالبعیر والبعیرین دون بیع الصرف فہو مطلق ولاریب فی جواز بیع الدرہم بالدرہم والذی صرفنا الیہ قول ابن سیرین اولی من ان یحمل علی مایخالف الاجماع اھ

(۲۹۶) باب بیع الرقیق قال الحافظ ہذا بیان فی حکم بیع الرقیق ثم قال مطابقۃ الحدیث للترجمۃ من حیث انہ صلی اللہ علیہ وسلم لم ینہ عن بیع السبی لما قالوا انا نصیب السبی فنحب الاثمان والاثمان لا تحصل الا بالبیع والسبی فیہ الرقیق وغیرہ اھ

(۲۹۶) باب بیع المدبر الخ ہو المعلق عتقہ بموت سیدہ کان یقول لعبدہ اذا مت فانت حر اھ قال الحافظ وقد اعاد المصنف ہذہ الترجمۃ فی کتاب العتق وضرب علیہا فی نسخۃ الصغانی وصارت احادیثہا داخلۃ فی بیع الرقیق وتوجیہا واضح اھ واورد المصنف فی ہذا الباب حدیثین ومطابقۃ الحدیث الاول للترجمۃ ظاہرۃ واما الحدیث الثانی فقال الحافظ وجہ دخولہ فی ہذا الباب عموم الامر ببیع الامۃ اذا زنت فیشمل ما اذا کانت مدبرۃ او غیر مدبرۃ فیؤخذ منہ جواز بیع المدبر فی الجملۃ اھ وفی الفیض قدمنا التنبیہ علی ان المصنف ترجم علی جواز بیع المدبر مع الاشارۃ الی ان بیع النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان من قبیل التعزیر وہذا یوجب ان لا یکون بیعہ جائزا عندہ فتعارضت ترجمتاہ ویمکن ان یقال ان الاصل عندہ جواز البیع وانما التعزیر ببیعہ بنفسہ فقط بدون استفسار منہ اھ ومسئلۃ بیع المدبر خلافیۃ شہیرۃ ففی ہامش الکوکب والحاصل ان المدبر المقید وہو من قال لہ المولی ان مت فی مرضی ہذا او سفری ہذا فانت حر یجوز بیعہ اجماعا والمدبر المطلق کذلک عند الشافعی واحمد ولا یجوز بیع المدبر المطلق عندنا الحنفیۃ ومالک الا انہ یجوز عندہ اذا کان المولی مدیونا قبل التدبیر کذا فی البذل وبسط فیہ دلائل الحنفیۃ فی ذلک

(۲۹۶) باب ہل یسافر بالجاریۃ الخ ہکذا قید بالسفر وکان ذلک لکونہ مظنۃ الملامسۃ والمباشرۃ غالبا اھ من الفتح وقال العینی ای ہل یسافر شخص بالجاریۃ التی اشتراہا قبل ان یستبرئہا ثم ذکر ما تقدم عن الحافظ وقال ایضا ولم یذکر جواب ہل لمکان الاختلاف فیہ اھ قلت ومناسبۃ ہذا الباب بکتاب البیوع خفیۃ ویمکن ان یقال کما یستانس من کلام العینی المذکور ان السفر بالجاریۃ قبل الاستبراء مرتب ومتفرع علی اشترائہا فیکون ہذا السفر من متعلقات البیع والشراء

(۲۹۵) باب بیع المیتة والاصنام ای تحریم ذلک والمیتة مازالت عنہ الحیاۃ لا بذکاۃ شرعیۃ ونقل ابن المنذر وغیرہ الاجماع علی تحریم بیع المیتة ویستثنی من ذلک السمک والجراد اھ من الفتح وقال القسطلانی قال الجوہری الصنم ہو الوثن وفرق بینہما فی النہایۃ فقال الوثن کل مالہ جثۃ معمولۃ من جواہر الارض او من الخشب او من الحجارۃ کصورۃ الآدمی یعمل وینصب فیعبد والصنم الصورۃ بلا جثۃ قال ویطلق الوثن علی غیر الصورۃ ثم قال فی شرح الحدیث وحرم بیع الاصنام لعدم المنفعۃ المباحۃ فیتعدی الی معدوم الانتفاع شرعا فبیعہا حرام مادامت علی صورتہا فلو کسرت وامکن الانتفاع برضاضہا جاز بیعہا عند الشافعیۃ وبعض الحنفیۃ نعم فی بیع الاصنام والصور المتخذۃ من جوہر نفیس وجہ عند الشافعیۃ بالصحۃ والمذہب المنع مطلقا وبہ اجاب عامۃ الاصحاب اھ

(۲۹۵) باب ثمن الکلب الخ قال القسطلانی بعد ذکر الحدیث قولہ نہی عن ثمن الکلب المعلم وغیرہ مما یجوز اقتناؤہ اولا وہذا مذہب الشافعی واحمد وغیرہما وعلۃ المنع عند الشافعی نجاستہ مطلقا وعند غیرہ ممن لا یری نجاستہ النہی عن اتخاذہ والامر بقتلہ وما لا ثمن لہ لا قیمۃ لہ اذا قتل فلو قتل کلب صید او ماشیۃ لا یلزمہ قیمتہ وقال ابو حنیفۃ وصاحباہ وسحنون من المالکیۃ الکلب التی ینتفع بہا یجوز بیعہا واثمانہا لانہ حیوان منتفع بہ حراسۃ واصطیادا وقال المالکیۃ لا یجوز بیع الکلب المنہی عن اتخاذہ باتفاق لورود النہی عن بیعہ وعن اتخاذہ واما المأذون فی اتخاذہ ککلب الصید ونحوہ فلا یجوز بیعہ علی المشہور وشہر بعضہم جواز بیعہ ولم یعول ہذا التشہیر عند الشیخ خلیل فلم یذکرہ وقال القرطبی مشہور مذہب مالک جواز اتخاذ الکلب وکراہیۃ بیعہ اھ ثم براعۃ الاختتام سکت عنہا الحافظ وجعل البیع والاجارۃ واحدا فقال وفی آخر البیع والاجارۃ حتی اجلاہم عمر رضی اللہ عنہ اھ ولا یبعد عندی انہا فی قولہ فامر بحاجم فکسرت فان الموت ایضا بازم اللذات فان الکسر مذکر فکسر قائل وقد جعل الحافظ الکسر مشارا الیہ فی موضع اذ قال فی آخر الظالم تکسر والموسعۃ اھ ولا یبعد ایضا ان تکون البراعۃ فی قولہ ثمن الدم فانہ یتناول الذبح والقتل فتأمل

كتاب السلم

قال العلامة العينى السلم بفتحتين بيع على موصوف فى الذمة ببدل يعطى عاجلا وسمى سلما لتسليم رأس المال فى المجلس وسلفا لتقديم رأس المال والسلم والسلف كلاهما بمعنى واحد ووزن واحد وقيل السلف لغة اهل العراق والسلم لغة اهل الحجاز وقيل السلف تقديم رأس المال والسلم تسليمه فى المجلس فالسلف اعم وقيل السلم والسلف والتسليف عبارة عن معنى واحد غير ان الاسم الخاص بهذا الباب السلم لان السلف يقال على القرض والسلم فى الشرع بيع من البيوع الجائزة بالاتفاق الا ما حكى عن ابن المسيب وفى التوضيح كرهت طائفة السلم اه وفى الدر المختار هو لغة كالسلف وزنا ومعنى وشرعا بيع آجل بعاجل اه وقال الحافظ والسلم شرعا بيع موصوف فى الذمة ومن قيده بلفظ السلم زاده فى الحد ومن زاد فيه ببدل يعطى عاجلا فيه نظر لانه ليس داخلا فى حقيقته واختلفوا فى بعض شروطه واتفقوا على انه يشترط له ما يشترط للبيع وعلى تسليم رأس المال فى المجلس واختلفوا هل هو عقد غرر جوز للحاجة ام لا اه قلت واختلف فى شروطه كما بسط الكلام عليها فى الاوجز اشد البسط وذكر فيه ثمانية عشر شرطا بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه فارجع اليه وشئت ثم اعلم انهم اختلفوا فيما يجوز فيه السلم فى الاوجز قال الموفق وجملة ذلك ان السلم لا يصح الا بشروط ستة الشرط الاول ان يكون المسلم فيه مما ينضبط بالصفات التى يختلف الثمن باختلافها ظاهرا فيصح فى الحبوب والثمار والثياب والكتان والحديد والنحاس والادهان والالبان وكل مكيل او موزون او مزروع كذا فى المغنى قال ابن رشد اجمعوا على جوازه فى كل ما يكال او يوزن واجمعوا على انه جائز فى العروض التى تنضبط بالصفة والعدد واختلفوا من ذلك فيما ينضبط مما لا ينضبط بالصفة اه قال الموفق اجمعوا على جوازه فى الثياب ولا يصح فيما لا ينضبط بالصفة كالجواهر من اللؤلؤ والياقوت والعقيق والبلور لان اثمانها تختلف اختلافا متباينا بالصغر والكبر وحسن التدوير وزيادة الضوء وهذا قول الشافعى واصحاب الرأى وحكى عن مالك صحة السلم فيها اذا اشترط منها شيئا معلوما واختلفوا فى السلم فى الخبز وغيره من كل معمول بالنار وكذا اختلفوا فى الحيوان وغيره مما لا يكال ولا يوزن ولا يزرع كالرمان والبيض وغيرهما كما بسطه الموفق وغيره وفى العينى قال ابن حزم لا يجوز السلم الا فى كل مكيل او موزون فقط ولا يجوز فى مزروع ولا معدود ولا شىء غير ما ذكر فى النص اه من الاوجز وفى البدائع ويجوز السلم فى العدديات المتقاربة من الجوز والبيض لان الجهالة فيها يسيرة لا تفضى الى المنازعة وقال زفر لا يجوز ولا يجوز فى العدديات المتفاوتة من الحيوان والجواهر واللآلى والجلود والادم والرؤس والاكارع والرمان وقال الشافعى يجوز السلم فى الحيوان اه ملخصا قلت والامام مالك واحمد مع الشافعى فى جواز بيع السلم فى الحيوان كما قال ابن عابدين

(٢٩٨) باب السلم فى كيل معلوم قال الحافظ اى فيما يكال واشتراط تعيين الكيل فيما يسلم فيه من المكيل متفق عليه من اجل اختلاف المكاييل الا ان لا يكون فى البلد سوى كيل واحد فانه ينصرف اليه اه قوله من سلف فى تمر هو قال الحافظ ورواية من اسلف فى شىء وهى اشمل اه قال القسطلانى قال فى المصابيح انظر قوله عليه الصلوة والسلام فى جواب هذا فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم مع ان المعيار الشرعى فى التمر بالمثناة الكيل لا الوزن انتهى وهذا قد اجاب عنه بان الواو بمعنى او والمراد اعتبار الكيل فيما يكال والوزن فيما يوزن اه وتعقب السندى كلام القسطلانى اذ قال ولا يخفى ان هذا ليس الجواب عن كلام المصابيح ولا يصلح له اذ التمر بالتاء المثناة لا يصلح ان يرد فيه بين الكيل والوزن كما لا يصلح ان يجمع فيه بينهما وانما جوابهم المذكور جواب عما يقال كيف يصح الواو مع ان المبيع الواحد لا يصلح لاجتماع الكيل والوزن فاجابوا بحمل الواو على معنى او وقد يجاب عن هذا الايراد بتقدير الشرط او الظرف اى بكيل معلوم ان كان المبيع كيليا فافهم والله تعالى اعلم

(٢٩٨) باب السلم فى وزن معلوم اى فيما يوزن وكانه يذهب الى ان ما يوزن لا يسلم فيه كيلا وبالعكس وهو احد الوجهين والاصح عند الشافعية الجواز اه من الفتح وقال ابن عابدين لو اسلم فى المكيل وزنا كما اذا اسلم فى البر والشعير بالميزان فيه روايتان والمعتمد الجواز لوجود الضبط وعلى هذا الخلاف لو اسلم فى الموزون كيلا بحر اه وفى البدائع ولو كان المسلم فيه كيليا فاعلم قدره بالوزن المعلوم او كان موزونا فاعلم قدره بالكيل المعلوم جاز لان الشرط كونه معلوم المقدار بمعيار يؤمن فقده وقد وجد بخلاف اذا باع المكيل بالمكيل وزنا بوزن متساويا فى الوزن او باع الموزون بالموزون كيلا بكيل متساويا فى الكيل انه لا يجوز ما لم يتساويا فى الكيل او الوزن لان شرط جواز السلم كون المسلم فيه معلوم القدر والعلم بالقدر كما يحصل بالكيل يحصل بالوزن فاما شرط الكيل والوزن فى الاشياء التى ورد الشرع فيها باعتبار الكيل والوزن فى بيع العين ثبت نصا فكان بيعها بالكيل او الوزن مجازفة فلا يجوز اما فى باب السلم فاعتبار الكيل والوزن لمعرفة مقدار المسلم فيه وقد حصل اه

(٢٩٩) باب السلم الى من ليس عنده اصل اى مما اسلم فيه وقيل المراد بالاصل اصل الشىء الذى يسلم فيه فاصل الحب مثلا الزرع واصل الثمر مثلا الشجر والغرض من الترجمة ان ذلك لا يشترط اه من الفتح قال العلامة العينى وقال بعضهم الغرض من الترجمة ان كون اصل المسلم فيه لا يشترط قلت كانه اشار الى سلم المنقطع فانه لا يجوز عندنا وهذا على اربعة اوجه الاول ان يكون المسلم فيه موجودا عند العقد منقطعا عند الاجل فانه لا يجوز والثانى ان يكون موجودا وقت العقد الى الاجل فيجوز بالخلاف والثالث ان يكون منقطعا عند العقد موجودا عند الاجل والرابع ان يكون موجودا وقت العقد والاجل منقطعا فيما بين ذلك فهذان الوجهان لا يجوزان عندنا خلافا لمالك والشافعى واحمد قالوا لانه مقدور التسليم لانه يتوهم موت المسلم اليه فيحل الاجل وهو منقطع فيتضرر رب السلم فلا يجوز اه قوله قال (ابو البخترى) سألت ابن عباس عن السلم الخ قال ابن بطال حديث ابن عباس هذا ليس من هذا الباب وانما هو من الباب الذى بعده المترجم بباب السلم فى النخل وهو غلط من الناسخ كذا فى العينى وقال الحافظ وتعقل بما وقع فى سياق من قول الراوى انه سأل ابن عباس عن السلم فى النخل واجاب ابن المنير ان الحكم ماخوذ بطريق المفهوم وذلك ان ابن عباس لما سئل عن السلم مع من له نخل فى ذلك النخل رأى ان ذلك من قبيل بيع الثمار قبل بدو الصلاح فاذا كان السلم فى النخل المعين لا يجوز تعين جوازه فى غير المعين الا من فيه من غائلة الاعتماد على ذلك النخل بعينه لئلا يدخل فى باب بيع الثمار قبل بدو الصلاح ويحتمل ان يريد بالسلم معناه اللغوى اى السلف لما كانت الثمرة قبل بدو صلاحها فكانها موصوفة فى الذمة اه قلت والظاهر عندى من صنيع الامام البخارى انه اجاز السلم فى النخل المعين بعد بدو صلاحه كما يدل عليه الترجمة الآتية

وعلى هذا فلا دخال هذا الحديث فى هذه الترجمة واضح كانه استثنى من الترجمة (يعنى عن السلم فى ما ليس عنده اصل) السلم فى النخل المعين فكانه قال اذا كان السلم فى النخل المعين فلا يجوز قبل بدو الصلاح نعم يجوز بعده ولكن المصنف على هذا يكون منفردا مخالفا للجمهور كما سيأتى فى الباب الآتى قوله فقال الرجل واى شىء يوزن الخ قال صاحب الفيض ولما لم يفهم الرجل الوزن فى الثمار لكون المعهود فيها الكيل دون الوزن مع عدم امكان الكيل ايضا على الشجر فسره بان المراد بالوزن هو الاحراز اه

(٢٩٩) باب السلم فى النخل كتب الشيخ فى اللامع اراد بالنخل ثمرتها والاحتجاج بالرواية مبنى على اشتراك البيع والسلم فى وجوب التسليم غير ان التسليم فى السلم متأخر دون البيع فكان المعنى ان الثمرة لما لم يبد صلاحها كان معدوما غير مقدور التسليم فلا بد فى السلم من وجود المسلم فيه بايدى الناس ليتحقق امكان التسليم ولو لم يكن فى يد المسلم اليه وهذا بناء على العادة ان هذه الثمار والحبوب وغيرها مما يتعلق بفصل دون فصل تنقطع من الايدى اذا قرب زمان الحصاد والجذاذ الا يسيرا وهذا اذا كان السلم فيه فى عقد السلم مطلقا فاما اذا شرط ان يكون المسلم فيه ما خرج هذا العام فعدم القدرة على تسليمه قبل بدو الصلاح ظاهر وبهذا تحقق المطابقة بين جوابيهما وسؤال من سأله عن السلم فان السائل انما سأله عن السلم وقد اجاب عن البيع المطلق ومثل هذا التقرير جار فى الرواية المتقدمة على هذا الباب ايضا فافهم فانه دقيق اه وفى هامشه قوله اراد بالنخل ثمرتها وبذلك جزمت الشراح واستدل بحديث ابن عمر على جواز السلم فى النخل المعين من البستان المعين لكن بعد بدو صلاحه وهو قول المالكية اه قلت الظاهر عندى من صنيع المصنف انه اجاز السلم فى النخل المعين بعد بدو الصلاح كما تقدم ايضا وما حكى الحافظ ابن حجر والعينى من مذهب المالكية يأباه كتب فروعهم فقد صرح الدردير بعدم جواز السلم فى النخل المعين وحكى الموفق الاجماع على ذلك كما فى الاوجز وفى الفيض قوله نهى عن بيع النخل حتى يصلح فان قلت ان السؤال كان عن السلم فكيف الجواب بمطلق البيع قلت وفى فقهنا مسئلة اخرى يظهر منها التناسب بين السؤال والجواب وهى ان المسلم فيه وان لم يجب كونه فى ملك المسلم اليه لكن يشترط ان يوجد فى الاسواق من حين العقد الى حلول الاجل فدلت على ان ثمار النخل يجب ان تصلح وتخرج عن العاهات عند عقد السلم فانها قبله كالمعدوم وبه ظهرت المناسبة اه

(٣٠٠) باب الكفيل فى السلم قال الحافظ قال الاسماعيلى ليس فى هذا الحديث ما ترجم به ولعله اراد الحاق الكفيل بالرهن لانه حق ثبت الرهن به فيجوز اخذ الكفيل فيه قال الحافظ هذا الاستنباط بعينه سبق اليه ابراهيم النخعى راوى الحديث (كما سيأتى فى الباب الآتى) والى ذلك اشار البخارى فى الترجمة فوضح انه هو المستنبط لذلك وان البخارى اشار بالترجمة الى ما ورد فى بعض طرق الحديث على عادته اه وقال القسطلانى دلالة الحديث على الترجمة من حيث ان يراد بالكفالة الضمان ولا ريب ان المرهون ضامن للدين لانه يباع فيه يقال الكلفة اذا ضمنته اياه او يقاس على الرهن بجامع كونهما وثيقة وبهذا كل ما صح الرهن فيه صح ضمانه وبالعكس او اشار الى ما ورد فى بعض طرق الحديث على ر الى آخر ما قال قلت وعندى غرض الترجمة الرد على من منع ذلك وهو قول جماعة وهو احدى الروايتين عن احمد ففى المغنى واختلفت الرواية فى الرهن والضمين فى السلم فروى المروزى وغيره منع ذلك وهو اختيار الخرقى وروى حنبل جوازه ورخص فيه مالك والشافعى واصحاب الرأى وغيرهم اه قلت وبجوازهما صرح صاحب البدائع

(٣٠٠) باب الرهن فى السلم كتب الشيخ فى اللامع الاستدلال بالرواية على هذا المعنى مبنى على مقايسته عليه والجامع الوجوب فى الذمة فيفتقر الى الاستيثاق اه وفى هامشه قال الكرمانى قال ابن بطال وجه احتجاج النخعى فى حديث عائشة ان الرهن لما جاز فى الثمن جاز فى السلم وهو المسلم فيه اذ لا فرق بينهما اه قلت والغرض من الترجمة رد على من منع ذلك وهو احدى الروايتين عن احمد كما تقدم فى الباب السابق قال الموفق روديت كراهة ذلك عن ابن عمر والحسن والاوزاعى ورخص فيه الباقون والحجة فيه قوله تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى الى ان قال فرهان مقبوضة واللفظ عام فيدخل السلم فى عمومه لانه احد نوعى البيع اه

(٣٠١) باب السلم الى اجل معلوم قال الحافظ يشير الى الرد على من اجاز السلم الحال وهو قول الشافعية وذهب الاكثر الى المنع وحمل من اجاز الامر فى قوله الى اجل معلوم على العلم بالاجل فقط فالتقدير عندهم من اسلم الى اجل فليسلم الى اجل معلوم لا مجهول اه وسبق الى هذا التوجيه الكرمانى وتعقب عليه العلامة العينى ثم قال العينى اختلفوا فى حد الاجل فقال ابن حزم الاجل ساعة فما فوقها وعند بعض اصحابنا لا يكون اقل من نصف يوم وعند بعضهم لا يكون اقل من ثلثة ايام وقالت المالكية يكره اقل من يومين وقال الليث خمسة عشر يوما اه قلت وبسط الكلام على الاجل فى الاوجز وفيه الشرط الرابع ان يكون مؤجلا باجل معلوم وفيه فصول الاول يشترط لصحة السلم كونه مؤجلا ولا يصح السلم الحال وبه قال الائمة الثلثة وقال الشافعى يجوز الى آخر ما بسط فيه وفيه قال الموفق ومن شرط الاجل ان يكون مدة لها وقع فى الثمن كالشهر وما قاربه وقال الدردير المالكى اقله نصف شهر ولا حد لاكثره وفى الدر المختار اقله شهر به يفتى وثلثة ايام عند الطحاوى وذكر ابن عابدين انه الاخر للحنفية اه من الاوجز

(٣٠١) باب السلم الى ان تنتج الناقة ورد فيه حديث ابن عمر فى النهى عن بيع حبل الحبلة وقد تقدمت مباحثه فى كتاب البيوع ويؤخذ منه ترك جواز السلم الى اجل غير معلوم ولو اسند الى شىء يعرف بالعادة خلافا لمالك ورواية عن احمد اه من الفتح وفى الاوجز لا بد من كون الاجل معلوما ولا نعلم فى اشتراط العلم فى الجملة اختلافا فاما كيفيته فانه يحتاج ان يعلمه بزمان بعينه ولا يصح ان يؤجله بالحصاد وما اشبهه وبه قال ابو حنيفة والشافعى واحمد وعنه رواية اخرى انه قال ارجو ان لا يكون به بأس وبه قال مالك اه ثم سكت الحافظ عن براعة الاختتام ولا يبعد عندى انها فى قوله ما فى بطنها فان رحم المرأة يشبه القبر وايضا خروج الولد منه يشبه خروج الاموات من القبور

كتاب الشفعة

كذا فى نسخ الشروح ونسخة الحاشية وليس فى النسخ الهندية التى بايدينا لفظ كتاب بل فيه باب الشفعة فيما لم يقسم الخ كما سيأتى قال الحافظ الشفعة بضم المعجمة وسكون الفاء وغلط من حركها وهى مأخوذة لغة من الشفع وهو الزوج وقيل من الزيادة وقيل من الاعانة وفى الشرع انتقال حصة شريك الى شريك كانت انتقلت الى اجنبى بمثل العوض

المسمى ولم يختلف العلماء في مشروعيتها الا ما نقل عن ابي بكر الاصم من انكارها اھ وقال القسطلاني وهي في اللغة الضم على الاشهر من شفعت الشئ ضممته فهي ضم نصيب الى نصيب وفي الشرع حق تملك قهري يثبت للشريك القديم على الحادث فيما ملكه بعوض اھ وبسط في الاوجز الكلام على الابحاث المتعلقة بالشفعة وفيه قال الموفق الشفعة تثبت على خلاف الاصل اذ هي انتزاع ملك المشتري بغير رضاء منه واجبار له على المعاوضة لكن اثبتها الشرع لمصلحة راجحة فلا تثبت الا بشروط اربعة احدها ان يكون الملك مشاعا غير مقسوم فاما الجار فلا شفعة له اي عند احمد وبه قال مالك والشافعي وقال الثوري واصحاب الرأي الشفعة بالشركة ثم بالشركة في الطريق ثم بالجوار الى آخر ما بسط في هامش اللامع وستأتي هذه المسألة في باب مستقل قوله السلم في الشفعة كذا في نسخة الحاشية وكذا هو في نسخة الحافظ والعيني لكنهما لم يتعرضا عن شرحه

باب الشفعة فيما لم يقسم الخ قال القسطلاني اي في المكان الذي لم يقسم وقال بعد ذكر الحديث وهذا الحديث اصل في ثبوت الشفعة وقد اخرجه مسلم من طريق ابي الزبير عن جابر بلفظ قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة في كل شرك لم يقسم ربعة او حائط ولا يحل له ان يبيع حتى يؤذن شريكه الحديث والربعة تانيث الربع وهو المنزل والحائط البستان وقد تضمن هذا الحديث ثبوت الشفعة في المشاع وصدره يشعر بثبوتها في المنقولات وسياقه يشعر باختصاصها بالعقار وبما فيه العقار ومشهور مذهب المالكية والشافعية والحنابلة تخصيصها بالعقار لانه اكثر الانواع ضررا والمراد بالعقار الارض وتوابعها المثبتة فيها للدوام كالبناء وتوابعه الداخلة في مطلق البيع من الابواب والرفوف والمسامير وحجري الطاحون والاشجار فلا تثبت في منقول غير تابع ويشترط ان يكون العقار قابلا للقسمة واحترز به عما اذا كان لا يقبلها او يقبلها بضرر كالحمام ونحوها وفي الفتح وقد اخذ بعمومها في كل شئ مالك في رواية وعن احمد تثبت في الحيوانات دون غيرها من المنقولات ومشهور مذهب مالك كما سبق تخصيصها بالعقار وخرج بقوله في الحديث في كل شرك الجار ولو ملاصقا خلافا للحنفية حيث اثبتوها للجار الملاصق ايضا اھ مختصرا من القسطلاني

باب عرض الشفعة اي هل تبطل بذلك شفعته ام لا وسياتي في كتاب ترك الحيل مزيد بيان لذلك اھ من الفتح وكتب الشيخ في اللامع قوله قال الحكم اذا اذن له الخ هذا يخالف مذهب الحنفية فانهم يجوزون للشفيع ان يطالب ولو تقدم منه الاذن بالبيع ولا ضير في مخالفة الحكم لمذهب الامام لانه تابعي مثله ولا يخالف مذهبه قول الشعبي لانه لم يحق الاسترداد له بعدما باع البائع باذنه اھ وفي هامشه قال العيني قال الثوري واسحق واحمد في رواية والظاهرية ان احد الشريكين اذا عرض عليه الآخر فلم ياخذ سقط حقه من الشفعة وروي ذلك عن الحكم بن عتيبة ايضا وقال الطحاوي قال ابو حنيفة ومالك والشافعي لا يسقط حقه بذلك بل له ان ياخذ بعد البيع لان الشفعة لم تجب بعد انما تجب له بعد البيع فتركه ما لم يجب بعد لا معنى له ولا يسقط حقه اذا وجب اھ وفي المسألة عن احمد روايتان كما في المغني اذ قال وقد اختلف فيه عن احمد فقال مرة تبطل شفعته وقال مرة لا تبطل الى آخر ما في هامش اللامع قوله قال الشعبي من بيعت الخ قال الموفق الصحيح في المذهب ان حق الشفعة على الفور نص عليه احمد فقال الشفعة بالمواثبة ساعة يعلم وهذا قول الاوزاعي وابي حنيفة والشافعي في احد قوليه وحكي عن احمد رواية ثانية ان الشفعة على التراخي لا تسقط ما لم يوجد منه ما يدل على الرضا من عفو او مطالبة بقسمة ونحو ذلك وهو قول مالك وقول للشافعي الا ان مالكا قال تنقطع بمضي سنة وعنه بمضي مدة يعلم انه تارك لها الى آخر ما في هامش اللامع

باب اي الجوار اقرب هذه الترجمة يوافق الحنفية كما سياتي في كلام القسطلاني قال الحافظ كانه اشار بهذه الترجمة الى ان لفظ الجار في الحديث الذي قبله ليس على مرتبة واحدة اھ وفي الفيض لا يدري انه هل اراد من الجار الجار الملاصق واراد به موافقة الحنفية او حمله على الحقوق الاخرى غير ان الحديث الذي اخرجه ليس الا في الحقوق العامة دون الشفعة والله تعالى اعلم اھ وقال القسطلاني فيه اشعار الى ان المؤلف يختار مذهب الكوفيين في استحقاق الشفعة بالجوار لكنه لم يترجم له وانما ذكر الحديث في الترجمة الاولى وهو دليل شفعة الجوار واعقبه بهذا الباب ليدل بذلك على ان الاقرب جوارا احق من الابعد لكنه لم يصرح في الترجمة بان غرضه الشفعة واستدل التوربشتي بايراد البخاري حديث الجار احق بسقبه على تقوية شفعة الجار وابطال ما تاوله ابو سليمان الخطابي مشنعا عليه واجاب شارح المشكوة بان ايراد البخاري لذلك ليس بحجة على الامام الشافعي ولا على الخطابي وقد وافق محي السنة البغوي الخطابي في ذلك واذا كان كذلك فلا وجه للتشنيع على الامام ابي سليمان الذي كان له الحديث كالأن لابي سليمان الحديد اھ قلت ثم بالغ الائمة لم سكت عنها الحافظ لانه جعل البيع والاجارة واحدا وعند هذا العبد الضعيف البراعة في لفظ الجار فانه يرشد الى قوله اللهم اجرني من النار ومن ادعية صلوة الجنازة اللهم ان فلان بن فلان في ذمتك وحبل جوارك فقه من فتنة القبر وعذاب النار كما تقدم في المقدمة مبسوطا

كتاب الاجارة

قال الحافظ الاجارة بكسر اوله على المشهور وحكي ضمها وهي لغة الاثابة واصطلاحا تمليك منفعة رقبة بعوض اھ اعلم ان التمليك على نوعين ما يتعلق بالعين والثاني ما يتعلق بالمنفعة وكل واحد منهما اما بعوض او بغير عوض فتمليك العين بالعوض هو البيع وبغير العوض هو الهبة وتمليك المنفعة بعوض اجارة وبغير عوض اعارة كذا يستفاد من الهداية وحواشيه وبسط الكلام على مباحث الاجارة صاحب البدائع وقال الكلام في هذا الكتاب يقع في سبع مواضع ثم ذكرها وقال ايضا الاجارة جائزة عند عامة العلماء وقال ابو بكر الاصم انها لا تجوز والقياس ما قاله لان الاجارة بيع المنفعة والمنافع للحال معدومة والمعدوم لا يحتمل البيع فلا يجوز اضافة البيع الى ما يؤخذ في المستقبل كاضافة البيع الى اعيان تؤخذ في المستقبل فاذن لا سبيل الى تجويزها لا باعتبار الحال ولا باعتبار المآل فلا جواز لها رأسا لكنا استحسنا الجواز بالكتاب والسنة والاجماع الى آخر ما بسطه

باب استيجار الرجل الصالح الخ قال القسطلاني فيه اشارة الى قطع وهم من لعله توهم انه لا ينبغي استيجار الصالحين في الاعمال والخدم لانه امتهان لهم قاله ابن المنير وقول الله تعالى بالجر عطفا على السابق وبالرفع على الاستيناف واشار بذلك الى قصة موسى عليه الصلوة والسلام مع ابنة شعيب في سقيه المواشي ومن لم يستعمل اي من الائمة من اراده اي لا يفوض اليه امرا لانه لحريص على العمل لانه لحرصه لا يؤمن وهذان الجزءان من جملة الترجمة وقد ساق لكل منها حديثا اھ قال الحافظ قال الاسماعيلي ليس في الحديثين جميعا معنى الاجارة وقال الداؤدي ليس حديث الخازن الامين من هذا الباب لانه لا ذكر للاجارة فيه وقال ابن التين انما اراد البخاري ان الخازن لا شئ له في المال وانما هو اجير وقال ابن بطال انما دخل في هذا الباب لان من استؤجر على شئ فهو امين فيه وليس عليه في شئ منه ضمان ان فسد او تلف الا ان كان ذلك بتضييعه وقال الكرماني دخول هذا الحديث في باب الاجارة للاشارة الى ان الخازن لا شئ له من غيره كالاجير لصاحب المال واما دخول الحديث الثاني في الاجارة فظاهر من جهة ان الذي يطلب العمل انما يطلب غالبا لتحصيل الاجرة التي شرعت للعامل والعمل المطلوب يشمل العمل على الصدقة في جمعها وتفرقتها في وجوهها وله سهم منها كما قال الله تعالى والعاملين عليها فدخوله في الترجمة من جهة طلب الرجلين ان يستعملهما النبي صلى الله عليه وسلم على الصدقة او غيرها ويكون لهما على ذلك اجرة معلومة اھ قلت ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف ان دخول الحديث الثاني في الباب من حيث ان طلبه العمل علامة لكونه غير صالح فقد ورد في حديث الباب عند ابي داؤد ومن زيادة قوله صلى الله عليه وسلم ان اخونكم عندنا من طلبه ثم لا يذهب عليك ما افاده الشيخ قدس سره ولله دره اذ قال ثم ان الادب في ذلك ان لا يستعمل الطالب على ما فيه مظنة الخيانة وشبهة عدم القيام بالامر الذي نيط به وانه لا ياتي به على وجهه وليس المراد ان كل طالب عمل لا يستعمل كيف ولو كان المراد ذلك لانسد باب الاعمال والاجارات فان الاجراء قلما يتخلص لهم انهم اجراء الا اذا طلبوا واظهروا ذلك من انفسهم مع ان يوسف عليه السلام طلب العمل من نفسه حيث راى انه قوي على ذلك فقال اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم وقد سال بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الامامة فقال اجعلني امام قومي فقال انت امامهم واقتد باضعفهم اھ وذكر في هامشه من الروايات ما يدل على تائيد كلام الشيخ قدس سره

باب رعي الغنم على قراريط قال الحافظ على بمعنى الباء وهي للسببية او المعاوضة وقيل انها هنا للظرفية كما سنبين اھ وقال القسطلاني قراريط جمع قيراط وهي نصف الدانق او نصف عشر الدينار او جزء من اربعة وعشرين جزءا وقال بعد ذكر الحديث وقال ابو اسحق الحربي قراريط اسم موضع بمكة وصوبه ابن الجوزي كابن ناصر وايده مغلطاي بان العرب لم تكن تعرف القيراط قال ابن حجر لكن الارجح الاول لان اهل مكة لا تعرف بها مكانا يقال له قراريط اھ وقال بعضهم لم تكن العرب تعرف القيراط الذي هو من النقد ولذا قال عليه الصلوة والسلام كما في الصحيح ستفتحون ارضا يذكر فيها القيراط لكن لا يلزم من عدم معرفتهم لها اي للقراريط بالمعنيين الذين هما الموضع وكونها من النقود ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف ذلك اھ قلت ولعل المصنف اشار بهذه الترجمة الى فضيلة هذا العمل لكونه فعل جميع الانبياء عليهم الصلوة والسلام وقال القسطلاني والحكمة في الهامهم صلوات الله وسلامه عليهم رعي الغنم قبل النبوة ليحصل لهم التمرن برعيها على ما يكلفونه من القيام بامر امتهم ولان في مخالطتها زيادة الحلم والشفقة لانهم اذا صبروا على مشقة الرعي ودفعوا عنها السباع الصائلة والايدي الخاطفة وعلموا اختلاف طباعها وتفاوت عقولها وعرفوا ضعفها واحتياجها الى النقل من مرعى الى مرعى ومن مسرح الى مراح رفقوا بضعيفها واحسنوا تعاهدها فهو توطئة لتعريفهم سياسة اممهم وخص الغنم لانها اضعف من غيرها وفي ذكره صلى الله تعالى عليه وسلم لذلك بعد ان علم انه اشرف خلق الله ما فيه من التواضع والتصريح بمنة الله عليه اھ

باب استيجار المشركين عند الضرورة قال الحافظ هذه الترجمة مشعرة بان المصنف يرى بامتناع استيجار المشرك حربيا كان او ذميا الا عند الاحتياج الى ذلك كتعذر وجود مسلم يكفي في ذلك وقد روى عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن شهاب قال لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم عمال يعملون بها نخل خيبر وزرعها فدعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود خيبر فدفعها اليهم الحديث وفي استشهاده بقصة معاملة النبي صلى الله عليه وسلم يهود خيبر على ان يزرعوها وباستيجاره الدليل المشرك لما هاجر على ذلك نظر لانه ليس فيهما تصريح بالمقصود من منع استيجارهم وكانه اخذ ذلك من هذين الحديثين مضموما الى قوله صلى الله عليه وسلم انا لا نستعين بمشرك اخرجه مسلم واصحاب السنن فاراد الجمع بين الاخبار بما ترجم به قال ابن بطال عامة الفقهاء يجيزون استيجارهم عند الضرورة وغيرها لما في ذلك من المذلة لهم وانما الممتنع ان يؤاجر المسلم نفسه من المشرك لما فيه من اذلال المسلم اھ

باب اذا استاجر اجيرا ليعمل له الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع يعني بذلك ان الاستيجار وان كان متقدما على زمان العمل الا ان الاجرة لا تجب الا اذا اتى بالمعقود عليه فكان في تقديم الاستيجار على وقت العمل مظنة توهم المنع لما فيه من حبس الاجير قبل ما تناوله العقد من الزمان كما في صورة المسألة المذكورة في الرواية فان الدليل الديلي قد حبس من اجلهما مدة ثلث فاورد المؤلف الرواية الدالة على جواز هذا التقديم ولا يتوهم من الحبس بغير عوض يقابله مدفوع بانه بمجرد مدة منها جميعا ولو سلم كونه حبسا فالاجرة مقابلة بالعمل والحبس كليهما كيف ما كان الحبس اھ وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره لطيف فلله دره وفي بادي الرأي ان الامام البخاري اشار بالترجمة الى مسألة خلافية شهيرة كما ستاتي وقال الاسماعيلي ليس في الخبر انهما استاجراه على ان لا يعمل الا بعد ثلث بل الذي في الخبر انهما استاجراه وابتدأ في العمل من وقته بتسليمه راحلتيهما يرعاهما ويحفظهما الى ان تهيأ لهما الخروج قال الحافظ ليس في ترجمة البخاري ما الزمه به بل الذي ترجم به هو ظاهر القصة ومن قال ببطلان الاجارة اذا لم يشرع في العمل من حين الاجارة هو المحتاج الى دليل اھ وبسط الكلام في هامش اللامع فارجع اليه واما المسألة الخلافية الشهيرة ففي المغني ولا يشترط في مدة الاجارة ان تلي العقد بل لو آجره سنة خمس وهما في سنة ثلاث او شهر رجب في المحرم صح وبهذا قال ابو حنيفة وقال الشافعي لا يصح الا ان يستاجرها من هي في اجارته ففيه قولان اھ وقال القسطلاني في باب اذا استاجر الخ وجواب اذا قوله جاز ثم قال قال العيني هو جائز عند مالك واصحابه بعد اليوم او اليومين او ما قرب اذا انتقد الاجرة واختلفوا فيما اذا لم ينقده فاجازه مالك وابن القاسم وقال اشهب لا يجوز لانه لا يدري ايعيش ام لا وقياسه ان يستاجر منه منزلا مدة معلومة قبل مجئ السنة بايام كان يقول آجرتك الدار سنة بعد عشرة ايام فمذهب الشافعية عدم الصحة لان منفعتها اذ ذاك غير مقدورة التسليم في الحال فاشبه بيع العين

على ان يسلمها غداً وهو بخلاف اجارة الذمة فانه يجوز فيها تاجيل العمل كما في السلم فلو آجر السنة الثانية لمستاجر الاولى قبل انقضائها جاز لاتصال المدتين مع اتحاد المستاجر فهو كما لو آجرهما دفعة واحدة بخلاف ما لو آجرها من غيره لعدم اتحاد المستاجر وقال الحنفية اذا قال في شعبان مثلاً اجرتك داري في اول يوم من رمضان جاز مطلقاً لان العقد يتجدد بحدوث المنافع وهو مذهب المالكية اه وفي الفيض تحت الترجمة ويقال له في الفقه الاجارة المضافة والعقد فيها يكون في الحال والعمل في المآل وتراجع الهداية للفرق بين الاجارة المعلقة والمضافة الى آخر ما قال

(٢٢٢) صـ۳۰۳ **باب الاجير في الغزو** قال الحافظ قال ابن بطال استيجار الاجير للخدمة وكفاية مؤنة العمل في الغزو وغيره سواء انتهى ويحتمل ان يكون اشار الى ان الجهاد وان كان القصد به تحصيل الاجر فلا ينافي ذلك الاستعانة بمن يخدم المجاهد ويكفيه كثيراً من الامور التي لا يتعاطاها بنفسه اه قال صاحب الفيض يعني ان الغزو يكون خالصاً لله تعالى فهل تصح فيه الاجرة والجواب انها تصح وان حبط الاجر فهو الاجير الى آخر قطرة دمه اه

(٢٢٣) صـ۳۰۳ **باب من استاجر اجيراً فبين له الاجل** اي هل يصح ذلك ام لا وقد مال البخاري الى الجواز لانه احتج لذلك فقال لقوله تعالى الخ ولم يفصح مع ذلك بالجواز لاجل الاحتمال ووجه الدلالة منه انه لم يقع في سياق القصة المذكورة بيان العمل وانما فيه ان موسى آجر نفسه من والد المرأتين ثم انما تتم الدلالة بذلك اذا قلنا ان شرع من قبلنا شرع لنا اذا ورد في شرعنا بتقريره قال المهلب ليس في الآية دليل على جهالة العمل في الاجارة لان ذلك كان معلوماً بينهم وانما حذف ذكره للعلم به وتعقبه ابن المنير بان البخاري لم يرد جواز ان يكون العمل مجهولاً وانما اراد ان التنصيص على العمل باللفظ ليس مشروطاً وان المتبع المقاصد لا الالفاظ ويحتمل ان يكون المصنف اشار الى حديث عتبة ابن الندر بضم النون وتشديد المهملة قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان موسى آجر نفسه ثمان سنين او عشراً على عفة فرجه وطعام بطنه اخرجه ابن ماجة وفي اسناده ضعف فانه ليس فيه بيان العمل من قبل موسى اه

(٢٢٤) صـ۳۰۳ **باب اذا استاجر اجيراً على ان يقيم حائطا** الخ كتب الشيخ في اللامع قصد بذلك بيان ان الاستيجار كما يجوز بتعيين الاجل وان لم يتعين العمل كما تقدم فكذلك هو جائز بتعيين العمل وان لم يتعين الاجل الذي يفرغ فيه من عمله وكلا نوعي الاستيجار معمول بهما شرعاً وعرفاً اه وهكذا حكى الحافظ عن ابن المنير قلت والاجارة على نوعين الاجارة ببيان الاجل وترجم له سابقاً بقوله وبين له الاجل والنوع الثاني من الاجارة ترجم له البخاري بهذه الترجمة قال الموفق الاجارة على ضربين احدهما ان يعقدها على مدة والثاني ان يعقدها على عمل معلوم كبناء حائط وخياطة قميص فاذا كان المستاجر مما له عمل كالحيوان جاز فيه الوجهان لان له عملاً تتقدر منافعه به وان لم يكن له عمل كالدار والارض لم يجز الا على مدة ومتى تقدرت المدة لم يجز تقدير العمل وبهذا قال ابو حنيفة والشافعي لان الجمع بينهما يزيدها غرراً لانه قد يفرغ من العمل قبل انقضاء المدة فان استعمل في بقية المدة فقد زاد على ما وقع عليه العقد وان لم يعمل كان تاركاً للعمل في بعض المدة الى آخر ما بسطه الموفق ...

(٢٢٥) صـ۳۰۳ **باب الاجارة الى نصف النهار** اي من اول النهار وترجم في الذي بعده الاجارة الى صلوة العصر والتقدير ايضاً ان الابتداء من اول النهار ثم ترجم بعد ذلك باب الاجارة من العصر الى الليل اي الى اول دخول الليل قيل اراد البخاري اثبات صحة الاجارة باجر معلوم الى اجل معلوم من جهة ان الشارع ضرب المثل بذلك ولولا الجواز ما اقره ويحتمل ان يكون الغرض من كل ذلك جواز الاستيجار بقطعة من النهار اذا كانت معينة دفعاً لتوهم من يتوهم ان اقل المعلوم ان يكون يوماً كاملاً اه من الفتح قوله ما لنا اكثر عملاً واقل عطاء بسط الكلام عليه في اللامع وهامشه اليه وشئت

(٢٢٦) صـ۳۰۳ **باب الاجارة الى صلوة العصر** تقدم بعض ما يتعلق به من الغرض وغيره في الباب السابق وذكر فيه حديث ابن عمر من طريق مالك عن عبد الله بن دينار وليس في سياقه التصريح بالعمل الى صلوة العصر وانما يؤخذ ذلك من قوله ثم انتم الذين تعملون من صلوة العصر فان ابتداء عمل الطائفة عند انتهاء عمل الطائفة التي قبلها نعم في رواية ايوب في الباب قبله التصريح بذلك اه من الفتح

(٢٢٧) صـ۳۰۳ **باب اثم من منع اجر الاجير** اورد فيه حديث ابي هريرة وقد تقدم في باب اثم من باع حراً في كتاب البيوع قال الحافظ اخر ابن بطال هذا الباب عن الذي بعده وكأنه صنع ذلك للمناسبة اه وهكذا قال العيني وكتب الشيخ في اللامع الظاهر ان محل ايراده هو آخر الابواب الثلثة لا وسطها الا انه وسطه ايماء بالسكتة وهي الاشارة الى ان الاجرة تجب على المستاجر شيئاً فشيئاً حسب اتيان الاجير من المعقود عليه شيئاً فشيئاً فالعادة وان كانت جارية بان الاجير لا يطلب اجرته الا بعد مضي اليوم او الشهر حسب ما تعارفوا الا ان له ان يطلب قبل انقضاء اليوم وتمامه حتى انه لو عمل ثلثي اليوم وترك العمل بعد ذلك او لم يترك كان له ذلك وتعذر ان يطلب ثلثي اجره ولذلك لم يورد الباب قبل باب الاجارة الى نصف النهار لانه لو وضعه هناك لربما توهم ان الاجرة انما تجب اذا فرغ من العمل ولو نصف يوم فلو طلب لاقل من ذلك لا يجوز حتى يفرغ من عمله فدفعه بايراده الباب ههنا ليعلم انه لا عبرة فيه للفراغ ولا لاتيان النصف من المعقود عليه كما في عمل نصف اليوم اذا كانت الاجارة لعمل اليوم بل الواجب هو كل جزء من الاجر على اداء كل جزء من العمل الا ان المطالبة ساقطة دفعاً للحرج الواقع في مطالبة كل آن اه وذكر في هامش اللامع ما يؤيد كلام الشيخ قدس سره فارجع اليه

(٢٢٨) صـ۳۰۳ **باب الاجارة من العصر الى الليل** قال الحافظ اورد فيه حديث ابي موسى وقد مضى سنده ومتنه في المواقيت وشيخه ابو كريب المذكور هناك هو محمد بن العلاء المذكور هنا اه وهكذا في العيني قلت لكنه خرجه هناك مختصراً وهنا مطولاً وقد تقدم الكلام على الاحاديث المكرر في مقدمة اللامع **ثم لا يخفى عليك** ما في حديثي ابي موسى وابن عمر من التغاير جداً كما ذكر في هامش اللامع في المواقيت وكذا في الكوكب وهامشه واختلف الشراح في محملهما فحاول جماعة منهم الشيخ الكنكوهي الى جمعهما في قضية واحدة واليه مال الخطابي كما حكاه عنه القاري

وكذا ابن التين كما حكاه عنه الحافظ ومال جماعة من الشراح الى التعدد ومنهم الحافظ ابن حجر اذ قال اما ما وقع من المخالفة بين حديثي ابن عمر وابي موسى فظاهرهما انهما قضيتان وحاول بعضهم الجمع بينهما فتعسف اه من هامش الكوكب

(٢٢٩) صـ۳۰۳ **باب من استاجر اجيراً فترك اجره** الخ قال القسطلاني قوله فعمل فيه المستاجر اي بالتجارة فانه زاد فيه اي ربح ومن عمل الخ هو من باب عطف العام على الخاص اه وزاد الحافظ لان العامل في مال غيره اعم من ان يكون مستاجراً او غير مستاجر ولم يذكر المصنف الجواب اشارة الى الاحتمال كعادته وقد تعقب المهلب ترجمة البخاري بانه ليس في القصة دليل لما ترجم له وانما تجر الرجل في اجر اجيره ثم اعطاه له على سبيل التبرع وانما الذي كان يلزمه قدر العمل خاصة قلت وقد تقدم هذا الحديث في كتاب البيوع في باب اذا اشترى شيئاً لغيره بغير اذنه واثبت منه جواز بيع الفضولي كما تقدم هناك مبسوطاً قال العيني قال الخطابي استدل بالحديث احمد على ان المستودع اذا تجر في مال الوديعة وربح ان الربح انما يكون لرب المال قال وهذا لا يدل على ما قال وذلك ان صاحب الفرق انما تبرع بفعله وتقرب به الى الله عز وجل وقد قال انه اشترى بقراً وهو تصرف منه في امر لم يوكل به فلا يستحق عليه ربحاً والاشبه بمعناه انه قد تصدق بهذا المال على الاجير بعد ان اتجر فيه وانماه والذي ذهب اليه اكثر الفقهاء في المستودع اذا اتجر بمال الوديعة والمضارب اذا خالف رب المال فربحا انه ليس لصاحب المال من الربح شيء وعند ابي حنيفة المضارب ضامن لراس المال والربح له ويتصدق به والوضيعة عليه وقال الشافعي ان كان اشترى السلعة بعين المال فالبيع باطل وان كان بغير عينه فالسلعة ملك المشتري وهو ضامن للمال وقال ابن بطال واما من اتجر في مال غيره فقالت طائفة يطيب له الربح اذا رد راس المال الى صاحبه سواء كان غاصباً للمال او كان وديعة عنده متعدياً فيه هذا قول مالك والثوري وابي يوسف واستحب مالك والثوري تنزهه عنه ويتصدق به وقالت طائفة يرد المال ويتصدق بالربح كله ولا يطيب له منه شيء هذا قول ابي حنيفة ومحمد وزفر وقالت طائفة الربح لرب المال وهو ضامن لما تعدى فيه هذا قول ابن عمر وبه قال احمد واسحاق اه مختصراً وفي الفيض قوله باب من استاجر فهل يكون الربح للعامل او المالك وقد مر عن الهداية ان الربح في البيع الفاسد يطيب للبائع لانه ربح في ثمنه ولا يطيب للمشتري فانه ربح في المبيع ووجه الفرق ذكره صاحب الهداية اه مختصراً

(٢٣٠) صـ۳۰۳ **باب من آجر نفسه ليحمل على ظهره ثم تصدق منه** كتب الشيخ في اللامع انما عقد هذا الباب لما في ظاهره انه لا يجوز لما فيه من توهين المسلم نفسه واذلاله اياها وليس للمؤمن ان يذل نفسه فدفعه بانه ليس بهذه سيادة في ترك هذه المسئلة وهي الشنيع بها بكثير وكما ان في ترك الاكتساب مذلة المسئلة في الدنيا فكذلك في ترك الصدقة مذلة الافلاس الاخروي اه وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره واضح ويحتمل عندي انه ترجم بذلك لما يتوهم من ظاهر الروايات العديدة ان مثل هذا التكلف للصدقة مما لا ينبغي وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ان خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وغير ذلك من الروايات الى آخر ما ذكر في هامش اللامع وفي الفيض اي من آجر نفسه فاكتسب شيئاً فاستفضل منه شيئاً فتصدق به اه

(٢٣١) صـ۳۰۳ **باب اجر السمسرة** الخ بفتح السينين المهملتين بينهما ميم ساكنة اي الدلالة قاله القسطلاني وقال العيني السمسار بالكسر الدلال وفي المغرب السمسرة مصدر وهو ان يوكل الرجل من الحاضرة للقادمة فيبيع لهم ما يجلبونه اه وفي الدر المختار السمسار هو الدال على مكان السلعة وصاحبها قال ابن عابدين لا فرق لغة بين السمسار والدلال وقد فسرهما في القاموس بالمتوسط بين البائع والمشتري وفرق بينهما الفقهاء فالسمسار هو ما ذكره المؤلف والدلال هو المصاحب للسلعة اه

قال الحافظ كان المصنف اشار الى الرد على من كرهها وقد نقله ابن المنذر عن الكوفيين اه قلت اخذه الحافظ من الآثار المذكورة في الباب وتعقب عليه العلامة العيني فقال بعد ذكر كلامه لم يقصد البخاري بهذا الرد على احد وانما نقل عن هؤلاء المذكورين انهم لا يرون باساً بالسمسرة وطريقة الرد لا تكون هكذا ثم ذكر العيني اختلاف العلماء فيه كتب الشيخ في اللامع ولا باس فيه عندنا من حيث كونه اجر السمسرة فاما لو لزم الفساد فيه من جهة اخرى كجهالة الاجرة لم تجز وقول ابن عباس ظاهره اطلاق الجواز معلوماً كانت الاجرة او مجهولة وكانه نزله منزلة المضارب فانه لا يعلم في المضاربة مقدار الربح ما هو ومع ذلك فهي جائزة ولو حمل قول ابن عباس هذا على انه عدة منه باعطائه اياه ما زاد على ذلك القدر المعلوم من الثمن لم يكن مخالفاً للمذهب ايضاً اه وذكر في هامشه اختلاف العلماء فيه قال القسطلاني قوله قال لا يكون له سمساراً وهذا موضع الترجمة فان مفهومه جواز ان يكون سمساراً في بيع الحاضر للحاضر لكن شرط الجمهور ان تكون الاجرة معلومة وهذا الحديث سبق في باب النهي عن تلقي الركبان اه وفي الفيض واجرته حلال عندنا سواء كان من جهة البائع او المشتري وقوله بع هذا الثوب فما زاد على كذا الخ وهذه الاجارة فاسدة عندنا لجهالة الاجرة فيستحق اجرة المثل على ما هو المسئلة في الاجارة الفاسدة وقوله المسلمون عند شروطهم هو يعني ان هم كل شرط تخالف قواعد الشرع فعليهم الايفاء بها اه من الفيض

(٢٣٢) صـ۳۰۳ **باب هل يؤاجر الرجل نفسه من مشرك** الخ اورد فيه حديث خباب وهو اذ ذاك مسلم في عمله للعاص ابن وائل وهو مشرك وكان ذلك بمكة وهي اذ ذاك دار حرب واطلع النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك واقره ولم يجزم المصنف بالحكم لاحتمال ان يكون الجواز مقيداً بالضرورة او ان جواز ذلك كان قبل الاذن في قتال المشركين ومنابذتهم وقبل الامر بعدم اذلال المسلم نفسه وقال المهلب كره اهل العلم ذلك الا لضرورة بشرطين احدهما ان يكون عمله فيما يحل للمسلم فعله والآخر ان لا يعينه على ما يعود ضرره على المسلمين وقال ابن المنير استقرت المذاهب على ان الصناع في حوانيتهم يجوز لهم العمل لاهل الذمة ولا يعد ذلك من الذلة بخلاف ان يخدمه في منزله بطريق التبعية اه من الفتح وفي المغني لا تجوز اجارة مسلم لذمي لخدمته نص عليه احمد في رواية الاثرم فقال ان آجر نفسه من الذمي في خدمته لم يجز وان كان في عمل شيء جاز وهذا احد قولي الشافعي وقال في الآخر تجوز لانه عقد يتضمن حبس المسلم عنده فكان فروانا له واستخدامه فاما ان آجر نفسه منه في عمل معين في الذمة كخياطة ثوب وقصارته جاز بغير خلاف نعلمه لان علياً رضي الله تعالى عنه آجر نفسه من يهودي يستقي له كل دلو بتمرة واخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فلم ينكره وكذلك الانصاري اه قلت وحديث الباب قد سبق في باب ذكر القين والحداد من كتاب البيوع

(٢٣٣) صـ۳۰۳ **باب ما يعطى في الرقية على احياء العرب** قال الحافظ والاحياء بالفتح جمع حي والمراد به طائفة من العرب

بخاری اول

مخصوصة وقد اعترض على المصنف بان الحكم لا يختلف باختلاف الامكنة ولا باختلاف الاجناس وتقييده في الترجمة باحياء العرب يشعر بحصره فيه ويمكن الجواب بانه ترجم بالواقع ولم يتعرض لشئ غيره وقد ترجم عليه في الطب الشروط في الرقية بقطيع من الغنم ولم يقيد بشئ وترجم فيه ايضا الرقية بفاتحة الكتاب والرقية كلام يستشفى به من كل عارض اھ قال القسطلاني بعد ذكر الاشكال وجوابه عن الحافظ واعترضه في عمدة القاري بان هذا الجواب غير مقنع لان القيد شرط اذا انتفى ينتفى المشروط اھ ثم قال القسطلاني وبحديث الباب تمسك الجمهور في جواز الاجرة على تعليم القرآن ومنع ذلك الحنفية في التعليم لانه عبادة والاجر فيها على الله تعالى واجازوه في الرقى لهذا الخبر اھ وكتب الشيخ في اللامع وقد غلط هولاء بين القراءة والتعليم فظنوهما واحدا وقد غلطوا ايضا بين القراءة لاجل التلاوة وبينها لاجل بقية الدعاء وبينهما تفاوت لا يخفى الى آخر ما بسطه الشيخ في اللامع وفي هامشه قال الموفق في المغني ما لا تجوز اجارته اقسام الى ان قال القسم الرابع القرب التي يختص فاعلها بكونه من اهل القربة يعني انه يشترط كونه مسلما كالامامة والاذان والحج وتعليم القرآن نص عليه (اي على عدم الجواز) احمد وبه قال عطاء وابو حنيفة وممن كره اجرة التعليم مع الشرط الحسن وابن سيرين والحسن وعن احمد رواية اخرى يجوز ذلك وممن اجاز ذلك مالك والشافعي الى آخر ما بسط في الدلائل ثم قال فاما الاخذ على الرقية فان احمد اختار جوازه وقال لا باس والفرق بينه وبين ما اختلف فيه ان الرقية نوع مداواة والمداواة يجوز اخذ الاجر عليها اھ قوله ولم ير ابن سيرين باجر القسام باسا قيل وجه ذكر القسام والخارص في هذا الباب الاشتراك في ان جنسهما وجنس تعليم القرآن والرقية واحد انتهى وهذا وجه فيه تعسف ويمكن ان يقال وقع هذا استطرادا لا قصدا اھ من العيني وفي الفيض قوله القسام الخ كان بيت المال ينصب رجلا للتقسيم ويقال له القسام ويقال له في بلادنا الامين وفي الفقه ان اجرته تكون على بيت المال وان لا توخذ منهم اھ وفي الدر المختار ونصب قاسم يرزق من بيت المال ليقسم بلا اخذ اجرة منهم وهو واجب وان نصب باجر المثل صح لانها ليست بقضاء حقيقة فجاز له اخذ الاجرة عليها وان لم يجز على القضاء اھ وفي هامش اللامع اختلف العلماء في اجرة القسام قال الحافظ كرهها مالك وقيل انما كرهها لانه كان يرزق من بيت المال فكره له ان ياخذ اجرة اخرى اھ ولم يذكر الحافظ مذاهب الائمة وبسط الكلام عليه في هامش اللامع وحاصله انها جائزة عند الجمهور ثم الاجرة بقدر نصيبهم في المال عند احمد والشافعي وابي يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة بقدر رؤسهم

(ص۳۰۲) **باب ضريبة العبد وتعاهد ضرائب الاماء** الضريبة بفتح المعجمة فعيلة بمعنى مفعولة ما يقدره السيد على عبده في كل يوم وضرائب جمعها ويقال لها خراج وغلة بالغين المعجمة واجر وقد وقع جميع ذلك في الحديث ودلالة الحديث على الترجمة ظاهرة فان المراد بها بيان حكم ذلك وفي تقرير النبي صلى الله عليه وسلم له دلالة على الجواز واما ضرائب الاماء فيوخذ منه بطريق الالحاق واختصاصها بالتعاهد لكونها مظنة تطرق الفساد في الاغلب والا فكما يخشى من اكتساب الامة بفرجها يخشى من اكتساب العبد بالسرقة مثلا ولعله اشار بالترجمة الى ما اخرجه هو في تاريخه من طريق ابي داؤد الاحمري قال خطبنا حذيفة حين قدم المدائن فقال تعاهدوا ضرائب ارقائكم وهو عند ابي نعيم في الحلية بلفظ ضرائب غلمانكم ولابي داؤد من حديث رافع بن خديج مرفوعا نهى عن كسب الامة حتى يعلم من اين هو وقال ابن المنير كانه اراد بالتعاهد التفقد لمقدار ضريبة الامة لاحتمال ان تكون ثقيلة فيحتاج الى التكسب بالفجور ودلالته من الحديث امره عليه الصلوة والسلام بتخفيف ضريبة الحجام فلزوم ذلك في حق الامة اولى لاجل الغائلة الخاصة بها اھ وبما قال ابن المنير جزم الشيخ قدس سره في اللامع ثم قال ولا يبعد ان يقال اراد المصنف اثبات تعاهد ضرائب الاماء وذكر ضريبة العبد من غير ذكر التعاهد في ضريبته فاورد فيه رواية ثم لما كانت الرواية تثبت مع ذلك مسئلتين اخراوين وهما جواز التكلم مع موالي العبد في التخفيف عنه وجواز اجر الحجام نبه عليهما في اثناء الكلام بلفظ الباب وكذلك الرواية المورودة في الباب الثالث لما كانت تثبت مع اثباتها مسئلة التعاهد مسئلة اخرى وهي حرمة كسب الامة اذا كان من زنا نبه عليها بلفظ الباب فالحاصل ان التعاهد مشترك الثبوت بتلك الروايات باسرها فكلها من الباب المتقدم فان فيها ذكر الضريبة العبد وهو المقصود بالاثبات والتعاهد لاماء مذكور في الرواية الثالثة الا انها لما كانت متضمنة لمسائل اخر نبه عليها بزيادة الابواب اھ قلت وهذا اوجه عندي لكون التراجم الآتية من الاصل الساد من اصول التراجم وهذا اصل معروف مطرد في البخاري يقال له في السنة المشائخ باب في باب اھ من هامش اللامع

(ص۳۰۲) **باب خراج الحجام** قال العلامة العيني خراج الحجام اجره اھ قال الحافظ حديث الباب ظاهر في الجواز وتقدم في البيوع بلفظ ولو كان حراما لم يعطه وعرف به ان المراد بالكراهة هنا كراهة التحريم وكان ابن عباس اشار بذلك الى الرد على من قال ان كسب الحجام حرام واختلف العلماء في هذه المسئلة فذهب الجمهور الى انه حلال واحتجوا بهذا الحديث وقالوا هو كسب فيه دناءة وليس بحرام فحملوا الزجر عنه على التنزيه ومنهم من ادعى النسخ وانه كان حراما ثم ابيح وجنح الى ذلك الطحاوي وذهب احمد وجماعة الى الفرق بين الحر والعبد فكره للحر الاحتراف بالحجامة ويحرم عليه الانفاق على نفسه منها ويجوز له الانفاق على الرقيق والدواب منها واباحوها للعبد مطلقا الى آخر ما قال الحافظ في الفتح

(ص۳۰۲) **باب من كلم موالي العبد ان يخففوا عنه من خراجه** قال الحافظ اي على سبيل التفضل منهم لا على سبيل الالزام لهم ويحتمل ان يكون على الالزام اذا كان لا يطيق ذلك اھ

(ص۳۰۲) **باب ما جاء في كسب البغي والاماء الخ** قال العلامة القسطلاني البغي بفتح الموحدة وكسر الغين المعجمة وتشديد التحتية اي الزانية والاماء البغايا والممنوع كسب الامة بالفجور لا بالصنائع الجائزة اھ وفرق بينهما الحافظ اذ قال بين البغي والاماء خصوص وعموم وجهي فقد تكون البغي امة وقد تكون حرة ولم يصرح المصنف بالحكم كانه نبه على ان الممنوع كسب الامة بالفجور لا بالصنائع الجائزة اھ قلت فلذا جمع المصنف في الترجمة بين البغي والاماء اشارة منه الى اتحاد حكمهما وان المراد في الحديث بكسب الاماء كسب البغايا كما تقدم عن القسطلاني لا مطلق الكسب فالترجمة شارحة واليه اشار الحافظ بقوله كانه نبه الخ

(ص۳۰۲) **باب عسب الفحل** والعسب بفتح العين واسكان السين المهملتين ويقال له العسيب ايضا والفحل الذكر من كل حيوان واختلف في العسب فقيل هو ثمن ماء الفحل وقيل اجرة الجماع وعلى الاخير جرى المصنف وعلى كل تقدير فبيعه واجارته حرام لانه غير متقوم ولا معلوم ولا مقدور على تسليمه وفي وجه للشافعية والحنابلة تجوز الاجارة مدة معلومة وهو قول الحسن وابن سيرين ورواية عن مالك اھ من الفتح وقال القسطلاني المشهور في كتب الفقه ان عسب الفحل ضرابه وقيل اجرة ضرابه وقيل ماؤه وعلى الاول والثالث تقديره ونهى عن بدل عسب الفحل وفي رواية الشافعي نهى عن ثمن عسب الفحل اھ

(ص۳۰۲) **باب اذا استاجر ارضا فمات احدهما** قال الحافظ اي هل تفسخ الاجارة ام لا والجمهور على عدم الفسخ وذهب الكوفيون والليث الى الفسخ واحتجوا بان الوارث ملك الرقبة والمنفعة تبع لها فارتفعت يد المستاجر عنها بموت الذي آجره وتعقب بان المنفعة قد تنفك عن الرقبة كما يجوز بيع مسلوب المنفعة فحينئذ ملك المنفعة باق للمستاجر بمقتضى العقد اھ وتعقب العيني على تعقب الحافظ مبسوطا فارجع اليه لو شئت وفي المغني الاجارة عقد لازم من الطرفين ليس لواحد منهما فسخها وهو قول مالك والشافعي واسحق وغيرهم وقال الثوري واصحاب الرأي تنفسخ الاجارة بموت احدهما الى آخر ما بسط في الدليل وفي الدر المختار وتنفسخ بلا حاجة الى الفسخ بموت احد عاقدين عندنا لا بجنون مطبق او لا بردته الا ان يلحق بدار الحرب ويقضى به فان عاد مسلما في المدة عادت الاجارة اھ وقال ايضا لو رضي الوارث وهو كبير ببقاء الاجارة ورضي به المستاجر جاز اي يجعل التراضي بالبقاء انشاء عقد اي بجوازها بالتعاطي اھ قوله ولم يذكر ان ابا بكر وعمر جددا الاجارة قال الشيخ في البذل يريد البخاري انه يجعل معاملة النبي صلى الله عليه وسلم مع اهل خيبر اجارة ثم يحكم بامضائها بعد وفاة احد المتعاقدين وهي عند الحنفية خراج مقاسمة ثم قال بعد ذكر الاشكال والجواب عنه فالحاصل انها مزارعة عند البخاري وخراج مقاسمة عند الحنفية وحينئذ فليستدل البخاري ان المزارعة هل تبقى بعد موت احد المتعاقدين ايضا اما خراج المقاسمة فيبقى ما بقيت السلطنة ولكن ان البخاري لم يتنبع هذه معاملتهم فقد يجعلها اجارة واخرى مزارعة وراجع لتحقيقه مبسوط السرخسي فقد حققه بما لا مزيد عليه اھ ثم البراعة في قوله حتى اجلاهم عمر واضحة كما قال الحافظ ويحتمل ان يكون في قوله في اول الترجمة فمات احدهما او ما في الحديث من قوله قبض النبي صلى الله عليه وسلم وفي القول الفصيح لشيخ الحديث مولانا فخر الدين احمد لقد ابدع المولف في نضد ابواب الاجارة حيث قسمها الى ثلاثة انواع اجارة الانسان اجارة الحيوان اجارة الارض فقدم اجارة الانسان وقسمها الى اجارة الحر واجارة العبد ثم صنفها الى ما يجوز منها وما لا يجوز ثم ثنى باجارة الحيوان ثم ثلث باجارة الارض لان الارض مرجع الاحياء والاموات جميعا قال الم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا وقال تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى اھ

كتاب الحوالة

وفي نسخة الفتح باب الحوالة وفي القسطلاني باب في الحوالة وفي نسخة العيني كتاب الحوالات قال الحافظ باب الحوالة كذا للاكثر وزاد النسفي والمستملي بعد البسملة كتاب الحوالة والحوالة بفتح الحاء وقد تكسر مشتقة من التحويل او من الحول وهو عند الفقهاء نقل دين من ذمة الى ذمة واختلفوا هل هي بيع دين بدين رخص فيه فاستثني من النهي عن بيع الدين بالدين او هي استيفاء وقيل هي عقد ارفاق مستقل ويشترط في صحتها رضى المحيل بلا خلاف والمحتال عند الاكثر والمحال عليه عند بعض شذ ويشترط ايضا تماثل الحقين في الصفات وان يكون في شئ معلوم ومنهم من خصها بالنقدين ومنعها في الطعام لانه بيع طعام قبل ان يستوفى اھ وقال القسطلاني للحوالة ستة اركان الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفيه وعلم مما سبق ان رضى الثلاثة المحيل والمحتال والمحال عليه شرط عند الحنفية اما المحيل فيعتبر رضاه اجماعا والمحتال يعتبر رضاه عندنا والشافعي ومالك خلافا لاحمد واما المحال عليه فيعتبر رضاه عندنا وهو احد قولي الشافعي والمشهور عنه انه لا يعتبر رضاه وبه قال احمد وقال مالك ان كان بين المحال والمحال عليه عداوة يعتبر رضاه والا لا اھ

(ص۳۰۲) **باب في الحوالة وهل يرجع في الحوالة الخ** قال الحافظ هذا اشارة الى خلاف فيها هل هي عقد لازم او جائز اھ وفي الفيض والمصنف ابهم في الكلام وراجع له الهداية فقد يجوز رجوع المحتال على المحيل في جزئيات فمن جملة تلك الجزئيات هذه وقوله يتخارج الشريكان والتخارج باب في السراجي وهذا باب في الورثة والمصنف وضعه بين الشركاء ايضا وله وجه ايضا اھ وقال القسطلاني قوله وقال الحسن الخ ومفهومه اذا كان مفلسا يوم الحوالة له الرجوع ومذهب الشافعي ان المحتال لا يرجع بحال حتى لو فلس المحال عليه ومات او لم يمت او جحد وحلف لم يكن للمحتال الرجوع على المحيل كما لو تعوض عن الدين ثم تلف الدين في يده وكذا لو بان المحال عليه عبدا لغير المحيل بل يطالبه بعد العتق وقال الحنابلة يرجع على المحيل اذا شرط ملاءة المحال عليه فتبين مفلسا وقال المالكية يرجع عليه فيما اذا حصل منه غرور بان يكون افلاس المحال عليه مقترنا بالحوالة وهو جاهل به مع علم المحيل به وقال الحنفية يرجع عليه اذا توى حقه والتوى عند ابي حنيفة اما ان يجحد الحوالة ويحلف ولا بينة عليه او يموت مفلسا وقال محمد وابو يوسف يحصل التوى بامر ثالث وهو ان يحكم الحاكم بافلاسه في حال حيوته اھ والبسط في هامش اللامع وهذا الرجوع المذكور هو رجوع المحال (اي الدائن) على المحيل (اي المديون) واما رجوع المحتال عليه على المحيل ففي البدائع وجملة الكلام في الرجوع في موضعين في بيان شرائط الرجوع وفي بيان ما يرجع به اما شرائطه فانواع منها ان تكون الحوالة بامر المحيل فان كانت بغير امره لا يرجع لان الحوالة اذا كانت بامر المحيل صار المحال مملكا الدين من المحال عليه بما ادى اليه من المال فكان له ان يرجع بذلك على المحيل وان كانت بغير امره لا يوجد معنى التمليك فلا تثبت ولاية الرجوع ومنها ان لا يكون للمحيل على المحال عليه دين مثله فان كان لا يرجع الى آخر ما بسطه

(ص۳۰۲) **باب اذا احال على ملي فليس له رد الخ** هكذا هذه الترجمة والترجمة الآتية في النسخ الهندية وكذا في نسخة العيني والقسطلاني وجمعها في نسخة الحافظ في باب واحد هكذا باب ان احال دين الميت على رجل جاز واذا احال على ملي فليس له رد وقال الحافظ كذا ثبت عند ابي ذر والترجمة الثانية (اي واذا احال على ملي) مقدمة عند غيره على الباب في باب مفرد فيه حديث ابي هريرة مطل الغني ظلم ومناسبة للترجمة واضحة وهو يشعر بانه في ذلك موافق للجمهور على عدم الرجوع اھ قلت ما قال الحافظ ليس بواضح فان المصنف لم يتعرض ههنا لمسئلة الرجوع وعدمه بل هذه المسئلة قد تقدمت في الباب الذي قبله وانما المذكور ههنا هو قبول الحوالة هل هو لازم ام لا فعند الجمهور ليس بواجب خلافا للظاهرية وبعض الحنابلة فانهم اوجبوا قبولها على الملي فقد تقدم في الباب السابق من جملة شرائط الحوالة ان رضا المحتال ليس بلازم عند الحنابلة بخلاف الجمهور فانهم اوجبوه قال القسطلاني تحت قوله ومن اتبع على ملي فليتبع جمهور العلماء على ان هذا الامر للندب وقال اهل الظاهر وجماعة

من الحنابلة بالوجوب فاوجبوا قبولها على الملى والیه مال البخاری حیث قال فلیس له رد وهو ظاهر الحدیث اھ قوله فان افلست الخ کذا کتب الشیخ فی اللامع ولعل المولف جوز للدائن ان یطالب ایها شاء اذ ولم یکن کذلک لما کان لتعلیق الاتباع بالافلاس معنی الا ان یقال معناه انه لما لم یکن له مطالبة المحیل اذا کان غنیا فاولی ان لا یطالبه اذا افلس اھ قلت ولیست هذه العبارة فی نسخة من نسخ الشروح الفتح والعینی والقسطلانی وفی الفیض واعلم ان قید المصنف فان افلست الخ وقع فی غیر موضعه فان افلاس المحیل غیر مؤثر ولا دخل له ههنا نعم لو ذکر افلاس المحتال علیه لکان احسن فان له جزئیات فی الفقه اھ

۳۰۵ باب اذا احال دین المیت علی رجل جاز قال ابن بطال انما ترجم بالحوالة ثم ادخل حدیث سلمة وهو فی الضمان لان الحوالة والضمان عند بعض العلماء متقاربان والیه ذهب ابو ثور لانهما ینتظمان فی کون کل منهما نقل ذمة رجل الی ذمة رجل آخر والضمان فی هذا الحدیث نقل ما فی ذمة المیت الی ذمة الضامن فصار فی الحوالة سواء قال الحافظ وقد ترجم له بعد ذلک بالکفالة علی ظاهر الخبر ثم قال الحافظ بعد ذکر الحدیث قال ابن بطال ذهب الجمهور الی صحة هذه الکفالة ولا رجوع له فی مال المیت وعن مالک له ان یرجع ان قال انما ضمنت لارجع فاذا لم یکن للمیت مال وعلم الضامن بذلک فلا رجوع له وعن ابی حنیفة ان ترک المیت وفاء جاز الضمان بقدر ما ترک وان لم یترک وفاء لم یصح ذلک وهذا الحدیث حجة للجمهور اھ من الفتح قال العینی اختلف العلماء فیمن تکفل عن میت بدین فقال ابن ابی لیلی ومحمد وابو یوسف والشافعی الکفالة جائزة عنه وان لم یترک المیت شیئا الی آخر ما تقدم عن الحافظ وفی الفیض فی الهدایة ان دین المیت لا یقبل الحوالة ولیس فی الحدیث ما یرد علینا لانه من باب الوثوق بوعد رجل صدوق لا من باب الکفالة او الحوالة فهو باب آخر واد خاله فی باب الحوالة لیس بذاک وارجاع الابواب کلها الی ابواب الفقه لیس بشیء فانا نجد ابوابا کالمروة وغیرها لا نجد لها اثرا فی الفقه کیف وانها لا تلیق بموضوع الفقهاء فهذه تکون جائزة فی نفسها فاذا اجریت فی الفقه عادت الی عدم الجواز فلیتنبه فی تلک المواضع اھ ثم تم براعة الاختتام ما فی الحدیث من صلوة الجنازة

كتاب الكفالة

هکذا فی النسخة الهندیة التی بایدینا ولیس فی نسخ الشروح الاربعة ولم یتعرضوا له بل فی نسخة الشروح باب الکفالة فی القرض الخ فادخلوا ابواب الکفالة تحت کتاب الحوالة قال الحافظ فی مبدء الحوالة قال الحسن وشریح وزفر الحوالة کالکفالة فیرجع علی ایهما شاء وبه یشعر ادخال البخاری ابواب الکفالة فی کتاب الحوالة وقال العینی وجه ادخال هذا الباب فی کتاب الحوالة من حیث ان الحوالة والکفالة التی هی الضمان متقاربان لان کلا منهما نقل دین من ذمة الی ذمة اھ وفی الدر المختار الکفالة لغة الضم وشرعا ضم ذمة الکفیل الی ذمة الاصیل فی المطالبة مطلقا بنفس او بدین او عین کمغصوب او نحوه ولان المطالبة تعم ذلک ومن عرفها بالضم فی الدین اما اراد تعریف نوع منها وهو الکفالة بالمال لانه محل الخلاف وبسط الکلام علیه ابن عابدین ۔

۳۰۵ باب الکفالة فی القرض والدیون بالابدان الخ هو من عطف العام علی الخاص والکفالة فی العرف کما قاله الماوردی تکون فی النفوس والضمان فی الاموال والحمالة فی الدیات والزعامة فی الاموال العظام قال ابن حبان والزعیم لغة اهل المدینة والحمیل لغة اهل مصر والکفیل لغة اهل العراق وغیرها ای الکفالة بالاموال اھ من القسطلانی وفی الفیض واعلم ان الکفالة علی نحوین کفالة بالنفس ویکون فیها کفیل ومکفول له وبه وکفالة بالمال وفیها مکفول عنه ایضا مع سائر الالقاب ثم القرض والدین یفترقان فالقرض ما یاخذه الرجل لحوائجه ویعید اعانة فی الحال والدین ما یلزم فی المعاوضات والمعاملات ثم التاجیل لا یلزم فی باب القرض فللمقرض ان یطالب قبل حلول الاجل بخلاف الدین فلیس لصاحب الدین ان یطالب من علیه الدین قبل حلول الاجل وکذا لا تصح الکفالة فی القرض لانه من باب الاعتماد فان لم یکن له اعتماد علیه ینبغی ان لا یقرضه بخلاف الدین فانه مضمون بنفسه علی ما فصل فی الفقه اھ وفی الهدایة الکفالة بالنفس لا تجوز عند الشافعی لانه کفل بما لا یقدر علی تسلیمه وفی هامشه من فتح القدیر هذا هو المنقول عن الشافعی والاظهر عند الشافعیة انها جائزة اھ قوله وکان عمر جلده مائة قال الحافظ هو مختصر من قصة اخرجها الطحاوی من طریق عبد الرحمن بن ابی الزناد حدثنی ابی حدثنی محمد بن حمزة عن ابیه ان عمر ابن الخطاب بعثه للصدقة فاذا رجل یقول لامرأة صدقی مال مولاک واذا المرأة تقول بل انت صدق مال ابنک فسأل حمزة عن امرهما فاخبر ان ذلک الرجل زوج تلک المرأة وانه وقع علی جاریة لها فولدت ولدا فاعتقته امرأته ثم ورث من امه مالا فقال حمزة للرجل لارجمنک فقال له اهل الماء ان امره رفع الی عمر فجلده مائة ولم یر علیه رجما قال فاخذ حمزة بالرجل کفیلا حتی قدم علی عمر فسأله فصدقهم عمر بذلک من قولهم وانما درأ عمر عنه الرجم لانه عذره بالجهالة واستفید من هذه القصة مشروعیة الکفالة بالابدان فان حمزة بن عمرو صحابی وقد فعله ولم ینکر علیه مع کثرة الصحابة حینئذ وانما جلد عمر للرجل فالظاهر انه عزره بذلک قاله ابن التین قال وفیه شاهد لمذهب مالک فی مجاوزة الامام فی التعزیر قدر الحد ومسئلة التعزیر وکذا مسئلة من زنی بجاریة امرأته خلافیتان کما ذکر تا فی هامش اللامع وسیاتی فی محلها ان شاء الله تعالی قوله وکفلهم عشائرهم هذا ایضا مختصر من قصة اخرجها البیهقی بطولها کما ذکر فی هامش اللامع فارجع الیه لو شئت قال الحافظ قال ابن المنیر اخذ البخاری الکفالة بالابدان فی الدیون من الکفالة بالابدان فی الحدود بطریق الاولی اھ قال العینی قال المهلب وحدیث الخشبة الملقاة فی البحر اصل فی الکفالة بالدیون من قرض کانت او بیع اھ قال العلامة القسطلانی وهذا الحدیث اخرجه ایضا مختصرا فی الاستقراض واللقطة والاستیذان والشروط وسبق فی البیع والزکوة اھ قوله فمات فلا شیء علیه الخ قال الحافظ وبذلک قال الجمهور وعن ابن القاسم صاحب مالک یفصل بین الدین الحال والموجل فیغرم فی الحال ویفصل فی الموجل بین ما اذا کان لو قدم لادرکه ام لا اھ قال العینی مذهب الحکم ان الکفیل بالنفس بعینه الحق الذی علی المطلوب وهو احد قولی الشافعی وقال مالک واللیث اذا تکفل بنفسه وعلیه مال فانه ان لم یأت به غرم المال ویرجع به الی المطلوب فان اشترط ضمان نفسه او وجهه وقال لا اضمن المال فلا شیء علیه من المال اھ وفی الدر المختار ویبرأ الکفیل بالنفس بموت المکفول به ولو عبدا اما دفع توهم ان العبد مال فاذا تعذر تسلیمه لزمه قیمته وبموت الکفیل وقیل یطالب وارثه باحضاره وفی الکنز وتبطل ای الکفالة بالنفس بموت المطلوب وهو المکفول بنفسه لانه بری بموته وبراءته براءة الکفیل وعند مالک وبعض الشافعیة یلزمه ما علیه وکذا تبطل بموت الکفیل لعجزه لان التسلیم لا یتحقق بخلاف الکفیل بالمال اذا مات لان علمه بعد

سوء تمکن فیؤخذ من ماله ثم ترجع الورثة علی المکفول له ان کانت الکفالة بامره والا فلا اھ بزیادة من شرح العینی ۔

۳۰۵ باب قول الله عز وجل والذین عاقدت ایمانکم الخ اورد فیه حدیث ابن عباس الاتی فی سورة النساء بسنده ومتنه وسیاق الکلام علیه هناک والمقصود منه هنا الاشارة الی ان الکفالة التزام مال بغیر عوض تطوعا فیلزم کما لزم استحقاق المیراث بالحلف الذی عقد علی وجه التطوع وروی ابو داؤد عن عکرمة فی هذه الآیة کان الرجل یحالف الرجل لیس بینهما نسب فیرث احدهما الآخر فنسخ ذلک قوله تعالی واولوا الارحام بعضهم اولی ببعض ثم اورد المصنف حدیث انس وغرضه اثبات الحلف فی الاسلام اھ مختصرا من الفتح ۔

۳۰۵ باب من تکفل عن میت دینا فلیس له ان یرجع الخ یحتمل قوله فلیس له ان یرجع ای عن الکفالة بل هی لازمة له وقد استقر الحق فی ذمته ویحتمل ان یرید فلیس له ان یرجع فی الترکة بالقدر الذی تکفل به والاول الیق بمقصوده ثم اورد فیه حدیث سلمة بن الاکوع المتقدم قبل بابین ووجه الاخذ منه انه لو کان لابی قتادة ان یرجع لما صلی النبی صلی الله علیه وسلم علی المدیان حتی یوفی ابو قتادة الدین لاحتمال ان یرجع فیکون قد صلی علی مدیان دینه باق علیه فدل علی انه لیس له ان یرجع واستدل بالحدیث علی جواز ضمان ما علی المیت من دین ولم یترک وفاء وهو قول الجمهور خلافا لابی حنیفة وقد بالغ الطحاوی فی نصرة قول الجمهور اھ من الفتح قلت وقد تقدم ترجمة المصنف علی هذا الحدیث فی آخر الحوالة بهذا باب اذا احال دین المیت الخ وقد تقدم الکلام هناک من بیان المذاهب وغیره فارجع الیه قوله عدة او دین الخ کتب الشیخ فی اللامع محل الاستدلال مبنی علی انه لو صح تواعد ان یرجع من عدته لانتقر ابو بکر فی ایفاء مواعیده الی اثبات انه صلی الله علیه وسلم هل رجع منها ام لا فلما لم یفتش ذلک علم انه لا یصح الرجوع منها وهو واجب فی شریعة مکارم الاخلاق وان لم یکن واجبا فی شریعة الاحکام الی آخر ما قال وفی هامشه ما افاده الشیخ قدس سره فی وجه المناسبة اوجه مما قاله الشراح من ان ابا بکر لما قام مقامه صلی الله علیه وسلم تکفل بما کان علیه من واجب او تطوع فلما التزم ذلک لزمه ان یوفی جمیع ما علیه من دین او عدة اھ

۳۰۵ باب جوار ابی بکر الصدیق فی عهد النبی صلی الله علیه وسلم قال العلامة القسطلانی ای امانه قال تعالی وان احد من المشرکین استجارک فاجره ای آمنه وجیم جوار بالکسر ویجوز الضم اھ قال الحافظ اورد فیه حدیث عائشة فی شان الهجرة مطولا والغرض منه هنا رضا ابی بکر بجوار ابن الدغنة وتقریر النبی صلی الله علیه وسلم له علی ذلک ووجه دخوله فی الکفالة انه لائق بکفالة الابدان لان الذی اجاره کانه تکفل بنفس المجار ان لا یضام قاله ابن المنیر اھ وقال العلامة العینی مطابقة الحدیث بالترجمة من حیث ان المجیر ملتزم للمجار ان لا یؤذی من جهة من اجاره منه وکان ضمن له ان لا یؤذی وان تکون العهدة فی ذلک علیه وبهذا یحصل الجواب عما قیل کان المناسب ان یذکر هذا فی کفالة الابدان کما ناسب والذین عاقدت ایمانکم کفالة الاموال اھ

۳۰۵ قوله حدثنا یحیی بن بکیر الخ واعلم ان فی نسخة الشراح وقع ههنا قبل هذا الحدیث باب الدین قال الحافظ کذا للاصیلی وکریمة وسقط الباب والترجمة من روایة ابی ذر وابی الوقت وسقط الحدیث ایضا من روایة المستملی ووقع للنسفی وابن شبویه باب بغیر ترجمة وبه جزم الاسماعیلی واما ابن بطال فذکر هذا الحدیث فی آخر باب من تکفل عن میت بدین وصنیعه الیق لان الحدیث وتعلق جوار ابی بکر حتی یکون منها او حیث باب بلا ترجمة فیکون کالفصل منها واما من ترجم له باب الدین فبعید اذ لا یلیق بذلک ان یکون فی کتاب القرض اھ قلت والشراح قاطبة کما تری ذهبوا الی ان هذا الباب ههنا فی غیر محله ولا یصح عندهم عدمه ولیس عند هذا العبد الفقیر کذلک بل له وجه وجیه عندی وهو ان یقال ان المصنف اشار بهذه الترجمة الی الکفالة العامة بان یقول احد کما فی حدیث الباب کل من ترک دینا فعلی قضاءه فهل یصح ذلک ام لا فلیراجع له الفقه هل تعرضوا لذلک کما تعرضوا لذلک فی الوکالة فانهم قسموها الی العامة والخاصة کما سیأتی والله تعالی اعلم ثم البراعة فی قوله من ترک مالا فلورثته عند الحافظ واما عندی ففی صلوة الجنازة کما تقدم فی الحوالة

كتاب الوكالة

قال الحافظ الوکالة بفتح الواو وقد تکسر التفویض والحفظ وفی الشرع اقامة الشخص غیره مقام نفسه مطلقا او مقیدا اھ وفی الدر المختار التوکیل صحیح بالکتاب والسنة قال تعالی فابعثوا احدکم بورقکم ووکل علیه الصلوة والسلام حکیم بن حزام بشراء اضحیة وعلیها الاجماع وهو خاص وعام کانت وکیلی فی کل شیء الی آخر ما قال

۳۰۵ باب فی وکالة الشریک الشریک کذا فی هامش النسخة الهندیة وکذا فی نسخة العینی والقسطلانی ولیس فی نسخة الحافظ بل ذکر فیها هذه الترجمة تحت الکتاب قال القسطلانی ولابی ذر سقوط الباب وحرف الجر ولفظ کتاب الوکالة وکالة الشریک قوله وغیرها ای والشریک فی غیر القسمة اھ قال الحافظ واما قوله فی الترجمة وغیرها ای وفی غیر القسمة فیؤخذ بطریق الالحاق وقوله وقد اشرک النبی صلی الله علیه وسلم الخ هذا الکلام ملفق من حدیثین عند المصنف احدهما حدیث جابر ان النبی صلی الله علیه وسلم امر علیا ان یقیم علی احرامه واشرکه فی الهدی وسیاتی موصولا فی الشرکة ووهم من زعم من الشراح انه مضی فی الحج وثانیهما حدیث علی ان النبی صلی الله علیه وسلم امره ان یقوم علی بدنه وان یقسم بدنه کلها وقد تقدم موصولا فی الحج وتقدم منه هنا ظاهر فیما ترجم له فی القسمة ثم اورد المصنف حدیث عقبة بن عامر وشاهد الترجمة منه قوله ضح به انت فانه علم به انه کان من جملة من کان له حظ فی تلک القسمة فکانه کان شریکا لهم وهو الذی تولی القسمة بینهم الی آخر ما قال ومسئلة الباب اجماعیة قال ابن بطال وکالة الشریک جائزة کما تجوز شرکة الوکیل لا اعلم فیه خلافا اھ من الفتح وفی الفیض ولعل هذا الاشتراک لا یسمی شرکة عند الفقهاء فانه لا اشتراک فیه فیرانه النبی صلی الله علیه وسلم جاء ببعضها من المدینة وعلی ببعضها من سعایته فای شرکة هذه اھ

۳۰۵ باب اذا وکل المسلم حربیا الخ وفی الفیض یعنی ان اتحاد الملة لیس بشرط فی الوکالة ولیس فیه الا دکالة لغویة اھ کتب الشیخ فی اللامع فاما توکیله فی دار الحرب فظاهر الثبوت واما فی توکیله فی دار الاسلام فثابت قیاسا اھ وفی هامشه قال العینی فان قلت الترجمة فی شیئین والحدیث لا یدل الا علی احدهما وهو توکیل المسلم حربیا وهو فی دار ..

قلت ان صح ہذا فتوکیلہ ایاہ فی دار الاسلام بطریق الاولی ان یصح قال ابن المنذر توکیل المسلم حربیا مستامنا وتوکیل الحربی المستامن مسلما لا خلاف فی جواز ذلک اھ

ص۳۱ **باب وکالۃ الصرف والمیزان** الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع لما کان لمتوہم ان یتوہم عدم جواز التوکیل فی ذلک فلما سنہ ان التفارق قبل قبض العوضین غیر جائز فی الصرف والموکل ہو الاصل وہو غیر موجود ہہنا فیلزم الافتراق من غیر قبض دفعہ بان الوکیل ہو المباشر فیرجع الحقوق الیہ فیعتبر قبضہ قبض الاصیل واللہ اعلم اھ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ قدس سرہ لطیف جدا قال الحافظ قال ابن المنذر اجمعوا علی ان الوکالۃ فی الصرف جائزۃ و مناسبۃ حدیث الباب للترجمۃ ظاہرۃ لتفویضہ صلی اللہ علیہ وسلم امر ما یکال ویوزن الی غیرہ فہو فی معنی الوکیل عنہ ویلتحق بہ الصرف قال ابن بطال بیع الطعام یدا بید مثل الصرف سواء ای فی اشتراط ذلک قال ووجہ اخذ الوکالۃ منہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لعامل خیبر بع الجمع بالدراہم فنہاہ عن بیع الربا واذن لہ فی البیع بطریق السنۃ اھ

ص۳۱ **باب اذا ابصر الراعی او الوکیل شاۃ تموت** الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع وہاتان مسئلتان ہذہ ای الروایۃ المورودۃ فی الباب واحد فان الراعیۃ ہی التی وکلت بالحفظ وفی وضع الباب اشارۃ الی ان للوکیل ان یخالف الموکل الی خیر وان لم یاذن فیہ لوجود الاذن دلالۃ اھ وفی تقریر مولانا محمد حسن المکی غرضہ ان التوکیل بالشیء یستلزم التوکیل بلوازمہ ایضا فالمخالفۃ الی الخیر جائزۃ اھ قال الحافظ قال ابن المنیر لیس غرض البخاری بحدیث الباب الکلام فی تحلیل الذبیحۃ او تحریمہا وانما غرضہ اسقاط الضمان عن الراعی وکذا الوکیل الی آخر ما بسط فیہ وبسط الکلام علی حدیث الباب فی الاوجز وذکر فیہ جواز اکل ما ذبحتہ المرأۃ سواء کانت حرۃ او امۃ صغیرۃ او کبیرۃ طاہرۃ او غیر طاہرۃ وہذا قول الجمہور ومالک فی المدونۃ ونقل عنہ کراہۃ ذبیحۃ الصبی والمرأۃ من غیر ضرورۃ اھ من ہامش اللامع وفی الفیض وفی جامع الفصولین وہو من معتبرات فقہنا انہ ان ذبح الشاۃ یضمن وفی قول لا یضمن اھ قولہ فتجیئی بہا امۃ یعنی بذلک اتیانہا مع کونہا امۃ بانت مصلحۃ لمولی وراعیتہا واحسنت الفکرۃ فیہ مع ان الاماء رسن بذلک اھ واما مسئلۃ اکل ما ذبح بغیر اذن المالک فستاتی فی کتاب الذبائح ان شاء اللہ فقد ترجم المصنف ہناک بترجمتین متقابلتین وحاصلہما ان ذبح غیر المالک ان کان بطریق التعدی والغرض الفاسد لا یجوز وان کان بطریق الاصلاح فہو جائز

ص۳۱ **باب وکالۃ الشاہد والغائب جائزۃ** فی الفیض ای الوکالۃ جائزۃ سواء کان الوکیل شاہدا او غائبا قولہ وکتب عبد اللہ الخ قال العینی وہذا یدل علی شیئین احدہما جواز توکیل الحاضر الغائب والآخر وجوب صدقۃ الفطر علی الرجل عن اہلہ الصغیر والکبیر اھ قال الحافظ قال ابن بطال اخذ الجمہور بجواز توکیل الحاضر بالبلد بغیر عذر ومنعہ ابو حنیفۃ الا بعذر مرض او سفر او برضا الخصم واستثنی مالک من بینہ وبین الخصم عداوۃ وقد بالغ الطحاوی فی نصرۃ قول الجمہور واعتمد فی الجواز حدیث الباب قال وقد اتفقت الصحابۃ علی جواز توکیل الحاضر بغیر شرط قال ووکالۃ الغائب مفتقرۃ الی قبول الوکیل الوکالۃ باتفاق واذا کانت مفتقرۃ الی قبول فحکم الغائب والحاضر سواء اھ قلت وانما رجح الطحاوی قول الجمہور لانہ مذہب صاحبی ابی حنیفۃ کما فی العینی وفیہ فی التوضیح وہذا الحدیث حجۃ علی ابی حنیفۃ فی قولہ انہ لا یجوز توکیل الحاضر بالبلد الصحیح البدن الا برضا خصمہ قلت لیس بحجۃ علیہ لانہ لا ینفی الجواز ولکن یقول لا یلزم یعنی لا یسقط حق الخصم فی طلب الحضور والدعوی والجواب بنفسہ اھ مختصرا قلت وہو کذلک وہو واضح فان الامام ابا حنیفۃ لم ینکر الجواز بل قال ان للخصم حق الاعتراض وفی حدیث الباب لم یعترض صاحب الدین فثبت رضاہ دلالۃ وقال القسطلانی قولہ فقال اعطوہ وہذا موضع الترجمۃ لان ہذا توکیل منہ علیہ الصلوۃ والسلام لمن امرہ بالقضاء عنہ ولم یکن علیہ الصلوۃ والسلام مریضا ولا غائبا واما قول الحافظ ابن حجر وموضع الترجمۃ منہ لوکالۃ الحاضر واضح واما الغائب فیستفاد منہ بطریق الاولی فتعقبہ العینی بانہ لیس فیہ شیء یدل علی حکم الغائب فضلا عن الاولویۃ واجاب فی الانتقاض بان وجہ الاولویۃ ان وکالۃ الحاضر اذا جازت مع امکان مباشرۃ الموکل بنفسہ فجوازہا للغائب مع الاحتیاج الیہ اولی فمن لا یدرک ہذا القدر کیف یتصدی للاعتراض اھ وقال الکرمانی الترجمۃ تستفاد من لفظ اعطوہ وہو وان کان خطابا للحاضرین لکنہ بحسب العرف وقرائن الحال شامل لکل واحد من وکلاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غیبا وحضورا اھ

ص۳۱ **باب الوکالۃ فی قضاء الدیون** قال الحافظ اورد فیہ حدیث ابی ہریرۃ المذکور فی الباب قبلہ من وجہ آخر وہو ظاہر فیما ترجم بہ قال ابن المنیر فقہ ہذہ الترجمۃ انہ ربما توہم متوہم ان قضاء الدین لما کان واجبا علی الفور امتنعت الوکالۃ فیہ لانہا تاخیر من الموکل الی الوکیل فبین ان ذلک جائز ولا یعد ذلک مطلا اھ قلت وایضا قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من حدیث سمرۃ عند الترمذی وابی داؤد وابن ماجۃ کما فی المشکوۃ علی الید ما اخذت یوہم المنع عن التوکیل فدفعہ بہذا الباب

ص۳۱ **باب اذا وہب شیئا لوکیل او شفیع قوم جاز** الخ قال العلامۃ العینی قولہ لقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہذا تعلیل للترجمۃ بیانہ ان وفد ہوازن کانوا رسلا اتوا النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم وکانوا وکلاء وشفعاء فی رد سبیہم الذی سباہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو المغانم فقبل النبی صلی اللہ علیہ وسلم شفاعتہم فرد الیہم نصیبہ من السبی الی آخر ما بسط فی القصۃ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ نفیئی لکم فعلم ان قبض الوکیل مجزیء عن قبض الموکل فی تمام الہبۃ ولا یفتقر الی قبضہ اصالۃ ولذلک عقد الباب اھ وفی ہامشہ ما افادہ الشیخ قدس سرہ اوضح مما قالہ الشراح اھ

ص۳۱ **باب اذا وکل رجلا ان یعطی شیئا** الخ قال الحافظ ای فہو جائز فیہ حدیث جابر فی قصۃ بیعہ الجمل وشاہد الترجمۃ منہ قولہ فیہ یا بلال اقضہ وزدہ الخ فانہ لم یذکر قدر ما یعطیہ عند امرہ باعطاء الزیادۃ فاعتمد بلال علی العرف فی ذلک فزادہ قیراطا اھ وکتب الشیخ قدس سرہ قولہ لم یبلغہ کلہم وتم الکلام ثم قولہ رجل فاعل لفعل المنفی قبلہ من حیث انہ مثبت وہذا مبنی علی عرف ومحاورۃ ومثلہ کثیر فی الخطابات فلیتدبر اھ من اللامع وفی ہامشہ اختلف کلام الشراح فی شرح ہذا الکلام وما افادہ الشیخ قدس سرہ وجیز لطیف واضح الی آخر ما بسط فیہ من نقل کلام الشراح

ص۳۲ **باب وکالۃ المرأۃ الامام فی النکاح** قال الحافظ ای توکیل المرأۃ والامام بالنصب علی المفعولیۃ و اورد فیہ حدیث سہل بن سعد فی قصۃ الواہبۃ نفسہا وقد تعقبہ الداودی بانہ لیس فیہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم استاذنہا ولا انہا وکلتہ وانما زوجہا الرجل بقول اللہ تعالی النبی اولی بالمؤمنین من انفسہم قال الحافظ وکان المصنف اخذ ذلک من قولہا قد وہبت لک نفسی ففوضت امرہا الیہ وقال الذی خطبہا زوجنیہا فلم تنکر ہی ذلک بل استمرت علی الرضا فکانہا فوضت امرہا الیہ لیتزوجہا او یزوجہا لمن رأی اھ

ص۳۲ **باب اذا وکل رجلا فترک الوکیل شیئا** الخ وفی الفیض یعنی بہ الاجازۃ اللاحقۃ اھ قال الحافظ قال المہلب مفہوم الترجمۃ ان الموکل اذا لم یجز ما فعلہ الوکیل مما لم یاذن فیہ فہو غیر جائز اھ وقال القسطلانی بعد حدیث الباب و موضع الترجمۃ قولہ فخلیت سبیلہ لان ابا ہریرۃ ترک الرجل الذی حثا الطعام لما شکا الحاجۃ فاخبر بذلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاجازہ قال الزرکشی کغیرہ وفیہ نظر لان ابا ہریرۃ لم یکن وکیلا بالعطاء بل بالحفظ خاصۃ قال فی المصابیح النظر ساقط لان المقصود انطباق الترجمۃ علی الحدیث وہی کذلک لان ابا ہریرۃ وان لم یکن وکیلا فی الاعطاء فہو وکیل فی الجملۃ ضرورۃ انہ وکیل بحفظ الزکوۃ وقد ترک مما وکل بحفظہ شیئا واجازہ علیہ الصلوۃ والسلام فعلہ فقد طابقت الترجمۃ قطعا نعم فی اخذ اقراض الوکیل الی اجل مسمی من ہذا الحدیث نظر وقد قرر بعضہم وجہ الاخذ بان ابا ہریرۃ لما ترک السارق الذی حثا من الطعام فکانہ اسلفہ الی اجل ولا یخفی ما فی ذلک من التکلف والضعف اھ قولہ وان اقرضہ الخ قال العینی وان اقرض الوکیل شیئا مما وکل فیہ جاز یعنی اذا اجازہ الموکل وقال المہلب مفہوم الترجمۃ ان الموکل اذا لم یجز ما فعلہ الوکیل مما لم یاذن فیہ فہو غیر جائز اھ وزاد الحافظ عن المہلب ولا اعلم خلافا ان المؤتمن اذا اقرض شیئا من مال الودیعۃ وغیرہا لم یجز ذلک وکان رب المال بالخیار قال واخذ ذلک من حدیث الباب بطریق ان الطعام کان مجموعا للصدقۃ وکانوا یجمعونہ قبل اخراجہ واخراجہ کان سبیلہ الفطر فلما شکا السارق لابی ہریرۃ الحاجۃ ترکہ فکانہ اسلفہ الی اجل وہو وقت الاخراج اھ وتعقب علیہ العلامۃ القسطلانی کما سبق آنفا وقال الکرمانی توخذ المناسبۃ من حیث انہ امہلہ الی ان رفعہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کذا قال اھ قلت والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان المطابقۃ توخذ بطریق الاولویۃ فانہ اذا ثبت الترک براسہ فالاقراض بطریق الاولی. ثم اعلم انہ قد تعرض العلامۃ السندی لاشکال یرد علی ہذہ القصۃ ولم یتعرض لہ الشروح الاخر اذ قال قولہ فرحمتہ فخلیت سبیلہ الخ فان قلت کیف رحمہ والرحمۃ علیہ فرع تصدیقہ وفی تصدیقہ تکذیب لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم قد کذبک قلت یحتمل انہ رحمہ بالحذر من الخوف والفزع الذی افضاہ الی ہذا الکذب والی تخلیص نفسہ بالحیل وان کذبہ فی ہذہ الحیلۃ ویحتمل انہ نسی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فیہ انہ قد کذبک حین اکثر الالحاح واستفرغ واشتغل قلبہ بذلک وعلی الاول قول ابی ہریرۃ فی الجواب شکا حاجۃ شدیدۃ وعیالا فرحمتہ انہ خاف بحیث وقع لاجلہ فی الکذب والحیل رحمتہ واللہ تعالی اعلم اھ

ص۳۲ **باب اذا باع الوکیل شیئا** الخ قال العلامۃ العینی ای اذا باع الوکیل شیئا من الاشیاء التی وکل فیہا بیعا فاسدا فبیعہ مردود اھ قال الحافظ لیس فی حدیث الباب تصریح بالرد بل فیہ اشعار بہ ولعلہ اشار بذلک الی ما ورد فی بعض طرقہ فعند مسلم من طریق ابی نضرۃ عن ابی سعید فی نحو ہذہ القصۃ فقال ہذا الربا فردوہ اھ وتعقب العینی علی قول الحافظ لیس فیہ تصریح بالرد الخ بقولہ قلت الذی یعلم بالرد من الحدیث فوق العلم بتصریح الرد لان فیہ الرد مرۃ واحدۃ والمفہوم من متن الحدیث ثلث مرات الاول قولہ اوہ اوہ بالتکرار والثانی قولہ عین الربا والثالث قولہ لا تفعل والرابعۃ قولہ ولکن الخ اھ ثم لا یخفی علیک ان المصنف رحمہ اللہ تعالی قد سلک مسلک التوسع فی معنی الوکالۃ فاطلق فی عدۃ تراجم لفظ الوکالۃ علی ارادۃ معنی الحفظ والتولیۃ ولیس ہناک الوکالۃ الاصطلاحیۃ فمن ذلک باب اذا وکل المسلم حربیا الخ کما تقدم ہناک عن الفیض ومنہا ما سیاتی من باب الوکالۃ فی الوقف فانہ اراد بالوکیل ناظر الوقف ومتولیہ وکذا فی ہذا الباب الذی نحن بصددہ فانہ اراد بالوکالۃ ہنا الحفظ والتولیۃ وعلی ہذا فمطابقۃ الحدیث بالترجمۃ واضحۃ فان بلالا رضی اللہ عنہ کان متولی نفقۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کما ہو مصرح فی الروایات فعند ابی داؤد من حدیث عبد اللہ الہوزنی قال لقیت بلالا فقلت یا بلال حدثنی کیف کانت نفقۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ما کان لہ شیء کنت انا الذی الی ذلک منہ منذ بعثہ اللہ تعالی حتی توفی صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث بطولہ فلیتنبہ

ص۳۲ **باب الوکالۃ فی الوقف** الخ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الوکالۃ جاریۃ فی الاوقاف کما ہی جاریۃ فی املاک العباد الخالصۃ ثم اورد بعد ذلک باب الوکالۃ فی خالص حقوق اللہ تعالی التی ہی غیر العبادات ثم الوکالۃ فیہا (ای فی حقوق اللہ تعالی التی ہی العبادات) وفی الفیض اراد المصنف من الوکیل ناظرہ ومتولیہ وقولہ وکان ابن عمر الخ یجوز التصدق علی الاصدقاء من مال الوقف عند اذن الواقف ثم ان المسئلۃ فی قبول المتولی ہدایا الناس انہا ان کانت رشوۃ لم تجز والا جازت فلا اشکال فی قبول ابن عمر ہدایا اہل مکۃ مع کونہ متولیا للوقف اھ قال العینی بعد اثر الباب مطابقتہ للترجمۃ ظاہرۃ لان الترجمۃ تتضمن اربعۃ اشیاء والحدیث یشملہا وقال فی ذکر ما یستفاد من الحدیث فیہ جواز اکل الولی علی الوقف وایکالہ غیرہ بالمعروف وقد اخذ ہذا من قولہ تعالی ومن کان فقیرا فلیاکل بالمعروف وہذا فی مال الیتیم وفی مال الوقف اہون من ذلک وقال المہلب ہذا مباح عند الحاجۃ وہذا سنۃ الوقف ان یاکل منہ الولی ویوکل لان الحبس ہکذا حبس وقال ابن التین فیہ ان الناس فی اوقافہم علی شروطہم واہداء ابن عمر رضی اللہ عنہما کان علی وجہین احدہما للشرط الذی فی الوقف ان یوکل صدیقا لہ والآخر انہ کان ینزل علی الذین یہدی الیہم مکافاۃ عن طعامہم فکانہ ہو اکلہ اھ

ص۳۲ **باب الوکالۃ فی الحدود** قال العینی ای فی بیان حکم الوکالۃ فی اقامۃ الحدود اھ وقال القسطلانی ای جوازہا کسائر الحقوق بل یتعین التوکیل فی قصاص الطرف وحد القذف کما سیاتی فی موضعہا اھ وقال العینی واختلف العلماء فی الوکالۃ فی الحدود والقصاص فذہب ابو حنیفۃ وابو یوسف الی انہ لا یجوز قبولہا فی ذلک ولا یقام الحد والقصاص حتی یحضر المدعی وہو قول الشافعی وقال ابن ابی لیلی وجماعۃ تقبل الوکالۃ فی ذلک وقالوا لا فرق بین الحدود والقصاص والدیون الا ان یدعی الخصم ان صاحبہ قد عفا عنہ فتوقف عن ذلک وینظر فیہ حتی یحضر اھ وقال العلامۃ النووی تحت حدیث الباب قولہ فامر بہا فرجمت وفی بعضہا واغد یا انیس فرجمہا فیہا کلہا دلالۃ لمذہب الشافعی ومالک وموافقیہما انہ لا یلزم الامام حضور الرجم وکذا لو ثبت بشہود لم یلزمہم الحضور وقال ابو حنیفۃ واحمد یحضر الامام مطلقا وکذا الشہود ان ثبت ببینۃ ویبدأ الامام بالرجم ان ثبت بالاقرار وان ثبت بالشہود بدأ الشہود اھ قلت وفی الدر المختار تحت قولہ والشرط

بما قد اشتهر به اى بالرجم ثم الامام هذا ليس حتمًا كيف وحضوره ليس بلازم قاله ابن الكمال وما نقله المصنف عن الكمال رده فى النهر قال ابن عابدين لم ينقله ابن الكمال عن احد وهو محتاج الى النقل فانه خلاف ظاهر المتون اھ ثم اعلم ان الوكالة فى الحدود يحتمل وجهين احدهما الوكالة فى استيفائها والثانى فى اثباتها واختلف العلماء فى المسئلتين كما تقدم بعض الخلاف فى ذلك وترجمة المصنف يحتمل وجهين وحديث الباب اعنى حديث الغامدية يمكن الاستدلال به على المسئلتين وحمل العلامة العينى الترجمة على الوكالة فى اقامة الحدود ولم يتعرض له الحافظ وقال صاحب البدائع التوكيل لا يخلو اما ان يكون بحقوق الله عز وجل وهى الحدود واما ان يكون بحقوق العباد والتوكيل بحقوق الله نوعان احدهما بالاثبات والثانى بالاستيفاء اما التوكيل باثبات الحدود فان كان حدًا لا يحتاج فيه الى الخصومة كحد الزنا وشرب الخمر فلا يتقدر التوكيل فيه بالاثبات لانه يثبت عند القاضى بالبينة او الاقرار من غير خصومة وان كان مما يحتاج فيه الى الخصومة كحد السرقة وحد القذف فيجوز التوكيل باثباته عند ابى حنيفة ومحمد وعند ابى يوسف لا يجوز ولا تقبل البينة فيهما الا من الموكل وكذلك الوكيل باثبات القصاص على هذا الخلاف واما التوكيل باستيفاء حد القذف والسرقة فان كان المقذوف والمسروق منه حاضرًا وقت الاستيفاء جاز لان ولاية الاستيفاء الى الامام وانه لا يقدر على ان يتولى الاستيفاء بنفسه على كل حال وان كان غائبًا اختلف المشائخ فيه قال بعضهم يجوز وقال بعضهم لا يجوز الى آخر ما بسطه ولم يذكر حكم التوكيل بالاستيفاء فى حد الزنا وشرب الخمر وقال فى كتاب الحدود واما شرائط جواز اقامتها فمنها ما يعم الحدود كلها ومنها ما يخص البعض دون البعض اما الذى يعم الحدود كلها فهو الامامة وهو ان يكون المقيم للحد هو الامام او من ولاه الامام وهذا عندنا وعند الشافعى هذا ليس بشرط وقال فى موضع آخر وللامام ان يستخلف على اقامة الحدود لانه لا يقدر على استيفاء الجميع بنفسه لان اسباب وجوبها توجد فى اقطار دار الاسلام ولا يمكنه الذهاب اليها وفى الاحضار الى مكان الامام حرج عظيم الى آخر ما بسط فى البدائع وتقدم فيه الخلاف عندنا عن الدر المختار وهذا تفصيل مذهبنا الحنفية واما عند الحنابلة فيجوز التوكيل فى اثبات الحدود واستيفائها جميعًا كما فى المغنى وقال ولنا حديث انيس فان النبى صلى الله عليه وسلم وكله فى اثباته واستيفائه جميعًا واما عند الشافعية ففى تحفة المحتاج ويصح التوكيل فى استيفاء عقوبة آدمى كقصاص وحد قذف ويصح ايضًا فى استيفاء عقوبة لله ولكن من الامام او السيد لا فى اثباتها مطلقًا وقيل لا يجوز التوكيل فى استيفائها الا بحضرة الموكل اھ ويستفاد من المغنى جواز التوكيل فى الاستيفاء وعدم جوازه فى الاثبات عند الشافعية

صـ٣١٢ باب الوكالة فى البدن وتعاهدها قال الحافظ اورد فيه حديث عائشة فى فتلها وتقليد النبى صلى الله عليه وسلم بها بيديه وبعثه بها مع ابى بكر وهو ظاهر فيما ترجم له من الوكالة فى البدن واما تعاهدها فلعله يشير به الى ما تضمنه الحديث من مباشرة النبى صلى الله عليه وسلم اياها بنفسه حتى قلدها بيديه اھ قال الموفق فى بيان الوكالة فى حقوق الله تعالى واما العبادات فما كان منها له تعلق بالمال كالزكوة والصدقات والمنذورات والكفارات جاز التوكيل فى قبضها وتفريقها ويجوز للمخرج التوكيل فى اخراجها ودفعها الى مستحقها ويجوز التوكيل فى الحج اذا ايس المحجوج عنه من الحج بنفسه واما العبادات البدنية المحضة كالصلوة والصيام والطهارة من الحدث فلا يجوز التوكيل فيها لانها تتعلق ببدن من هى عليه فلا يقوم غيره مقامه فيها اھ

صـ٣١٢ باب اذا قال الرجل لوكيله ضعه حيث اراك الله لعل المصنف اشار بذلك الى ما هو المعروف عند الفقهاء ان الوكالة لا بد لها من الايجاب والقبول قال الحافظ وشاهد الترجمة من الحديث قول ابى طلحة للنبى صلى الله عليه وسلم انها صدقة لله تعالى ارجو برها فضعها حيث شئت فان النبى صلى الله عليه وسلم لم ينكر عليه ذلك وان كان ما وضعها بنفسه بل امره ان يضعها فى الاقربين لكن الحجة فيه تقريره صلى الله عليه وسلم على ذلك ويؤخذ منه ان الوكالة لا تتم الا بالقبول لان ابا طلحة قال ضعها حيث اراك الله فرد عليه ذلك وقال ارى ان تجعلها فى الاقربين اھ قلت والوجه منه ما افاده الشيخ قدس سره فى اللامع اذ قال قوله انى ارى ان تجعلها الخ وكان ذلك توكيلا منه صلى الله عليه وسلم دلالة اياه بعد قبول تصدقه الذى ذكره له بقوله فضعها يا رسول الله حيث شئت اھ

صـ٣١٢ باب وكالة الامين فى الخزانة ونحوها قال القسطلانى بكسر الخاء المعجمة اسم للموضع الذى يخزن فيه ومطابقة الحديث للترجمة من جهة ان الخازن الامين مفوض اليه الانفاق والاعطاء بحسب امر الآمر به اھ وكذا فى العينى ثم البراعة سكت عنها الحافظ ابن حجر وعند هذا العبد الضعيف ظهر به قد انتشر فى اسم ابى اسامة فانه يشير الى السام اى الموت وهذا لطيف جدًا وفى قوله الذى يعطى ما امر به الخ فكانه بعمومه يشمل اعطاء الروح الى من امر به اعنى ملك الموت فتفكر

ابواب الحرث والمزارعة

قد تقدم الكلام مبسوطًا فى مقدمة اللامع على مناسبة الترتيب بين الكتب والابواب فارجع اليه لو شئت وتقدم فيه ايضًا ان للمزارعة مناسبة تامة بالوكالة بل كانها من انواعها فان المزارع فى تصرفاته بمنزلة الوكيل عن رب الارض اھ وفى الهداية المزارعة لغة مفاعلة من الزرع وفى الشريعة هى عقد على الزرع ببعض الخارج وزاد فى الدر المختار واركانها اربعة ارض وبذر وعمل وبقر ثم قال ولا تصح عند الامام لانها كقفيز الطحان وعندهما تصح وبه يفتى للحاجة وقياسًا على المضاربة بشروط ثمانية ثم بسطها وبسط الكلام عليه فى الاوجز وفى الهداية وقالا جائزة لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم عامل اهل خيبر على نصف ما يخرج من ثمر او زرع الى آخر ما قال وقال العينى الزراعة هى الحرث اھ

صـ٣١٢ باب فضل الزرع والغرس الخ قال الحافظ لا شك ان الآية تدل على اباحة الزرع من جهة الامتنان به والحديث يدل على فضله بالقيد الذى ذكره المصنف وقال ابن المنير اشار البخارى الى اباحة الزرع وان من نهى عنه كما ورد عن عمر فمحله ما اذا شغل الحرث عن الحرب ونحوه من الامور المطلوبة وعلى ذلك يحمل حديث ابى امامة المذكور فى الباب الذى بعده اھ وقال العلامة العينى فى الحديث فضل الغرس والزرع واستدل به بعضهم على ان الزراعة افضل المكاسب واختلف فى افضل المكاسب الى آخر ما بسط فى هامش اللامع اشد البسط وتقدم الكلام على افضل المكاسب فى باب كسب الرجل وعمله بيده من كتاب البيوع فارجع اليه

صـ٣١٢ باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع قال ابن التين وتداخلت البخارى بالترجمة الى الجمع بين حديث ابى امامة والحديث الماضى فى فضل الزرع والغرس وذلك باحد امرين اما ان يحمل ما ورد من الذم على عاقبة ذلك ومحله ما اذا اشتغل به فضيع بسببه ما امر بحفظه واما ان يحمل على ما اذا لم يضيع الا انه جاوز الحد فيه والذى يظهر ان كلام ابى امامة محمول على من يتعاطى ذلك بنفسه اما من له عمال يعملون له وادخل داره الآلة المذكورة لتحفظ لهم فليس مرادًا ويمكن الحمل على عمومه فان الذل شامل لكل من ادخل على نفسه ما يستلزم مطالبة آخر له ولا سيما اذا كان المطالب من الولاة اھ من الفتح وكتب الشيخ فى اللامع قوله الا ادخله الله الذل كمن زارع ارضًا خراجية او يؤول حاله الى ذل الدنيا والدين بامساكه فيها اھ وبسط الاقوال فى معانى حديث ابى امامة هذا مولانا الشيخ الحاج حفظ الرحمان رحمه الله فى رسالته بلغة "اسلام كا اقتصادى نظام" فارجع اليه لو شئت

صـ٣١٢ باب اقتناء الكلب للحرث قال ابن المنير اراد البخارى اباحة الحرث بدليل اباحة اقتناء الكلاب المنهى عن اتخاذها لاجل الحرث فاذا رخص من اجل الحرث فى الممنوع من اتخاذه كان اقل درجاته ان يكون مباحًا اھ من الفتح قلت والاوجه عندى ان مقصود المصنف بهذا الباب اثبات جواز اقتناء الكلب للحرث كما هو نص الترجمة فان هذه المسئلة مما ينبغى ان يعقد لها باب فانهم قالوا انه اثبت به جواز الحرث فتأمل ولا يشكل على هذا تكرار الترجمة بما سيأتى فى كتاب الذبائح والصيد من باب من اقتنى كلبًا الخ وذلك لانه ذكره ههنا من حيث كونه من متعلقات الحرث وهناك من حيث كونه من متعلقات الصيد ولها نظائر كثيرة فى تراجم البخارى وفى القول الفصيح المقصود بهذه الترجمة تأكيد فضل الزرع وذلك لان فى اقتناء ضررًا عظيمًا بحيث ينقص من عمله كل يوم قيراط كما فى الحديث ومع ذلك ابيح اقتناؤه للحرث فليس ذلك الا لان الحرث فيه خير كثير وكذا يفهم فضله من استعمال البقر للحرث كما سيأتى مع ان فى استعمالها للحرث تعذيبًا لها فاستعمالها فى الحرث دليل على فضله اھ ملخصًا

صـ٣١٢ باب استعمال البقر للحراثة الخ يريد بذلك جوازه وانها موضوعة للحراثة وان كان الركوب جائزًا ايضًا ووجه الاستدلال ظاهر حيث لم ينكر النبى صلى الله عليه وسلم على ركوبه عليها ولا على مقالتها فعلم الامران معًا جواز الركوب وان اصل وضعها انما هو للحراثة اھ وما افاده الشيخ قدس سره ظاهر واليه اشار البخارى بالترجمة يعنى ان اصل وضعها للحراثة لا للركوب بخلاف الخيل قال القارى قوله لحراثة الارض بفتح الباء اى اثارتها لزراعتها اھ وفى الدر المختار وجاز ركوب الثور وتحميله قال ابن عابدين وقيل لا يفعل لان كل نوع من الانعام خلق لعمل فلا يغير امر الله تعالى اھ مختصرًا من هامش اللامع

صـ٣١٢ باب اذا قال اكفنى مؤنة النخل او غيره الخ قال العلامة العينى اى اذا قال صاحب النخيل لغيره اكفنى مؤنة النخل والمؤنة هى العمل فيه من السقى والقيام عليه بما يتعلق به وتشركنى فى الثمر اى الثمر الذى يحصل من النخل وهذه صورة المساقاة وهى جائزة وقوله او غيره اى غير النخل مثل الكرم ثم قال بعد ذكر الحديث قال المهلب فيه حجة على جواز المساقاة ورد عليه ابن التين بان المهاجرين كانوا ملكوا من الانصار نصيبًا من الارض والمال باشتراط النبى صلى الله عليه وسلم على الانصار مواساة المهاجرين ليلة العقبة قال فليس ذلك من المساقاة فى شئ ورد عليه بانه لا يلزم من اشتراط المواساة ثبوت الاشتراك فى الارض اذ لو ثبت ذلك بمجرد ذكر المواساة لم يبق لسؤالهم لذلك ورده صلى الله عليه وسلم عليهم معنى اھ قلت ويشكل فى بادى الرأى على هذه الترجمة ان صورتها صورة المساقاة كما قال المهلب وغيره والكتاب كتاب المزارعة وسيأتى كتاب المساقاة مستقلا ولم يتعرض له احد من الشراح ويمكن الجواب عنه بان يقال ان نظر الامام البخارى فى هذه الترجمة ليس الى خصوص النخل او العنب بل الغرض الاصلى منه بيان صورة العقد وكيفيته بانه هل يصح المزارعة بهذه الالفاظ اى اكفنى المؤنة وتشركنى فى الخارج اعم من ان تكون المؤنة مؤنة الارض كما فى المزارعة او مؤنة النخل وغيره من الاشجار كما تكون فى المساقاة لكن لما كان المذكور فى حديث الباب لفظ النخل فراعى لفظ الحديث ذكر لفظ النخل وله نظائر فى التراجم قال صاحب البدائع واما ركن المزارعة فهو الايجاب والقبول وهو ان يقول صاحب الارض للعامل دفعت اليك هذه الارض مزارعة بكذا ويقول العامل قبلت او رضيت او ما يدل على قبوله ورضاه فاذا وجدا تم العقد بينهما اھ ثم لا يذهب عليك ان الامام البخارى ترجم بثلاثة ابواب بترتيب خاص الاول اقتناء الكلب الثانى استعمال البقر والثالث هذه وهذا الترتيب يشير عندى الى انه اشار بهذه الترجمة الى استعمال الانسان للحرث فبدأ بالكلب ثم ثنى بالبقر ثم ثلث بالانسان

صـ٣١٢ باب قطع الشجر والنخل الخ قال الحافظ اى للحاجة والمصلحة اذا تعينت طريقًا فى نكاية العدو ونحو ذلك وخالف فى ذلك بعض اهل العلم فقالوا لا يجوز قطع الشجر المثمر اصلا وحملوا ما ورد من ذلك اما على غير المثمر واما على ان الشجر الذى قطع فى قصة بنى النضير كان فى الموضع الذى يقع فيه القتال وهو قول الاوزاعى والليث وابى ثور اھ ويشكل على الترجمة عدم تعلقها بالكتاب ويمكن عنه الجواب عندى بانه من قبيل ذكر الاضداد فان المذكور فى الترجمة الاولى هو مؤنة النخل اى سقيها وحفظها والمذكور فى هذه الترجمة ضد ما فى السابقة فان التقابل من اعلى وجوه التناسب مع "تبصر وتتبين الاشياء"

صـ٣١٢ باب (بغير ترجمة) قال الحافظ كذا للجميع بغير ترجمة وهو بمنزلة الفصل من الباب الذى قبله واورد فيه حديث رافع بن خديج وقد استشكل ابن بطال دخوله فى هذا الباب قال وسألت المهلب عنه فقال يمكن ان يؤخذ من جهة انه من اكترى ارضًا ليزرع فيها ويغرس فانقضت المدة فقال له صاحب الارض اقلع شجرك عن ارضى فكان له ذلك فيدخل بهذه الطريق فى اباحة قطع الشجر وقال ابن المنير الذى يظهر ان غرضه الاشارة به الى ان القطع الجائز هو ما سبب مصلحة كنكاية الكفار او الانتفاع بالخشب ونحوه والمنكر هو ما كان عن العبث والافساد ووجه اخذه من حديث رافع ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن المخاطرة فى كراء الارض ابقاء على منفعتها من الضياع مجانًا فى عواقب المخاطرة فاذا كان ينهى عن تضييع منفعتها وهى غير محققة ولا مشخصة فلان ينهى عن تضييع عينها بقطع اشجارها عبثًا اجدر واولى اھ

والاوجه عندی ان یقال ان الابواب السابقة کانت من لواحق المزارعة ومتعلقاتها ومن ههنا رجع المصنف الی اصل المزارعة فهذا الباب للتنبیه علیه فتامل

باب المزارعة بالشطر ونحوه الخ قال الحافظ رحمه الله راعی المصنف لفظ الشطر لوروده فی الحدیث والحق غیره لتساویهما فی المعنی ولولا مراعاة لفظ الحدیث لکان قوله المزارعة بالجزء اخصر واعم اه ثم قال الحافظ وانما ذکر البخاری هذه الآثار فی هذا الباب لیعلم انه لم یصح فی المزارعة علی الجزء حدیث مسند وکانه غفل عن آخر حدیث الباب وهو حدیث ابن عمر فی ذلک وهو معتمد من قال بالجواز والحق ان البخاری انما اراد بسیاق هذه الآثار الاشارة الی ان الصحابة رضی الله عنهم لم ینقل عنهم خلاف فی الجواز خصوصا اهل المدینة فیلزم من یقدم عملهم علی الاخبار المرفوعة ان یقولوا بالجواز علی قاعدتهم اه وقال القسطلانی تبعا للحافظ تحت اثر عمر رضی الله عنه وفی ایراد البخاری هذه الاثر وغیره فی هذه الترجمة ما یقتضی انه یری ان المزارعة والمخابرة بمعنی واحد وهو وجه عند الشافعیة والاخر انهما مختلفا المعنی فالمزارعة العمل فی الارض ببعض ما یخرج منها والبذر من المالک والمخابرة مثلها لکن البذر من العامل اه قال ابن رشد اما کراء الارضین فاختلفوا فیها اختلافا کثیرا فقوم لم یجوزوا ذلک بتة وهم الاقل وبه قال طاؤس وغیره وقال الجمهور بجواز ذلک واختلف هؤلاء فیما یجوز به کراؤها فقال قوم لا یجوز الا بالدراهم والدنانیر فقط وهو مذهب ربیعة وغیره وقال قوم یجوز کراؤها بکل شیء ماعدا الطعام سواء کان بالطعام الخارج منها او لم یکن وما عدا ما ینبت فیها کان طعاما او غیره والی هذا ذهب مالک واکثر اصحابه الی آخر ما قال واما المزارعة بالدراهم والدنانیر فیجوز عند الاربعة واما علی قسمة الخارج من الارض بان یکون ما علی الماذیانات واقبال الجداول فمضطرب الارض وما کان فی غیرها من الارض فهو للمزارع فلم یجوزها احد واما المزارعة بجزء خارج منها فلا یجوز عند الائمة الثلثة ویجوز عند الامام احمد وصاحبی ابی حنیفة اه مختصرا من البذل **قوله** وقال الحسن لا باس ان یجتنی القطن کتب الشیخ فی اللامع لم یجوزه الائمة الثلثة وکذلک مسئلة الثوب والکراء لکونها فی معنی قفیز الطحان غیر ان مشائخ بلخ وبعض من سواهم افتوا فی القطن والزرع وغیرها بالجواز ضرورة اه وبسط الکلام فی هامش اللامع

باب اذا لم یشترط السنین فی المزارعة قال الحافظ قال ابن التین قوله اذا لم یشترط السنین لیس بواضح من الخبر الذی ساقه کذا قال ووجه ما ترجم به الاشارة الی انه لم یقع فی شیء من طرق هذا الحدیث مقیدا بالسنین معلومة وقد ترجم بعد ابواب اذا قال رب الارض اقرک ما اقرک الله ولم یذکر رجلا معلوما فهما علی تراضیهما وساق الحدیث وفیه قوله صلی الله تعالی علیه وسلم نقرکم ما شئنا وهو ظاهر فیما ترجم له الی آخر ما قال کتب الشیخ فی اللامع وهو عندنا واقع علی مزارعة عام فقط غیر انه اذا لم یترک الارض فی العام الثانی ولم یطالبه المالک کان ذلک دلالة علی کونهما علی عقدهما فیکن علی ذلک مضیا سنین وهو محمل الحدیث فافهم وهذا عند من سلم کونها مزارعة فاما من قال انها کانت لهم للمسلمین وما بذلوه کان خراجا فلا ام عنده اصل اه وفی هامشه قال العینی قال ابن بطال قد اختلف العلماء فی المزارعة من غیر اجل فکرهها مالک والشافعی وغیرهما وقال ابو ثور اذا لم یسم سنین معلومة فهو علی سنة واحدة وقال ابن المنذر وحکی عن بعضهم انه قال اجیز ذلک استحسانا وادع القیاس لقوله صلی الله تعالی علیه وسلم نقرکم ما شئنا قال فیکون لصاحب النخل والارض ان یخرج المساقی والمزارع من الارض متی شاء وفی ذلک دلالة علی ان المزارعة تخالف الکراء لا یجوز فی الکراء ان یقول اخرجتک عن ارضی متی شئت ولا خلاف بین اهل العلم ان الکراء فی الدور والارضین لا یجوز الا وقتا معلوما قلت لصحة المزارعة علی قول من یجیزها شروط منها بیان المدة بان یقال الی سنة او سنتین وما اشبهه ولو بین وقتا لا یدرک الزرع فیها تفسد المزارعة وکذا لو بین مدة لا یعیش احدهما الیها غالبا تفسد ایضا وعن محمد بن سلمة ان المزارعة تصح بلا بیان المدة وتقع علی زرع واحد واختاره الفقیه ابو اللیث وبه قال ابو ثور وعن احمد یجوز بلا بیان المدة لانها عقد جائز غیر لازم وعند اکثر الفقهاء لازم الی آخر ما بسط

باب (بغیر ترجمة) قال الحافظ کذا للجمیع بغیر ترجمة وهو بمنزلة الفصل من الباب السابق وقد اورد فیه حدیث ابن عباس فی جواز اخذ اجرة الارض ووجه دخوله فی الباب الذی قبله انه لما اجازت المزارعة علی ان للعامل جزءا معلوما فجواز اخذ الاجرة المعینة علیها من باب الاولی اه وقال القسطلانی تبعا للعلامة العینی ومناسبة الحدیث للباب السابق من جهة ان فیه للعامل جزءا معلوما وههنا لو ترک مالک الارض هذا الجزء للعامل کان خیرا له من ان یاخذه منه وفیه جواز اخذ الاجرة لان الاولویة لا تنافی الجواز اه ورقم علیه شیخ الهند رحمه الله فی اخر تراجمه رمز بـ (نقطة واحدة) فکان رایه فیه ان المصنف ترک الترجمة لقصد التمرین وتشحیذا للاذهان

باب المزارعة مع الیهود قال الحافظ اراد بهذا الاشارة الی انه لا فرق فی جواز هذه المعاملة بین المسلمین واهل الذمة اه

باب ما یکره من الشروط فی المزارعة اشار بهذه الترجمة الی حمل النهی فی حدیث رافع علی ما اذا تضمن العقد شرطا فیه جهالة او یؤدی الی غرر اه قلت وهو محمل روایات النهی عند الجمهور

باب اذا زرع بمال قوم بغیر اذنهم الخ قال الحافظ ای لمن یکون الزرع اه واورد فیه حدیث الثلاثة الذین انطبق علیهم الغار والمقصود منه هذا قول احد الثلاثة فعرضت علیه ای علی الاجیر حقه فرغب عنه فلم ازل ازرعه الخ فان الظاهر انه عین له اجرة فلما ترکها بعد ان تعینت له ثم تصرف المستاجر فیها صارت من ضمانه قال ابن المنیر مطابقة الترجمة انه قد عین له حقه ومکنه منه فبرئت ذمته بذلک فلما ترکه وضع المستاجر یده علیه وضعا مستانفا ثم تصرف فیه بطریق الاصلاح لا بطریق التضییع فاغتفر ذلک ولم یعد تعدیا ولذلک توسل به الی الله عز وجل وجعله من افضل اعماله واقر علی ذلک ووقعت الاجابة ومع ذلک فلو هلک الفرق لکان ضامنا اذ لم یؤذن له فی التصرف فمقصود الترجمة انما هو خلاص الزارع من المعصیة بهذا القصد ولا یلزم من ذلک رفع الضمان ویحتمل ان یقال ان توسله بذلک انما کان لکونه اعطی الحق الذی علیه مضاعفا لا بتصرفه کما ان الجلوس بین رجلی المرأة معصیة لکن التوسل لم یکن الا بترک الزنا والمسامحة بالمال ونحوه اه وتقدم الحدیث فی باب من اشتری بغیره بغیر اذنه وتقدم هناک اختلاف الائمة فی بیع الفضولی وکذا تقدم حدیث الباب فی باب من استاجر اجیرا فترک اجره وتقدم هناک اختلافهم فی المستودع اذا اتجر فی مال الودیعة وکذا المضارب اذا خالف ... المال لمن یکون

الربح فارجع الیه لو شئت **قوله** فرق ارز قال الحافظ تقدم فی البیوع بلفظ فرق من ذرة فیجمع بینهما بان الفرق کان من الصنفین وانهما لما کانا حبین متقاربین اطلق احدهما علی الاخر والاول اقرب اه

باب اوقاف اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم وارض الخراج الخ کتب الشیخ فی اللامع دلالة الروایة علی هذا المعنی من حیث انه لما قسم خیبر ولم یقسم عمر بعض البلاد المفتوحة کان ذلک دلیلا علی جوازه الوقف کیف ولا سبیل اذا لم یقسم الا الی الوقف فلا بد ان یزرعه احد وبهذا المعنی یصح ایراد وقف عمر ههنا واثبات مزارعة ارض الخراج بالقیاس علیه اه قال الحافظ ذکر المصنف فیه طرفا من حدیث عمر فی وقف ارض خیبر وذکر قول عمر لولا اخر المسلمین الخ واخذ المصنف صدر الترجمة من الحدیث الاول ظاهر وهو اخذ ایضا من الحدیث الثانی لان بقیة الکلام محذوف تقدیره ولکن النظر لاخر المسلمین یقتضی ان لا اقسمها بل اجعلها وقفا علی المسلمین وقد صنع ذلک عمر فی ارض السواد واما قوله وارض الخراج الخ فیؤخذ من الحدیث الثانی فان عمر لما وقف السواد ضرب علی من به من اهل الذمة الخراج فزارعهم وعاملهم فبهذا یظهر مراده من هذه الترجمة ودخولها فی ابواب المزارعة وقال ابن بطال معنی هذه الترجمة ان الصحابة کانوا یزارعون اوقاف النبی صلی الله علیه وسلم بعد وفاته علی ما کان عامل علیه یهود خیبر الی آخر ما قال فی الفتح قلت وما یظهر لهذا العبد الضعیف ان الامام البخاری اشار بالترجمة الی انه صلی الله علیه وسلم لم یفعل الوقف بنفسه الشریفة بل الاوقاف کانت من الصحابة رضی الله عنهم ویؤیده ما قال القسطلانی فی صدقة عمر المذکورة حکی الماوردی انها اول صدقة تصدق بها فی الاسلام اه وعلی هذا فلا یبعد ان یکون الامام البخاری اشار بالترجمة الی رد ما حکی عن ابی عبد الله بن المعلم امام الامامیة فی قوله صلی الله علیه وسلم لا نورث ما ترکنا صدقة ان لفظ صدقة بالنصب علی الحال فیقتضی ذلک ان ما ترکه النبی صلی الله علیه وسلم علی وجه الصدقة لا یورث عنه کما ذکر فی الاوجز وبسط فیه ایضا المباحث الکثیرة فی حدیث لا نورث ما ترکنا صدقة وفی الفیض اعلم ان الوقف عندنا لا یجری الا فی العقار الا ان یکون تابعا واما عند محمد فیصح بکل منقول جری فیه التعامل بوقفه ثم قالوا ان الوقف عندنا تصدق بالمنفعة مع حبس الاصل علی ملک الواقف وعند صاحبیه هو حبس الاصل علی ملک الله تعالی لا یملک ولا یورث الی آخر ما بسط من الکلام

باب من احیی ارضا مواتا الخ بفتح المیم والواو الخفیفة قال القزاز الموات الارض التی لم تعمر شبهت العمارة بالحیاة وتعطیلها بفقد الحیاة واحیاء الموات ان یعمد الشخص لارض لا یعلم تقدم ملک علیها لاحد فیحییها بالسقی او الزرع او الغرس او البناء فتصیر بذلک ملکه سواء کانت فیما قرب من العمران ام بعد سواء اذن له الامام فی ذلک او لم یاذن وهذا قول الجمهور وعن ابی حنیفة لا بد من اذن الامام مطلقا وعن مالک فیما قرب وضابط القرب ما باهل العمران الیه حاجة من رعی او نحوه اه من الفتح وبسط الکلام علی هذه المسئلة فی الاوجز وفیه فی الهدایة الموات ما لا ینتفع به من الاراضی لانقطاع الماء عنه او لغلبة الماء علیه او ما اشبه ذلک مما یمنع الزراعة سمی به لبطلان الانتفاع به وقال الباجی فیه خمسة ابواب الاول فی صفة الارض التی تملک بالاحیاء والثانی فی صفة المحیی لها وحکمه والثالث فی صفة الاحیاء والرابع فی حکم ما احیی من الارض ثم مات والخامس فی حکم الارض الموات والابراز فی البیع والقسمة وغیر ذلک اه

باب (بغیر ترجمة) قال الحافظ کذا فیه بغیر ترجمة وهو کالفصل من الباب الذی قبله وقد اورد فیه حدیث ابن عمر وحدیث عمر واشکل تعلقها بالترجمة فقال المهلب حاول البخاری جعل موضع معرس النبی صلی الله علیه وسلم موقوفا وتملکا للصلوة فیه ونزوله به وذلک لا یقوم علی ساق لانه قد ینزل فی غیر ملکه ویصلی فیه فلا یصیر بذلک ملکه کما صلی فی دار عتبان ابن مالک وغیره واجاب ابن بطال بان البخاری اراد ان المعرس نسب الی النبی صلی الله علیه وسلم بنزوله فیه ولم یرد انه یصیر بذلک ملکه وتعقب ابن المنیر وغیره ان یکون البخاری اراد ما ادعاه المهلب فانما اراد التنبیه علی ان البطحاء التی وقع فیها التعریس والامر بالصلوة فیها لا تدخل فی الموات الذی یحیی ویملک اذ لم یقع فیها تحویط ونحوه من وجوه الاحیاء او اراد انها تلحق بحکم الاحیاء لما ثبت لها من خصوصیة التقرب فیها فصارت کانها ارصدت للمسلمین کمنی مثلا فلیس لاحد ان یبنی فیها ویحجر لتعلق حق المسلمین بها عموما قال الحافظ وحاصله ان الوادی المذکور وان کان من جنس الموات لکن مکان التعریس منه مستثنی لکونه من حقوق العامة فلا یصح احتجاره لاحد ولو عمل فیه بشروط الاحیاء ولا یختص ذلک بالبقعة التی نزل بها النبی صلی الله تعالی علیه وسلم بل کل ما وجد من ذلک فهو فی معناه اه وقال العینی وجه دخول هذا الحدیث فی هذا الباب من حیث انه اشار الی ان ذا الحلیفة لا یملک بالاحیاء لما فیه من منع الناس النزول فیه وان الموات یجوز الانتفاع به وانه غیر مملوک لاحد وهذا المقدار کاف فی وجه المطابقة وقد تکلم المهلب فیه بما یجدی ورد علیه ابن بطال بما لا ینفع وجاء آخر نصر مهلب فی ذلک والکل لا یشفی العلیل ولا یروی الغلیل اه وتبع القسطلانی العینی واقتصر علی توجیهه دون نسبته الیه ولم یذکر قول المهلب وغیره وسبقهما الکرمانی فی ذلک وقال العلامة السندی لعل ذکره فی الباب لاستطراد احیاء الموات بالذکر اه والاوجه عند هذا العبد الضعیف ما افاده الشیخ قدس سره من التوجیه فی اللامع اذ قال قوله انک ببطحاء مبارکة ولعل ایراد هذه الروایات بعد باب احیاء الموات تنبیه منه علی ان الاحیاء انما یعتبر اذا کانت الارض التی احیاها بحیث یستغنی عنها ولا یفتقر الیها فی مصالح العامة کالنزول فی تلک الوادی فانه دلیل الحاجة الیه فلا یمکن احیاء مثله لما فیه من الاضرار بالعامة وهم اصحاب الاستحقاق فیه وقد قال النبی صلی الله علیه وسلم فی غیر حق مسلم کما تقدم ثم ذکر توجیها آخر فارجع الیه لو شئت وبسط الکلام علی هامشه ایضا ورقم علیه شیخ الهند رحمه الله رمز بـ نقطة واحدة فکان رایه رحمه الله فیه ان المؤلف ترک الترجمة تشحیذا للاذهان فتامل

باب اذا قال رب الارض اقرک ما اقرک الله الخ قال صاحب الفیض هذه الترجمة ایضا من التراجم التی لا تسقط علی محط ولا ترجع الی اصل فان حقیقة المعاملة مع اهل خیبر لم تنقح عنده بعد فقد یجعلها اجارة واخری مزارعة ولا تصلح الا ان تکون ملکا للنبی صلی الله علیه وسلم والمسلمین واما اذا کانت ملکا لانفسهم فلا تصح لا هذه ولا تلک فلا تکون الا خراجا مقاسمة ثم فرع علیها تفریعات لا تستقیم بحال ایضا فذکر ابهام الاجل وذا لا یصح علی تقدیر کونها اجارة او مزارعة بالاتفاق ... وان التبایع قد جبلت علی المماکسة فی هذا الباب فالابهام فیها یفضی الی المنازعة لا محالة اما الخراج مقاسمة فیصح مع جهالة الاجل لکونه بیعا ... والرعیة والامن من افضائه الی المنازعة فللامام ان یقرهم ما شاء او اشار من غیر دفع الا من زرع اه وقال العینی

تمسك به بعض اهل الظاهر على جواز المساقات الى اجل مجهول وجمهور الفقهاء على انها لا تجوز الا الى اجل معلوم وقالوا هذا الكلام كان جوابا لما طلبوه حين اراد اخراجهم منها فقالوا نعمل فيها ولكم النصف نكفيكم مؤنة العمل فلما نهمت المصلحة اجابهم الى الابقاء ووقفه على مشيئته وبعد ذلك عاملهم على المساقاة الى آخر ما بسط فى هامش اللامع وافاد الشيخ قدس سره فى اللامع فائدة متعلقة بشرح الحديث لم يتعرض لها الشراح واجاد فيها حيث قال قوله اجلى اليهود والنصارى الخ وقد ورد فى اكثر الروايات والآيات ذكر اجلاء اليهود ولم تذكر النصارى الا قليلا وذلك لكثرة اليهود وقلة النصارى ولان خبث هويتهم كان باعثا لهم على الشقاق والنفاق والتلبس بارذل الاخلاق فذكروا اكثر مما ذكر اخوانهم النصارى اھ

ص۳۱۵ باب ما كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يواسي بعضهم بعضا كتب الشيخ قدس سره فى اللامع اشار بذلك الى حمل الروايات المذكورة فى الباب ودفع لما يتوهم من التعارض بين روايات الجواز والحرمة بان النهي عن المزارعة بالاجر انما هو تعليم للتنزه وترغيب فى المواساة لا لان النهي تحريم اھ وفى هامشه وهكذا فان القائلين بجواز المزارعة حملوا روايات المنع على ذلك ففى الاوجز بعد ذكر روايات المنع قال القاضي ويشبه ان يقال فى هذا ان المعنى فى ذلك قصد الرفق بالناس لكثرة وجود الارض كما نهى عن بيع الماء ووجه التشبيه بينهما انهما اصلا الخلقة اھ وقال الحافظ المراد بالمواساة المشاركة فى المال بغير مقابل اھ

ص۳۱۵ باب كراء الارض بالذهب والفضة الخ كانه اراد بهذه الترجمة الاشارة الى ان النهي الوارد عن كراء الارض محمول على ما اذا اكريت بشئ مجهول وهو قول الجمهور او بشئ مما يخرج منها ولو كان معلوما وليس المراد النهي عن كرائها بالذهب او الفضة وبالغ ربيعة فقال لا يجوز كراؤها الا بالذهب او الفضة وخالف فى ذلك طاؤس وطائفة قليلة فقالوا لا يجوز كراء الارض مطلقا وذهب اليه ابن حزم واحتج له بالاحاديث المطلقة فى ذلك وحديث الباب دال على ما ذهب اليه الجمهور وقد اطلق ابن المنذر ان الصحابة اجمعوا على جواز كراء الارض بالذهب والفضة ونقل ابن بطال اتفاق فقهاء الامصار عليه اھ من الفتح وقد تقدم الخلاف فى المسئلة فى باب المزارعة بالشطر ونحوه ويمكن عندي ان يقال فى غرض الترجمة ان المصنف اشار الى بيان افضلية كراء الارض اى المزارعة كما يشير اليه قول ابن عباس رضي الله عنهما وقد تقدم ا حاف فى افضل المكاسب فى مبدء كتاب البيوع من باب كسب الرجل وعمله بيده

ص۳۱۵ باب (بغير ترجمة) قال الحافظ هو كالفصل من الباب الذي قبله ولم يذكره ابن بطال لفظ باب وكان مناسبته من قول الرجل فانهم اصحاب زرع قال ابن المنير وجهه انه نبه به على ان احاديث النهي عن كراء الارض انما هي على التنزيه لا على الايجاب لان العادة فيما يحرص عليه ابن آدم انه يحب استمرار الانتفاع به وبقاء حرص هذا الرجل على الزرع حتى فى الجنة دليل على انه مات على ذلك ولو كان يعتقد تحريم كراء الارض لفطم نفسه عن الحرص عليها حتى لا يثبت هذا القدر فى ذهنه هذا الثبوت اھ قلت ولم يذكر شيخ الهند هذا الباب فى جداوله والاوجه عندي ان الامام البخاري رحمه الله تعالى نبه بهذا على فضل الغرس لكونه فى الجنة ولا تعلق للحديث بكراء الارض قوله والله لا تجده الا قرشيا او انصاريا كتب الشيخ فى اللامع وانما قال ذلك لانهم اهل فلاحة بحسب علمه ولم يعلم بان هذه حرفة كثير ممن سواهم ايضا اھ

ص۳۱۵ باب ما جاء فى الغرس ذكر فيه حديث سهل بن سعد ان كنا نفرح الخ وغرضه منه ههنا قوله كنا نغرسه فى اربعائنا وذكر فيه حديث ابي هريرة وغرضه منه قوله وان اخوتي من الانصار كان يشغلهم الخ فان المراد بالعمل الشغل فى الاراضي بالزراعة والغرس اھ من الفتح وكتب الشيخ فى اللامع قوله وما كنا نتغدى فيه اشارة ما الى وجه الاستلذاذ وهو وجدانهم على السغب والفاقة اھ قلت اجاد الشيخ قدس سره فى دفع ما يمكن ان يتوهم من ظاهر اللفظ حرص الصحابة رضي الله عنهم اعاذهم الله تعالى عن ذلك فنبه الشيخ على ان الفرح كان لاجل الاحتياج وكتب الشيخ ايضا قوله وكان يشغلهم عمل اموالهم فيه الترجمة حيث علم باشتغال الصحابة فيه عمله وبتقريره صلى الله عليه وسلم عليه جوازه اھ

واما براعة الاختتام عند الحافظ ففي قوله وانسيت من مقالته تلك الى يومي هذا شيئا وعندي فى قوله والله الموعد وايضا فى آية الكتمان وايضا فى قوله ليس على ثوب غيرها فانه كفن العزورة فتدبر

كتاب المساقاة

هكذا فى النسخ الهندية وكذا فى نسخ الكرماني والعيني والقسطلاني وليس هو فى نسخة الفتح وهو الاوجه عندي وفي شرح الفتح بعد التسمية فى الشرب وقول الله عز وجل وجعلنا من الماء الآية قال الحافظ كذا لابي ذر وزاد غيره فى اوله كتاب المساقاة ولا وجه له فان التراجم التي فيه غالبها يتعلق باحياء الموات وبسط العيني فى اختلاف النسخ ثم قال المساقاة هي المعاملة بلغة اهل المدينة ومفهومه اللغوي هو الشرعي وهي معاقدة دفع الاشجار والكروم الى من يقوم باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم من ثمرها ولاهل المدينة لغات يختصون بها كما قالوا للمساقاة معاملة وللمزارعة مخابرة وللاجارة بيع وللمضاربة مقارضة اھ وذكر فى الاوجز فيه عدة ابحاث الاول فى لغتها وتقدم شئ من ذلك والثاني فى تعريفها عند الفقهاء والثالث فى حكمها فجمهور العلماء من السلف والخلف على اباحتها حتى حكى غير واحد من نقلة المذاهب الاجماع على ذلك ولا شك ان الاجماع متعقب كما بسط فى الاوجز وفى المغني قال ابو حنيفة وزفر لا تجوز المساقاة قال ابن رشد وعمدة الجمهور منهم الائمة الثلاثة وصاحبا ابي حنيفة فى جوازها حديث ابن عمر فى معاملة اهل خيبر واما ابو حنيفة ومن قال بقوله فعمدتهم مخالفة هذا الاثر للاصول مع انه حكم مع اليهود واليهود يحتمل انه اقرهم على انهم عبيد ويحتمل ان يكون اقرهم على انهم اهل ذمة الى آخر ما بسط فى الاوجز والرابع ما فى الدسوقي ان المساقاة مستثناة للضرورة من امور خمسة ممنوعة والخامس ان القائلين بجوازها اختلفوا فى محل الجواز فقال داؤد لا تكون الا فى النخل فقط وقال الشافعي فى النخل والكرم فقط وقال مالك تجوز فى كل اصل ثابت كالرمان والزيتون وما اشبه ذلك الى آخر ما فى هامش اللامع

ص۳۱۵ باب فى الشرب بكسر المعجمة والمراد به الحكم فى قسمة الماء قاله عياض وقال ضبطه الاصيلي بالضم والاول اولى قال ابن المنير من ضبطه بالضم اراد المصدر وقال غيره المصدر مثلث وقرئ فشاربون شرب الهيم مثلثا والشرب فى الاصل بالكسر النصيب والحظ من الماء اھ قوله وجعلنا من الماء كل شئ حي كتب الشيخ فى اللامع يعني بذلك والله اعلم ان كل شئ فهو من الماء لكونه اصل الاشياء باسرها فان خلق السموات والعرش والارض انما هو من الماء وتخصيص الشئ بالحي فى الآية على هذا التقدير مبني على انهم المقصودون بالذكر ههنا وان لم يكن الحكم يختص بهم اھ وذكر فى هامشه الاختلاف فى تفسير هذه الآية قوله فراتا عذبا قال الحافظ هو منتزع من قوله تعالى هذا عذب فرات اھ وهي فى سورة الفاطر وفى الجلالين عذب فرات شديد العذوبة وفى الجمل فرت گرم عذب اھ والاوجه عندي انه تلميح الى قوله تعالى واسقيناكم ماء فراتا لان الواقع ههنا بالنصب ما اشار اليه الحافظ هو بالرفع قال العلامة العيني ومن عادة الامام البخاري انه اذا ترجم لباب فى شئ يذكر فيه ما يناسبه من الالفاظ التي فى القرآن ويفسرها لتكثير الفوائد وتقدم فى مقدمة اللامع فى بيان خصائص الكتاب

ص۳۱۶ باب من راى صدقة الماء وهبته الخ كذا فى نسخة الحافظ وليس فى النسخ الهندية التي بايدينا قال الحافظ كذا لابي ذر وللنسفي ومن راى الى آخره جعله من الباب الذي قبله ولغيرهما باب فى الشرب ومن راى واراد المصنف بالترجمة الرد على من قال ان الماء لا يملك اھ كتب الشيخ فى اللامع قوله فقال يا غلام اتاذن لي الخ فيه دلالة على الترجمة حيث صار المحرز باحرازه الماء كيف ما كان هبة او شراء او تحصيلا من البئر بنفسه مستبدا بالتصرف فيه واولى من غيره ولما جازت الهبة والصدقة فيه مشتركا يجوز منقسما اھ

ص۳۱۶ باب من قال ان صاحب الماء احق بالماء قال ابن بطال لا خلاف بين العلماء ان صاحب الماء احق بمائه حتى يروى قلت وما نفاه من الخلاف هو على القول بان الماء يملك وكان الذين ذهبوا الى انه يملك وهم الجمهور هم الذين لا خلاف عندهم فى ذلك والمراد بالفضل فى حديث الباب ما زاد على الحاجة ولاحمد عن ابي هريرة لا يمنع فضل ماء بعد ان يستغنى عنه ثم ذكر الحافظ الاختلاف فى مصداق الماء الذي لا يجوز منعه وبسط الكلام عليه فى الاوجز

ص۳۱۶ باب من حفر بئرا فى ملكه الخ كتب الشيخ فى اللامع انما اورده ههنا لما انه لما لم يضمن الساقط فى البئر لكونها فى ملكه يكون له فضل اختصاص بالماء ايضا لكونه قد حصل بسعيه وفى ملكه فلا يفضل عليه غيره اذا لم يفضل الماء عن حاجته وله المنع عنه وان يدخل احد فى ملكه نعم يجب له بذل الماعون اذا اضطر اليه احد اھ وفى هامشه اجاد الشيخ قدس سره فى توجيه ذكر هذا الباب فى هذا الكتاب بعد ما كان الظاهر ان محل هذا الباب كتاب الديات وسياتي فيه باب المعدن جبار والبئر جبار الى آخر ما بسط فيه وقال ابن المنير الحديث مطلق والترجمة مقيدة بالملك وهو احدى صور المطلق واقعدها بسقوط الضمان لانه اذا لم يضمن اذا حفر فى غير ملكه فالذي يحفر فى ملكه احرى بعدم الضمان اھ والى التفرقة بين الحفر فى ملكه وغيره ذهب الجمهور وخالف الكوفيون اھ من الفتح وسياتي التفصيل فى الديات ان شاء الله

ص۳۱۶ باب الخصومة فى البئر والقضاء فيها قال الحافظ اورد الحديث مختصرا وسياتي بتمامه فى التفسير وفى الايمان والنذور وغير موضع اھ وقال العلامة العيني مطابقة الحديث بالترجمة من حيث انه صلى الله عليه وسلم حكم فى البئر المذكورة بطلب البينة من المدعي ويمين المدعى عليه عند عجز المدعي عن اقامة البينة اھ

ص۳۱۶ باب اثم من منع ابن السبيل من الماء اي الفاضل عن حاجته ويدل عليه قوله فى حديث الباب ورجل كان له فضل ماء بالطريق فمنعه من ابن السبيل قال ابن بطال فيه دلالة على ان صاحب البئر اولى من ابن السبيل عند الحاجة فاذا اخذ حاجته لم يجز له منع ابن السبيل اھ وقد ترجم المصنف بذلك بعد اربعة ابواب من راى ان صاحب الحوض احق بمائه اھ من الفتح

ص۳۱۶ باب سكر الانهار السكر بفتح المهملة وسكون الكاف السد والغلق قاله فى الفتح كتب الشيخ فى اللامع اراد بذلك اثبات جواز السد لما ان ظاهره الكراهة لما فيه من اشتراك العامة وكونه من محض فضله تعالى على عباده فلا ينبغي حبسه على احد دون احد ولا يذهب عليك ان الكلام ههنا وفي ما بين بعده انما هو فى الانهار التي ليست مملوكة لاحد ولا هي جارية بحفرهم بل هي من الله تعالى اھ وبسط فى هامشه الكلام فى تفصيل انواع المياه وحكمها وفيه ايضا اختلفوا فى اسم هذا الرجل اختلافا كثيرا بسطه الحافظ ابن حجر والعيني ولخصه القسطلاني اذ قال قوله رجل من الانصار زاد البخاري فى الصلح قد شهد بدرا واسمه قيل حميد فيما اخرجه ابو موسى المديني فى الذيل قال وهذا مردود ولما فى بعض طرقه انه شهد بدرا وليس فى البدريين احد اسمه حميد وقيل هو ثابت بن قيس بن شماس حكاه ابن بشكوال فى المبهمات لدو استبعد وقيل هو حاطب بن ابي بلتعة وقيل ثعلبة بن حاطب قاله ابن باطيش الى آخر ما بسط فيه

ص۳۱۶ باب شرب الاعلى قبل الاسفل كانه يشير الى ما وقع فى مرسل سعيد بن المسيب فى هذه القصة فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يسقي الاعلى ثم الاسفل قال العلماء الشرب من نهر او سيل غير مملوك يقدم الاعلى فالاعلى ولا حق للاسفل حتى يستغني الاعلى وحده ان يغطي الماء الارض حتى لا تشربه ويرجع الى الجدار ثم يطلقه اھ من الفتح وقال القسطلاني وتاتي صفة ارسال الماء من الاعلى الى الاسفل فى الباب اللاحق ان شاء الله تعالى اھ قال الخطابي وغيره وانما حكم صلى الله عليه وسلم على الانصاري فى حال غضبه مع نهيه ان يحكم الحاكم وهو غضبان لان النهي معلل بما يخاف على الحاكم من الخطاء والغلط والنبي صلى الله عليه وسلم مامون لعصمته من ذلك حال السخط اھ من الفتح

ص۳۱۶ باب شرب الاعلى الى الكعبين قال الحافظ يشير الى ما حكاه الزهري من تقدير ذلك كما سياتي فى آخر الباب اھ قال القسطلاني تحت حديث الباب وكان اولا امره ان يسامح ببعض حقه فلما لم يرض الانصاري استقصى الحكم وحكم به واما قول ابن الصباغ وغيره انه لما لم يقبل الخصم ما حكم به اولا ووقع منه ما وقع امره ان يستوفي اكثر من حقه عقوبة للانصاري لما كانت العقوبة بالاموال ففيه نظر لان سياق الحديث يابى ذلك لا سيما قوله واستوعى للزبير حقه فى صريح الحكم كما فى رواية شعيب فى الصلح ومعمر فى التفسير فمجموع الطرق تدل على انه امر الزبير اولا ان يترك بعض حقه وثانيا ان يستوفيه قول الكرماني تبعا للخطابي ويحتمل قوله واستوعى له حقه من كلام الزهري اذ عادته الادراج فيه شئ لان الاصل فى الحديث ان يكون كله واحدا حتى يرد ما يبين ذلك ولا يثبت الادراج بالاحتمال اھ وفى بعض قوله حتى يرجع الماء الى الجدر تنبت (ن ون) وقدرها الفقهاء بالكعبين ثم انهم لا يذكرون تفصيل الاعلى والاسفل فى كتبنا فتتبعت حتى وجدت مسئلة عن محمد فى غاية البيان للاتقاني وهو ما قدم من ابن الهمام يمكن حمل الحديث عليها نقل عن محمد ان ذلك مبني على العرف فان جرى العرف

بسقی الاهل کما فی الحدیث فکذلک وان جری علی التقسیم نمی ما جری به العرف اھ

باب فضل سقی الماء ای لکل من احتاج الی ذلک وقوله بینا رجل لم اقف علی اسمه قوله یمشی وللدارقطنی فی الموطآت من طریق روح عن مالک یمشی بفلاة وله من طریق ابن وهب عن مالک یمشی بطریق مکة اھ من الفتح ۔

باب من رای ان صاحب الحوض او القربة احق بمائه فی الفیض ای اذا احرزا لماء فی الاناء فلیس لاحد ان یاخذ منه الا باجازته اھ ذکر فیه اربعة احادیث احدها حدیث سہل بن سعد ومناسبته للترجمة ظاهرة الحاقا للحوض والقربة بالقدح فکان صاحب القدح احق بالتصرف فیه شربا وسقیا وقد خفی هذا علی المهلب فقال لیس فی الحدیث الا ان الایمن احق من غیره بالقدح واجاب ابن المنیر بان مراد البخاری انه اذا استحق الایمن ما فی القدح بجره وجلوسه واختص به فکیف لا یختص به صاحب الید والمتسبب فی تحصیله ثم ذکر الحافظ مناسبة بقیة الاحادیث الواردة فی الباب بالترجمة اھ من هامش اللامع

باب لا حمی الا لله ولرسوله صلی الله علیه وسلم وفی الفیض ولا ذکر الحمی فی فقه الحنفیة اھ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الکلأ حق العامة فلا یجوز حبسه الا للعامة فکان الحمی جائزا لبیت المال لا لغیره وما ورد من الحمی لغیر بیت المال فی بعض الروایات فالمراد به الشجر الواقع فی تلک الارض او الارض نفسها لیتصرف فیها وفی اشجارها واما الکلأ فلا فاذا حمی الامام او نائبه لبیت المال کان للفقیر ان یرعی دوابه فیه لکونه ممن یستحق بیت المال واما الغنی فلا الا اذا اضطر اھ وفی هامشه قال الحافظ قال الشافعی یحتمل معنی الحدیث شیئین احدهما لیس لاحد ان یحمی للمسلمین الا ما حماه النبی صلی الله علیه وسلم والآخر معناه الا علی مثل ما حماه علیه النبی صلی الله علیه وسلم فعلی الاول لیس لاحد من الولاة بعده ان یحمی وعلی الثانی یختص الحمی بمن قام مقام رسول الله صلی الله علیه وسلم وهو الخلیفة خاصة واخذ اصحاب الشافعی من هذا ان له فی المسئلتین قولین والراجح عندهم الثانی والاول اقرب الی ظاهر اللفظ لکن رجحوا الاول بما سیاتی ان عمر رضی الله عنه حمی بعد النبی صلی الله علیه وسلم والمراد بالحمی منع الرعی فی ارض مخصوصة من المباحات فیجعلها الامام مخصوصة برعی بهائم الصدقة مثلا اھ ثم لا یخفی علیک ما فی البذل عن الشوکانی وقد ظن بعضهم ان بین احادیث القاضیة بالمنع من الحمی والاحادیث القاضیة بجواز الاحیاء معارضة ومنشأ هذا الظن عدم الفرق بینهما وهو فاسد فان الحمی اخص من الاحیاء مطلقا قال ابن الجوزی لیس بین الحدیثین معارضة فالحمی المنهی عنه ما یحمی من الموات الکثیرة العشب لنفسه خاصة کفعل الجاهلیة والاحیاء المباح ما لا منفعة للمسلمین فیه شاملة فافترقا اھ

باب شرب الناس وسقی الدواب من الانهار قال الحافظ اراد بهذه الترجمة ان الانهار الکائنة فی الطرق لا یختص بالشرب منها احد دون احد ثم اورد فیه حدیثین احدهما عن ابی هریرة فی ذکر الخیل والمقصود منه قوله فیه ولو انها مرت بنهر فشربت منه الخ فانه یشعر بان من شان البهائم طلب الماء ولم یرد ذلک صاحبها فاذا اجر علی ذلک من غیر قصد فیوجر بقصده من باب الاولی فثبت المقصود من الاباحة المطلقة وثانیهما حدیث زید بن خالد فی اللقطة والمقصود منه قوله فیه معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء الخ اھ

باب بیع الحطب والکلأ فی الفیض وهما من المباح الاصلی واما اذا احرزهما حرزا او جرزا فیجوز بیعهما کالماء ولها باب فی الهدایة عقده عند باب الشرب فراجع التفاصیل منه واما فی الحدیث فهو جائز عندنا ایضا اھ وقال الحافظ والکلأ بفتح الکاف واللام بعده همزة بغیر مد وهو العشب رطبه ویابسه وموقع هذه الترجمة من کتاب الشرب اشتراک الماء والحطب والمرعی فی جواز انتفاع الناس بالمباحات منها من غیر تخصیص قال ابن بطال اباحة الاحتطاب فی المباحات والاحتشاش من نبات الارض متفق علیه حتی یقع ذلک فی ارض مملوکة فترتفع الاباحة ووجهه انه اذا ملک بالاحتطاب والاحتشاش فلان یملک بالاحیاء له اولی اھ من الفتح وفی الدر المختار وفسد بیع الکلأ لحدیث الناس شرکاء فی ثلاث فی الماء والکلأ والنار قال ابن عابدین والکلأ یحصل العشب رطبه ویابسه قاموس قال فی البحر ویدخل فیه جمیع انواع ما ترعاه المواشی رطبا کان او یابسا بخلاف الاشجار لان الکلأ ما لا ساق له والشجر له ساق فلا تدخل فیه حتی یجوز بیعها اذا نبتت فی ارض ملکه نهر ملخصا اھ

باب القطائع جمع قطیعة تقول اقطعته ارضا جعلتها له قطیعة والمراد به ما یخص به الامام بعض الرعیة من الارض الموات فیختص به ویصیر اولی باحیاءه ممن لم یسبق الی احیاءه واختصاص الاقطاع بالموات متفق علیه فی کلام الشافعیة اھ من الفتح وفی البذل والقطیعة هی قطعة ارض یقطعه الامام لاحد واما مذهب الحنفیة فی الاقطاع فهو ما قال فی البدائع الاراضی فی الاصل نوعان ارض مملوکة وارض مباحة غیر مملوکة والمملوکة نوعان عامرة وخراب والمباحة نوعان ایضا نوع هو من مرافق البلدة محتطبا لهم ومرعی لمواشیهم ونوع لیس من مرافقها وهو المسمی بالموات واما الاراضی المملوکة العامرة فلیس لاحد ان یتصرف فیها من غیر اذن صاحبها لان عصمة الملک تمنع من ذلک واما ارض الموات وهی ارض خارج البلد لم تکن ملکا لاحد ولا حقا له خاصا فلا یکون داخل البلد موات اصلا وکذا ما کان خارج البلدة من مرافقها محتطبا لاهلها او مرعی لهم لا یکون مواتا حتی لا یملک الامام اقطاعها فالامام یملک اقطاع الموات من مصالح المسلمین لما یرجع ذلک الی عمارة البلاد والتصرف فیما یتعلق بمصالح المسلمین الامام ککری الانهار العظام واصلاح قناطرها ونحوه ولو اقطع الامام الموات انسانا فترکه ولم یعمره لا یتعرض له الی ثلاث سنین فاذا مضی ثلاث سنین فقد عاد مواتا کما کان وله ان یقطعه غیره لقوله علیه الصلوة والسلام لیس لمحتجر بعد ثلاث سنین حق اھ ملخص ما فی البدائع قوله سترون بعدی اثرة کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک انکم کما اکرمتم باخوانکم المهاجرین الیوم بایثارکم ایاهم علی انفسکم فکذلک فکونوا اذا استاثروا علیکم انفسهم فافهم حتی یتبین لک ما بین الکلام الاول والثانی من المناسبة التی لا تظهر فی اول وهلة اھ وفی هامشه اجاد الشیخ قدس سره فی بیان المناسبة بین الکلمتین ولم یتعرض لذلک الشراح

باب کتابة القطائع لمن اقطعه الامام لتکون وثیقة بیده حتی لا ینازعه احد کذا فی الشروح وقال الحافظ واعترض علی المصنف بان روایة اللیث لا ذکر للکتابة فیها واجیب بانها مذکورة فی الشق الثانی وبانه جری علی عادته فی الاشارة الی ما یرد فی بعض الطرق وقد تقدم انه عنده فی الجزیة من روایة زهیر اھ وقال السندی قیل لا دلالة فی الحدیث الذی ذکره علی المطلوب وهو مدفوع بان قولهم فاکتب لاخواننا صریح فی المطلوب علی انه جاء فی بعض روایة الحدیث دعا الانصار لیکتب لهم البحرین فاشار المصنف بهذه الترجمة الی ان قوله لیقطع لهم محمول علی ذلک بقرینة تلک الروایة والله اعلم اھ

باب حلب الابل علی الماء قال القسطلانی ای عند الماء کذا قاله ابن حجر ونازعه العینی بان علی لم تجئ بمعنی

بل هی هنا بمعنی الاستعلاء واجاب فی انتقاض الاعتراض بان کثیرا من اهل العربیة قالوا ان حروف الجر تتناوب وحمل علی علی الاستعلاء یقتضی ان یقع المحلوب فی الماء ولیس ذلک مرادا اھ

باب الرجل یکون له ممر او شرب فی حائط او نخل هو من اللف والنشر ای له حق المرور فی الحائط او نصیب فی النخل وقوله طلبا یح المراح هذا کله من کلام المصنف استنبطه من الاحادیث المذکورة فی الباب وتوهم بعض الشراح انه بقیة الحدیث المرفوع فوهم فی ذلک وهما فاحشا اھ من الفتح وفی الفیض والمرمن الحقوق فان کانت الارض مملوکة فحق المر ظاهر وان لم تکن فقد اثبت الفقهاء ایضا وذلک لانه لا یختص بالملکیة عندهم ویجری فیه الوصیة والهبة دون البیع اھ وسکت الحافظ ههنا عن براعة الاختتام ویمکن ان یتکلف له فی قوله حتی یرفع هو المشیر الی رفع الجنازة وایضا العریة هی النخلة المعراة ای التی اکل ما علیها کما فی القاموس فهو ایضا یشیر الی الفناء والاختتام ویمکن ان یوجه فی لفظ اسامة والسام هو الموت کما تقدم فتدبر

کتاب فی الاستقراض
واداء الدیون والحجر والتفلیس

قال الحافظ جمع المصنف بین هذه الامور الثلاثة لقلة الاحادیث الواردة فیها ولتعلق بعضها ببعض اھ قال العینی الاستقراض هو طلب القرض والحجر هو المنع لغة وشرعا منع عن التصرف واسبابه کثیرة محلها الفروع والتفلیس من فلسه الحاکم تفلیسا یعنی یحکم بانه یصیر الی ان یقال لیس معه فلس ویقال المفلس من یزید دینه علی موجوده سمی مفلسا لانه صار ذا فلوس بعد ان کان ذا دراهم ودنانیر اھ وفی الفیض اعلم ان الحجر عندنا یکون بثلاثة اشیاء اما الصبا او الجنون او الرق واما عند صاحبیه فبالافلاس والسفاهة ایضا ولا عبرة بالتفلیس عندنا فی القضاء وهو الاعلان بافلاس رجل وذلک لان المال غاد ورائح فیمکن ان یحصل له مال عقیب الحکم بالافلاس ثم الحجر اسم لابطال التصرفات القولیة واما الفعلیة فلا سبیل الی ابطالها اھ

باب من اشتری بالدین ولیس عنده ثمنه الخ قال الحافظ ای فهو جائز وکانه یشیر الی ضعف ما جاء عن ابن عباس مرفوعا لا اشتری ما لیس عندی ثمنه وهو حدیث اخرجه الامام ابو داؤد والحاکم تفرد به شریک عن سماک واختلف فی وصله وارساله ثم اورد فیه حدیث جابر فی شراء النبی صلی الله علیه وسلم منه جمله فی السفر وقضاءه ثمنه فی المدینة وهو مطابق للرکن الثانی من الترجمة وحدیث عائشة مطابق للرکن الاول قال ابن المنیر وجه الدلالة منه انه صلی الله علیه وسلم لو حضره الثمن ما اخره وکذا ثمن الطعام لو حضره لم یترتب فی ذمته دینا لما عرف من عادته الشریفة من المبادرة الی اخراج ما یلزمه اخراجه اھ وکتب الشیخ فی اللامع تحت الباب لما کان النهی عن بیع ما لیس عندک یوهم انه لعل البیع بما لیس عندک من الثمن لا یجوز ایضا دفعه بایراد الروایتین الاولی منهما دالة علی جواز الشراء اذا لم یکن بحضرته ثمنه وان کان فی بیته والثانیة علی جوازه اذا لم یکن له الثمن لا بحضرته ولا فی بیته نعم اذا اشتری ولیس من قصده ان یودیه الیه کان منهیا عنه ولذلک عقد الباب الثانی اھ قوله الا دینار ارصده لدین الخ فیه الترجمة حیث قدم الدین علی الصدقة وغیرها من وجوه الخیر اھ

باب من اخذ اموال الناس یرید اداءها او اتلافها قال الحافظ حذف الجواب اعتناء بما وقع فی الحدیث قال ابن المنیر هذه الترجمة تشعر بان التی قبلها مقیدة بالعلم بالقدرة علی الوفاء قال لانه اذا علم من نفسه العجز فقد اخذ لا یرید الوفاء الا بطریق التمنی والتمنی خلاف الارادة قال الحافظ وفیه نظر لانه اذا نوی الوفاء بما سیفتحه الله علیه فقد نطق الحدیث بان الله یودی عنه اما بان یفتح علیه فی الدنیا واما بان یتکفل عنه فی الآخرة فلم یتعین التقیید بالقدرة فی الحدیث ولو سلم ما قال فهناک مرتبة ثالثة وهو ان لا یعلم هل یقدر او یعجز اھ

باب اداء الدین وقول الله تعالی ان الله یامرکم ان تؤدوا الامانات الآیة قال ابن المنیر ادخل الدین فی الامانة لثبوت الامر باداءه اذ المراد بالامانة فی الآیة هو المراد بها فی قوله تعالی انا عرضنا الامانة علی السموات والارض وفسرت هناک بالاوامر والنواهی فیدخل فیها جمیع ما یتعلق بالذمة وما لا یتعلق اھ قال الحافظ ویحتمل ان تکون الامانة علی ظاهرها وانه اذا امر الله باداءها ومدح فاعله وهی لا تتعلق بالذمة فحال ما فی الذمة اولی واکثر المفسرین علی ان الآیة نزلت فی شان عثمان بن طلحة حاجب الکعبة وعن ابن عباس هی عامة فی جمیع الامانات

باب استقراض الابل قال الحافظ ای جوازه ویرد المقترض نظیره او خیرا منه ثم قال بعد ذکر الحدیث وفیه ما ترجم له وهو استقراض الابل ویلتحق بها جمیع الحیوانات وهو قول اکثر اهل العلم ومنع من ذلک الثوری والحنفیة واحتجوا بحدیث النهی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئة الی آخر ما بسط من الکلام علی دلائل الفریقین ۔

باب حسن التقاضی قال العلامة العینی ای هذا باب فی بیان استحباب حسن التقاضی ای حسن المطالبة ۔

باب هل یعطی اکبر من سنه قال القسطلانی بفتح الطاء ای هل یعطی المستقرض للمقرض اکبر من سنه ای الذی اقترضه اھ کتب الشیخ فی اللامع ولما کان مظنة کونه ربا یوهم حرمته دفعه بان الربوا ما کان مشروطا او معروفا فاما اذا زاد من عند نفسه من غیر العرف والشرط فانه منة منه علیه کما من الدائن علیه بقضاء حاجته فلا یکون ربوا اھ وفی هامشه ما افاده الشیخ قدس سره واضح والاوجه عند هذا العبد الضعیف ان الامام البخاری اشار بذلک الی مسئلة خلافیة ذکرها الحافظ وستاتی قریبا ولما کان لفظ الحدیث الاسنان افضل من سنه والافضلیة تحتمل جودة الوصف والزیادة فی الکم مال الامام البخاری علی ذلک بلفظ الاستفهام وقال الحافظ فی الحدیث جواز وفاء ما هو افضل من المثل المقترض اذا لم تقع شرطیة ذلک فی العقد فیحرم حینئذ اتفاقا وبه قال الجمهور وعن المالکیة تفصیل فی الزیادة ان کانت بالعدد منعت وان کانت بالوصف جازت اھ قال الموفق کل قرض شرط فیه ان یزیده فهو حرام بغیر خلاف فان اقرضه مطلقا بغیر شرط فقضاه خیرا منه فی القدر او الصفة او دونه برضاهما جاز اھ مختصرا

باب حسن القضاء ای استحباب حسن اداء الدین واورد فیه الحدیث المذکور وهو ظاهر فیما ترجم له کذا فی الفتح والتقاضی من جانب الدائن والقضاء من جانب المدیون ولذا بوب بعده کذا فی الفیض ۔

باب اذا قضی دون حقه او حلله الخ کتب الشیخ فی اللامع وهذا کما تقدم من ان مظنة الربوا کان یوهم

حرمت فان من استدان عشرة دراهم ثم رضي البائع ان يأخذ ثمانية فلا شك انه فضل منها فضلة عند المديون وليست على عوض فدفعه بان الثمانية ههنا ليست مقابلة بالعشرة حتى يلزم ما الزمتهم بل الثمانية بالثمانية والدرهمان اسقطها الدائن وله ان يسقط من حقه ما شاء كلا او بعضا قوله ان يقبلوا الثمرة الخ ما لفظ وكيلا وما جاز تحليله عن البعض جاز تحليله عن الكل لعدم الفارق فثبتت الترجمة بكلا جزئيها اهـ وبسط الشراح في قوله وحلله بانه بالواو او بلفظ فارجع اليه لو شئت

باب اذا قاص او جازفه في الدين الخ قال الحافظ اي عند الاداء فهو جائز قوله تمرا بتمر قال المهلب لا يجوز عند احد من العلماء ان يأخذ من له دين تمر من غريمه تمرا مجازفة بدينه لما فيه من الجهل والغرر وانما يجوز ان يأخذ مجازفة في حقه اقل من دينه اذا علم الآخذ ذلك ورضي اهـ قال الحافظ كانه اراد بذلك الاعتراض على ترجمة البخاري ومراد البخاري ما اثبته المعترض لا ما نفاه وغرضه بيان انه يغتفر في القضاء من المعاوضة ما لا يغتفر ابتداء لان بيع الرطب بالتمر لا يجوز في غير العرايا ويجوز في المعاوضة عند الوفاء وذلك بين في حديث الباب الى ان قال الحافظ وقد اخذ الدمياطي كلام المهلب فاعترض به فقال هذا لا يصح ثم احتمل بنحو ما ذكره المهلب وتعقبه ابن المنير بنحو ما اجيب به فقال بيع المعلوم بالمجهول مزابنة فان كان تمرا ونحوه فمزابنة وربا لكن اغتفر ذلك في الوفاء لان التفاوت متحقق في الصرف فيخرج عن كونه مزابنة اهـ وفي تقرير مولانا حسين علي الپنجابي قوله تمرا بتمر او غيره فانه ان زاد المستقرض فزيادة من غير شرط وان نقصه فهو اسقاط من صاحب القرض اهـ وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله تمرا بتمر الخ اي جنسا بجنس او بغير جنس اهـ

باب من استعاذ من الدين قال الحافظ قال المهلب يستفاد من هذا الحديث سد الذرائع لانه صلى الله عليه وسلم استعاذ من الدين لانه في الغالب ذريعة الى الكذب في الحديث والخلف في الوعد مع ما لصاحب الدين عليه من المقال اهـ ويحتمل ان يراد بالاستعاذة من الدين الاستعاذة من الاحتياج اليه حتى لا يقع في هذه الغوائل او من عدم القدرة على وفائه حتى لا تبقى تبعته ولعل ذلك هو السر في اطلاق الترجمة ثم رأيت في حاشية ابن المنير لا تناقض بين الاستعاذة من الدين وجواز الاستدانة لان الذي استعيذ منه غوائل الدين فمن ادان وسلم منها فقد اعاذه الله وفعل جائزا اهـ

باب الصلوة على من ترك دينا لعل الامام البخاري اشار بالترجمة الى ان ما ورد في الروايات من ترك الصلوة على المديون كان في اول الامر قبل قوله صلى الله عليه وسلم ومن ترك كلا فالينا ولذا اورد من الحديث هذا القدر وقال الحافظ قال ابن المنير اراد بهذه الترجمة ان الدين لا يخل بالدين وان الاستعاذة منه ليست لذاته بل لما يخشى من غوائله واورد الحديث الذي فيه من ترك دينا فليأتني وشار به الى بقيته وهو انه كان لا يصلي على من عليه دين فلما فتحت الفتوح صار يصلي عليه اهـ من الفتح .

باب مطل الغني ظلم ترجم بلفظ الحديث وهو طرف من حديث مضى تاما في الحوالة مع الكلام عليه

باب لصاحب الحق مقال قال العلامة القسطلاني فلا يلام اذا تكرر طلبه لحقه اهـ وقال الحافظ ذكر فيه حديث ابي هريرة المتقدم قريبا وهو نص في ذلك وذكر الحديث المعلق لما فيه من تفسير المقال اهـ

باب اذا وجد ماله عند مفلس الخ قال القسطلاني قوله في البيع بان بيع رجل متاعا لرجل ثم يفلس المشتري ويجد البائع متاعه الذي باعه عنده وفي القرض بان يقرض رجل رجلا ثم يفلس المقترض فيجد المقرض ما قرضه عنده وفي الوديعة بان يودع شخص عند آخر وديعة ثم يفلس المودع وجواب اذا قوله فهو اي فكل من البائع والمقرض والمودع بكسر الدال احق به اي بمتاعه من غيره من غرماء المفلس اهـ قال الحافظ قوله في البيع اشارة الى ما ورد في بعض طرقه نصا وقوله والقرض هو بالقياس عليه او لدخوله في عموم الخبر وهو قول الشافعي في آخرين والمشهور عن المالكية التفرقة بين القرض والبيع وقوله والوديعة هو بالاجماع وقال ابن المنير ادخل هذه الثلاثة اما لان الحديث مطلق . واما لانه وارد في البيع والآخران اولى لان ملك الوديعة لم ينتقل والمحافظة على وفاء من اصطنع بالقرض معروفا مطلوب اهـ وفي الفيض واعلم انه اذا اشترى شيئا وقبضه ولم يؤد ثمنه حتى افلس فان كان المبيع قائما في يده اختلف فيه الفقهاء فقال الشافعي ان البائع احق به للحديث وقال ابو حنيفة وصاحباه ان البائع فيه اسوة الغرماء اما اذا لم يقبضه فالمسئلة عندنا ايضا كالمسئلة فيما بعد القبض عنده اما البخاري فالحديث عنده عام في الامانات والمعاوضات سواء واجاب عنه الطحاوي بحمل حديثهم على العواري والامانات والمغصوب واما غير تلك الصور كالمعاوضات والديون فلم يرد الحديث فيه وانما ورد في ما وجد ماله بعينه والمبيع ليس من ماله بل هو من مال المشتري لان تبدل الملك يوجب تبدل العين فوجب ان يحمل على العواري والودائع مما يصدق فيه على الشيء انه من ماله الى آخر ما بسط في المسئلة ثم قال قوله وقال الحسن الخ ولا يجري هذا الا على مذهب الصاحبين فان التفليس احكاما عندهما اما عند الامام الاعظم فلا حكم له وراجع المسئلة من كتاب الحجر اهـ

باب من اخر الغريم الى الغد او نحوه قال القسطلاني من اخر اي من الحكام الغريم اي مطالبة بالدين لربه الى الغد ونحوه كيومين او ثلاثة ثم قال بعد ذكر الحديث وموضع الترجمة منه قوله سأغدو عليك وقد سقطت الترجمة وحديثها هذا في رواية النسفي وتبعه اكثر الشراح اهـ وفي الفيض الغرض منه التنبيه على ان المطل امر عرفي فليس التاخير بيوم او يومين مطلا اهـ

باب من باع مال المفلس او المعدم الخ قال القسطلاني المعدم بكسر الدال اي المفتقر فقسمه اي ثمن مال المفلس بين الغرماء بنسبة ديونهم الحالة لا المؤجلة فلا يدخر منه شيء للمؤجل ولا يستدام له الحجر كما لا يحجر به قوله او اعطاه اي اعطى الحاكم المعدم ثمن ما باعه يوم ما يومه اهـ قال الحافظ قال ابن بطال لا يفهم من الحديث معنى قوله في الترجمة فقسمه بين الغرماء لان الذي دبره لم يكن له مال غير الغلام وكما سياتي في الاحكام وليس فيه انه كان عليه دين وانما باعه لان من سنته ان لا يتصدق المرء بماله كله ويبقى فقيرا ولذا قال خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى اهـ واجاب ابن المنير بانه لما احتمل ان يكون باعه لما ذكره الشارح واحتمل ان يكون باعه عليه لكونه مديانا ومال المديان اما ان يقسمه الامام بنفسه او يسلمه الى المديان ليقسمه فلذا ترجم على التقديرين مع ان احد الامرين يخرج من الآخر لانه اذا باعه عليه لحق نفسه فلان يبيعه عليه لحق الغرماء اولى اهـ والذي يظهر لي ان في الترجمة لفا ونشرا والتقدير من باع مال المفلس فقسمه بين الغرماء ومن باع مال المعدم فاعطاه حتى ينفق على نفسه واو في الموضعين للتنويع ويخرج احدهما من الآخر كما قال ابن المنير وقد ثبت في بعض طرق حديث جابر في قصة المدبر انه كان عليه دين اخرجه

النسائي وغيره اهـ من الفتح

باب اذا اقرضه الى اجل مسمى كتب الشيخ قدس سره في اللامع اورده لدفع توهم الكراهة فيه لما ان للاجل شبها بالمبيع فيلزم الزيادة في احد الجانبين ولا عوض لها ثم ان الاجل عندنا في القرض ليس بلازم حتى جاز للدائن ان يطلب قبل حلوله غاية ما في الباب انه يكون بذلك مخلفا لوعده اهـ وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره لطيف جدا ويظهر لهذا العبد الضعيف ان الامام البخاري اشار بذلك الى مسئلة خلافية وهي لزوم التاجيل في القرض والدين وفي الهداية ان التاجيل في القرض غير لازم عندنا والى ذلك نبه الشيخ بقوله ثم ان الاجل الخ قال الحافظ اما القرض الى اجل فهو مما اختلف فيه والاكثر على جوازه في كل شيء ومنعه الشافعي واما البيع الى اجل فجائز اتفاقا وكان البخاري احتج للجواز في القرض بالجواز في البيع مع ما استظهر به من اثر ابن عمر واثر ابي هريرة رضي الله تعالى عنهما اهـ وقال القسطلاني اذا اقرضه الى اجل اما جواز في البيع هو جائز فيهما عند الجمهور خلافا للشافعية في القرض فلو شرط اجلا لا يجر منفعة للمقرض لغا الشرط دون العقد نعم يستحب الوفاء باشتراط الاجل قاله ابن الرفعة اهـ وقال العيني قوله باب اذا اقرضه الخ هاتان مسئلتان جوابهما محذوف اي يجوز الى آخر ما بسط

باب الشفاعة في وضع الدين قال الحافظ اي في تخفيفه ذكر فيه حديث جابر في دين ابيه وفيه حديثه في قصة بيع الجمل جميعا في سياق واحد والمقصود منه قوله فطلبت الى اصحاب الدين ان يضعوا بعضا فابوا فاستشفعت بالنبي صلى الله عليه وسلم عليهم فابوا اهـ

باب ما ينهى عن اضاعة المال اي صرفه في غير وجهه او في غير طاعة الله قاله القسطلاني وقول الله تبارك وتعالى والله لا يحب الفساد قال الحافظ كذا للاكثر ووقع في رواية النسفي ان الله والاول هو الذي وقع في التلاوة وقوله ولا يصلح عمل المفسدين كذا للاكثر ولابن شبويه والنسفي لا يحب بدل لا يصلح قيل وهو سهو ووجهه عندي ان ثبت انه لم يقصد التلاوة اهـ من الفتح قوله اصلوتك تامرك ان نترك الخ كتب الشيخ يعني بذلك انهم عدوا الايفاء في الكيل اضاعة وقبحوا عليه ذلك فعلم منه ان الاضاعة منهية عنها معتبرة شرعا وعرفا وان كان خصوص هذا الذي زعموه اضاعة غير داخل فيه فافهم وتفكر اهـ وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره اجود مما حكاه الحافظ عن المفسرين لارتباط الآيات وموافقة الآية بحالهم المعروف من نقص الكيل الى آخر ما فيه قوله والحجر في ذلك بالجر عطفا على اضاعة المال اي والحجر في السفه والحجر في اللغة المنع وفي الشرع المنع من التصرفات المالية والاصل فيه وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح الآية وقوله تعالى وان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا الآية والحجر نوعان نوع شرع لمصلحة الغير كالحجر على المفلس للغرماء والراهن للمرتهن في المرهون وغير ذلك ونوع شرع لمصلحة المحجور عليه وهو ثلاثة حجر المجنون والصبا والسفه وكل منها اعم مما بعده قلت ولا يبعد ان يقال ان الامام البخاري مال في مسئلة الحجر الى قول الامام ابي حنيفة اذ ترجم بالحجر ولم يحكم عليه في الترجمة بشيء واورد فيه حديث لا خلابة وهو مستدل ابي حنيفة في تلك المسئلة قوله وما ينهى عن الخداع اي في البيع وهو عطف على سابقه ايضا اهـ من القسطلاني

باب العبد راع في مال سيده ذكر فيه حديث ابن عمر وفيه والخادم في مال سيده وهو مسئول كذا في رواية ابي ذر ولغيره في مال سيده راع وهو مسئول ولفظ الترجمة يأتي في النكاح وفيه والعبد راع على مال سيده وكان المصنف استنبط قوله ولا يعمل الا باذنه من قوله وهو مسئول لان الظاهر انه يسئل هل خان ام لا يراد وقف عنده اهـ قلت فاذا ينبغي للامام ايضا ان لا يعمل ولا يتصرف في اموال الرعية الا باذنهم . وسكت الحافظ رحمه الله عن براعة الاختتام وختلط كلامه في هذه الابواب فارجع اليه والاوجه عندي ان البراعة في قوله فكلكم مسئول فان المسئولية تكون في الآخرة فافهم وهذا على تقدير ان يسلم الكتاب الآتي كتابا مستقلا والا فالاوجه عندي انه ليس كتابا مستقلا

في الخصومات

اختلفت نسخ البخاري في ذكر هذه الترجمة ففي النسخ الهندية بعد البسملة في الخصومات باب ما يذكر في الاشخاص والخصومة بين المسلم واليهودي وفي نسخة الفتح بسم الله الرحمن الرحيم ما يذكر في الاشخاص والخصومة بين المسلم واليهود قال الحافظ كذا للاكثر ولبعضهم واليهودي بالافراد وزاد ابو ذر اوله في الخصومات وزاد في اثنائه والملازمة والاشخاص بكسر الهمزة احضار الغريم من موضع الى موضع يقال شخص بالفتح من بلد الى بلد واشخص غيره والملازمة مفاعلة من اللزوم والمراد ان يمنع الغريم غريمه من التصرف حتى يعطيه حقه اهـ وفي نسخة العيني كتاب الخصومات قال العلامة العيني وهو جمع خصومة وهي اسم قال الجوهري خاصمه مخاصمة وخصاما والاسم الخصومة والخصم معروف ثم ذكر اختلاف النسخ كما تقدم في كلام الحافظ رحمه الله ونسخة القسطلاني توافق النسخ الهندية اهـ من هامش اللامع وعند هذا العبد الضعيف ليس هذا كتابا مستقلا بل هذا داخل فيما سبق لما سياتي فيه بعض مسائل الحجر.

باب ما يذكر في الاشخاص والخصومة الخ تقدم الكلام عليه آنفا وفي الفيض قوله والخصومة بين المسلم واليهودي يعني ان اتحاد الملتين ليس بشرط في الدعاوي وهكذا ينبغي اهـ وكتب الشيخ في اللامع قوله فاخذت بيده فاتيت به وفيه الترجمة حيث كان اشخاصا اهـ وفي هامشه وبذلك جزم الحافظ وتعقب عليه العيني كما في هامش اللامع قوله فاكون اول من تنشق قيل هو مشكل لان الاحاديث دالة على ان موسى قد توفي وانه صلى الله عليه وسلم زاره في قبره الى آخر ما بسط في هامش اللامع في تقرير الاشكال والجواب عنه وكذا بسط الكلام عليه صاحب الفيض .

باب من رد امر السفيه قال القسطلاني السفه ضد الرشد الذي هو صلاح الدين والمال اهـ وكتب الشيخ في اللامع يعني ان للامام ان يرد تصرف امثال هؤلاء وان لم يكن سبق منه المنع اهـ وفي هامشه قال الحافظ يعني وفاقا لابن القاسم وقصره اصبغ على من ظهر سفهه وقال غيره من المالكية لا يرد مطلقا الا ما تصرف فيه بعد الحجر وهو قول الشافعية وغيرهم اهـ قال العيني قال بعضهم يرد تصرف السفيه مطلقا وهو قول ابن القاسم ايضا ثم ذكر نحو ما تقدم من الحافظ ثم قال وعند ابي حنيفة لا يحجر بسبب سفه ولا يرد تصرفه مطلقا وعند ابي يوسف ومحمد يحجر عليه في تصرفات لا تصح مع الهزل كالبيع والهبة وغيرهما ولا يحجر عليه في غيرها كالطلاق ونحوه الى آخر ما ذكر من المذاهب اهـ وقال الحافظ واشار البخاري بما ذكره من احاديث

وليا بل التفصيل بين من ظهرت منه الامانة فيرد وتصرفه فيما اذا كان في الشي الكثير او المستغرق وعليه يحمل قصة المدبر ودين ما اذا كان في الشي اليسير او جعل له شرطا يأمن به من افساد ماله فلا يرد وعليه يحمل قصة الذي كان يخدع اهـ

باب كلام الخصوم بعضهم في بعض اي فيما لا يوجب حدا ولا تعزيرا فلا يكون ذلك من الغيبة المحرمة اهـ وفي الفيض يعني اذا غلب احد الخصمين على الآخر بحضرة القاضي فهل فيه تعزير اهـ وكذا قال العيني

باب اخراج اهل المعاصي والخصوم من البيوت بعد المعرفة اي باحوالهم او بعد معرفتهم بالحكم ويكون ذلك على سبيل التاديب لهم ثم قال الحافظ ذكر المصنف حديث ابي هريرة في ارادة تحريق البيوت على الذين لا يشهدون الصلوة وغرضه منه انه اذا احرقها عليهم بادروا بالخروج منها فثبتت مشروعية الاقتصار على اخراج اهل المعصية من باب الاولى ومحل اخراج الخصوم اذا وقع منهم من المراء واللدد ما يقتضي ذلك اهـ من الفتح

باب دعوى الوصي للميت اي عن الميت في الاستحقاق وغيره من الحقوق قال ابن المنير ما محصله دعوى الوصي عن الموصى عليه لا نزاع فيه وكان المصنف اراد بيان مستند الاجماع اهـ من الفتح

باب التوثق ممن تخشى معرته قال الحافظ بفتح الميم والمهملة وتشديد الراء اي فساده وعبثه قال العيني والتوثق الاحكام وقالوا اعقد وثيق اي محكم واوثقه ووثقه بالتشديد اي احكمه وشده بالوثاق اي بالقيد اهـ مختصرا قوله وقيدا بن عباس الخ وصله ابن سعد في الطبقات وابو نعيم في الحلية عن عكرمة بلفظ كان ابن عباس يجعل في رجلي الكبل فذكره والكبل بفتح الكاف وسكون الموحدة هو القيد اهـ من الفتح

باب الربط والحبس في الحرم كانه اشار بذلك الى رد ما ذكر عن طاؤس فعند ابن ابي شيبة عنه انه كان يكره السجن بمكة ويقول لا ينبغي لبيت عذاب ان يكون في بيت رحمة فاراد البخاري معارضة اثر طاؤس باثر عمر وابن الزبير وصفوان ونافع وهم من الصحابة وقوى ذلك بقصة ثمامة وقد ربط في مسجد المدينة وهو ايضا حرم فلم يمنع ذلك من الربط فيه اهـ **فائدة** قال ابن الهمام لم يكن في عهده صلى الله عليه وسلم وابي بكر رضي الله عنه سجن انما كان يحبس في المسجد او الدهليز حتى اشترى عمر رضي الله عنه دارا بمكة باربعة آلاف درهم واتخذه محبسا وقيل بل لم يكن في عهد عمر ولا عثمان رضي الله عنهما ايضا الى زمن علي فبناه اول سجن بني في الاسلام قال في الفائق ان عليا رضي الله عنه بنى سجنا من قصب فسماه نافعا فنقبه اللصوص وتسيب الناس منه ثم بنى سجنا من مدر فسماه مخيسا والمخيس موضع التخييس وهو التذليل اهـ كذا في هامش اللامع

باب في الملازمة ذكر فيه حديث كعب بن مالك انه كان له على عبد الله بن ابي حدرد دين وقد تقدم الكلام عليه في ابواب المساجد في باب التقاضي والملازمة في المسجد

باب التقاضي اي المطالبة بالدين ولا يشكل عليك التكرار بما تقدم في ابواب المساجد من باب التقاضي والملازمة كما تقدم هناك ثم البراعة عندي كما افاده الحافظ في قوله فدعني حتى اموت

كتاب اللقطة

قال الحافظ اللقطة الشيء الذي يلتقط وهو بضم اللام وفتح القاف على المشهور عند اهل اللغة والمحدثين وقال عياض لا يجوز غيره وقال الزمخشري في الفائق اللقطة بفتح القاف والعامة تسكنها كذا قال وقد جزم الخليل بانها بالسكون قال واما بالفتح فهو اللاقط قال الازهري هذا الذي قاله هو القياس ولكن الذي سمع من العرب واجمع عليه اهل اللغة والحديث الفتح اهـ وقال القسطلاني هي في اللغة الشيء الملقوط وشرعا ما وجد من حق ضائع محترم غير محرز ولا ممتنع بقوته ولا يعرف الواجد مستحقه وفي الالتقاط معنى الامانة والولاية من حيث ان الملتقط امين فيما التقطه والشرع ولاه حفظه اهـ ثم انهم اختلفوا في حكم الالتقاط وبوب له المصنف فيما سياتي بباب هل ياخذ اللقطة قال الموفق قال احمد الافضل ترك الالتقاط وروي معنى ذلك عن ابن عباس وابن عمر وغيرهما واختاره ابو الخطاب اذا وجدها بمضيعة وامن نفسه عليها فالافضل اخذها وهذا قول الشافعي وحكي عنه قول آخر انه يجب اخذها لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض وممن راى اخذها ابن المسيب وابو حنيفة وقال مالك ان كان شيئا له بال ياخذها احب الي الى آخر ما بسط في الاوجز وفيه عن الدردير وجب اخذه لخوف خائن لو تركه مع علمه امانة نفسه لا ان علم خيانته فيحرم اخذه وفي الدر المختار ندب رفعها لصاحبها ان امن على نفسه تعريفها والا فالترك اولى ووجب عند خوف ضياعها اهـ

باب اذا اخبره رب اللقطة بالعلامة كتب الشيخ قدس سره في اللامع وذكر العلامة وان لم يكن مذكورا في تلك الرواية الا انه معلوم بملاحظة الرواية الاخرى اهـ وفي هامشه قال الحافظ لم يقع في سياق الحديث ما ترجم به صريحا فكانه اشار الى ما وقع في بعض طرقه من رواية مسلم فانه روى هذا الحديث مطولا بطرق متعددة وفي بعضها قال فان جاء احد يخبرك بعددها ووعائها ووكائها فاعطها اياه اهـ مختصرا قلت وما اورده ابو داؤد على هذه الزيادة انها غير محفوظة رد عليه الحافظان ابن حجر والعيني ومسئلة الباب خلافية شهيرة بسطت في الاوجز فمذهب مالك واحمد الى انها تدفع لمن عرف العفاص والوكاء وقال ابو حنيفة والشافعي ان وقع في نفسه صدقه جاز ان تدفع اليه ولا يجبر على ذلك الا ببينة الى آخر ما بسط في الاوجز اهـ من هامش اللامع

باب ضالة الابل قال الحافظ اي هل تلتقط ام لا الضائع والضال في الحيوان كاللقطة في غيره والجمهور على القول بظاهره في انها لا تلتقط وقال الحنفية الاولى ان تلتقط وحمل بعضهم النهي على من التقطها ليتملكها لا ليحفظها فيجوز له وهو قول الشافعية وكذا اذا وجدت بقرية فيجوز التملك على الاصح عندهم والخلاف عند المالكية ايضا اهـ وقال العيني في التقاط الابل عند المالكية ثلاثة اقوال وعند الشافعية يجوز للحفظ فقط اهـ وقال الموفق كل حيوان يقوى على الامتناع من صغار السباع وورود الماء لا يجوز التقاطه ولا التعرض له سواء كان لكبر جثته كالابل والخيل والبقر او لطيرانه كالطيور او لسرعته كالظباء والصيود او بنابه كالكلاب والفهود وبهذا قال الشافعي وقال مالك في ضالة الابل من وجدها في القرى عرفها ومن وجدها في الصحراء لا يقربها ورواه المزني عن الشافعي وقال ابو حنيفة يباح التقاطها اهـ مختصرا واما حديث الباب فقال ابن الهمام اجاب عنه في المبسوط بان ذلك كان اذ ذاك لغلبة اهل الصلاح والامانة لا تصل اليها يد خائنة فاذا تركها وجدها واما في زماننا فلا يامن وصول يد خائنة اليها بعده ففي اخذها احياؤها وحفظها على صاحبها فهو اولى الى آخر ما بسط في الاوجز

وفي البذل عن البدائع وثنا ما روي ان رجلا وجد بعيرا بالحرة فعرفه ثم ذكره لسيدنا عمر رضي الله عنه فامره ان يعرفه فقال الرجل لسيدنا عمر قد شغلني عن ضيعتي فقال سيدنا عمر ارسله حيث وجدته واما الحديث فلا حجة له فيه لان المراد منه ان يكون صاحبه قريبا منه الا ترى انه قال عليه الصلوة والسلام حتى يلقاها ربها وانما يقال ذلك اذا كان قريبا وكان رجاء اللقاء ثابتا ونحن به نقول ولا كلام فيه الى آخر ما بسط۔

باب ضالة الغنم كانه افردها بترجمة ليشير الى افتراق حكمها عن الابل وقد انفرد مالك بتجويز اخذ الشاة وعدم تعريفها متمسكا بقوله هي لك واجيب بان اللام ليست للتمليك كما انه قال او للذئب والذئب لا يملك باتفاق وقد اجمعوا على ان مالكها لو جاء قبل ان ياكلها الواجد لاخذها منه اهـ من الفتح وقال العيني وبه تمسك مالك روي انه ياخذها ويملكها بالاخذ ولو جاء صاحبها لانه صار حكمه حكم الذئب فلا غرامة ورد عليه بان اللام ليست للتمليك لان الذئب لا يملك وانما ياكلها الملتقط بالضمان الى آخر ما في الاوجز

باب اذا لم يوجد صاحب اللقطة بعد سنة فهي لمن وجدها اي غنيا كان او فقيرا واستدل بحديث الباب على ان اللاقط يملكها بعد انقضاء مدة التعريف وهو ظاهر نص الشافعي اهـ من الفتح زاد القسطلاني وخصها الحنفية بالفقير دون الغني لان تناول مال الغير بغير اذنه غير جائز بلا ضرورة باطلاق النصوص اهـ قال الموفق اذا عرف اللقطة حولا فلم تعرف ملكها ملتقطها وصارت من ماله غنيا كان الملتقط او فقيرا وبه قال الشافعي واسحاق وقال مالك واصحاب الرائ والثوري يتصدق بها فاذا جاء صاحبها خيره بين الاجر والغرم قالوا وليس له ان يتملكها الا ان ابا حنيفة قال له ذلك ان كان فقيرا من غير ذوي القربى الى آخر ما بسط في الاوجز وههنا مسئلة اخرى ذكرها الحافظ ههنا وترجم عليها البخاري فيما سياتي من باب اذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة الخ وهي ما قال الحافظ واختلف العلماء في ما اذا تصرف في اللقطة بعد تعريفها سنة ثم جاء صاحبها هل يضمنها ام لا فالجمهور على وجوب الرد ان كانت العين موجودة او البدل ان كانت استهلكت وخالف في ذلك الكرابيسي صاحب الشافعي ووافقه صاحباه البخاري وداؤد بن علي امام الظاهرية لكن وافق داؤد الجمهور اذا كانت العين قائمة ومن حجة الجمهور قوله في الرواية الماضية ولتكن وديعة عندك الى آخر ما بسط في دلائل مسلك الجمهور ثم قال اذا تقرر هذا امكن حمل قول المصنف في الترجمة فهي لمن وجدها اي في اباحة التصرف فيها حينئذ واما امر ضمانها بعد ذلك فهو ساكت عنه اهـ قلت وما افاده الحافظ رحمه الله اخيرا فهو وجيه فعلى هذا لا تنافي بين هذه الترجمة وبين ما سياتي من باب اذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة ردها عليه لانها وديعة عنده فافهم

باب اذا وجد خشبة في البحر الخ قال الحافظ اي ماذا يصنع به هل ياخذه او يتركه واذا اخذه هل يتملكه او يكون سبيله سبيل اللقطة وقد اختلف العلماء فيه اهـ وفي الفيض والتعريف في مثل هذه الاشياء اليسيرة يكون بقدر ما يرى فيعرفها اياما معدودة اهـ قال العلامة العيني روى ابن عبد الحكم عن مالك اذا القى البحر خشبة فتركها افضل ورخصت طائفة في اخذ اللقطة اليسيرة والانتفاع بها وترك تعريفها وممن روي عنه ذلك عمر وعلي وعائشة وهو قول عطاء والنخعي وطاؤس وقال عطاء لا باس للمسافر اذا وجد السوط والسقاء والنعلين ان ينتفع بها استدل من اجاز ذلك بحديث الخشبة لان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر انه اخذها حطبا لاهله ولم ياخذها ليعرفها ولم يقل انه فعل ما لا ينبغي وفي الهداية ان كانت اللقطة مما يعلم ان صاحبها لا يطلبها كالنواة وقشور الرمان فالقاؤه اباحة اخذه فيجوز الانتفاع به من غير تعريف ولكنه يبقى على ملك مالكه لان التمليك من المجهول لا يصح الى آخر ما بسط العيني وقال الحافظ الاصح عند الشافعية انه لا فرق في اللقطة بين القليل والكثير في التعريف وغيره وفي وجه لا يجب التعريف اصلا وقيل تعرف مرة وقيل ثلاثة ايام وهذا كله في قليل له قيمة اما ما لا قيمة له كالحبة الواحدة فله الاستبداد به على الاصح ثم ذكر مذهب الحنفية مثل ما تقدم آنفا عن الهداية في كلام العيني وزاد وعند المالكية كذلك الا انه يزول ملك صاحبه عنه اهـ وقال العيني قيل ليس في الباب ذكر السوط واجيب بانه استنبط بطريق الالحاق وقيل كانه فاته عنه وقال بعضهم (الحافظ) اشار بالسوط الى اثر ياتي بعد ابواب في حديث ابي بن كعب ثم تعقب العيني عليه

باب اذا وجد تمرة في الطريق قال الحافظ اي يجوز له اخذها واكلها وكذا نحوها من المحقرات وهو المشهور المجزوم به عند الاكثر اهـ وقال القسطلاني تبعا للحافظ تحت حديث الباب ظاهره انه صلى الله عليه وسلم تركها تورعا خشية ان تكون من الصدقة فلو لم يخش ذلك لاكلها ولم يذكر تعريفا فدل على ان مثل ذلك من المحقرات يملك بالاخذ ولا يحتاج الى تعريف لكن هل يقال انها لقطة رخص في ترك تعريفها او ليست لقطة لان اللقطة ما من شانه ان يتملك دون ما لا قيمة له اهـ

باب كيف تعرف لقطة اهل مكة كانه اشار بذلك الى اثبات لقطة الحرم فلذلك قصر الترجمة على الكيفية ولعله اشار الى ضعف الحديث الوارد في النهي عن لقطة الحاج او الى تاويله بان المراد النهي عن التقاطها للتملك لا للحفظ اهـ من الفتح قلت والحديث الذي اشار اليه الحافظ هو ما اخرجه الامام ابو داؤد عن عبد الرحمن بن عثمان التيمي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن لقطة الحاج وكتب الشيخ في اللامع دلالة الرواية عليه من حيث ان تعريف لقطة مكة كتعريف لقطة غيرها وتخصيص مكة لكونها مظنة مبادرة اللاقط الى انفاقها لان الناس ياتونها من بعد فيبعد احتمال العود او لان الجناية على مال الغير وان كانت ممنوعة الا انها في البلد الحرام اشد اهـ وقال الحافظ واستدل بحديثي الباب على ان لقطة مكة لا تلتقط للتمليك بل للتعريف خاصة وهو قول الجمهور وانما اختصت بذلك عندهم لامكان ايصالها الى ربها لانها ان كانت للمكي فظاهر وان كانت للآفاقي فلا يخلو افق غالبا من وارد اليها فاذا عرفها واجدها في كل عام سهل التوصل الى معرفة صاحبها قاله ابن بطال وقال اكثر المالكية وبعض الشافعية هي كغيرها من البلاد وانما تختص مكة بالمبالغة في التعريف لان الحاج يرجع الى بلده وقد لا يعود فاحتاج الملتقط بها الى المبالغة في التعريف اهـ وفي البذل قال في البدائع وكل جواب عرفته في لقطة الحل فهو الجواب في لقطة الحرم الى آخر ما بسط في الدلائل وفي هامشه قال الموفق ظاهر كلام احمد والخرقي ان لقطة الحل والحرم سواء وعن احمد رواية اخرى لا يجوز لقطة الحرم للتملك وعن الشافعي كالمذهبين اهـ

ص۳۲۹ **باب لا تحتلب ماشية احد بغير اذن** هكذا اطلق الترجمة على وفق ظاهر الحديث اشارة الى الرد على من خصصه او قيده اهـ قال القسطلانى تبعا للحافظ بعد ذكر الحديث وفيه النهى عن ان يأخذ المسلم للمسلم شيئا بغير اذنه وانما خص اللبن بالذكر لتساهل الناس فيه فنبه به على ما هو اعلى منه وقال النووى فى شرح المهذب اختلف العلماء فى من مر ببستان او زرع او ماشية فقال الجمهور لا يجوز ان يأخذ منه شيئا الا فى حال الضرورة فيأخذ ويغرم عند الشافعى والجمهور منهم الامام ابو حنيفة ومالك والشافعى واصحابهم وقال بعض السلف لا يلزمه شئ وقال احمد اذا لم يكن على البستان حائط جاز له الاكل من الفاكهة الرطبة فى اصح الروايتين ولو لم يحتج الى ذلك وفى الرواية الاخرى اذا احتاج ولا ضمان عليه فى الحالتين وعلق الشافعى القول بذلك على صحة الحديث قال البيهقى يعنى حديث ابن عمر مرفوعا اذا مر احدكم بحائط فليأكل ولا يتخذ خبنة اخرجه الترمذى وذهب كثير من السلف الى الجواز مطلقا فى الاكل والشرب سواء علم بطيب نفسه او لم يعلم لرواية ابى داؤد والترمذى وصححه من سمرة مرفوعا اذا اتى احدكم على ماشية فان لم يكن صاحبها فيها فليصوت ثلثا فان اجاب فليستأذنه فان اذن له والا فليحلب وليشرب ولا يحمل واجيب عنه بان حديث النهى اصح فهو اولى بان يعمل به وبانه معارض للقواعد القطعية فى تحريم مال المسلم بغير اذنه فلا يلتفت اليه الى آخر ما بسط فى وجوه الجمع بين الروايات المتعارضة فى هذه المسئلة

ص۳۲۹ **باب اذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة ردها عليه** كتب الشيخ قدس سره فى اللامع اراد بذلك انه لا فصل بين مدة ومدة بل تجب القيمة على الملتقط كلما اتى المالك اهـ قلت هذه المسئلة خلافية تقدم الكلام عليها فى باب اذا لم يوجد صاحب اللقطة بعد سنة الخ فارجع اليه وبسط الكلام عليه ايضا فى هامش اللامع واما مسئلة مدة التعريف فخلافية قال الموفق قدر التعريف سنة روى ذلك عن عمر وعلى وابن عباس وبه قال مالك والشافعى واصحاب الرأى (الثاقب) وروى عن عمر رواية اخرى ثلاثة اشهر وعنه ثلاثة اعوام لرواية ابى وقال الحسن بن صالح ما دون عشرة دراهم يعرفها ثلاثة ايام وقال اسحٰق ما دون الدينار يعرفها جمعة او نحو ها اهـ من الاوجز وفى البذل والحنفية فيها ثلاث روايات اولاها ما ذكره محمد فى الاصل وهو ظاهر الرواية تقديره بالحول من غير فصل بين قليل وكثير وهو قول مالك والشافعى واحمد وثانيها ما ذكرها صاحب الهداية فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها ايا ما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا قال العبد الضعيف هذه رواية عن ابى حنيفة قال فى العناية قوله هذه رواية عن ابى حنيفة يشير الى انها ليست ظاهر الرواية فان الطحاوى قال اذا التقط لقطة يعرفها سنة سواء كان شيئا نفيسا او خسيسا فى ظاهر الرواية وثالثها ما ذكره صاحب الهداية ايضا قيل الصحيح ان شيئا من هذه المقادير ليس بلازم ويفوض الى رأى الملتقط يعرفها الى ان يغلب على ظنه ان صاحبها لا يطلبها بعد ذلك ثم يتصدق به وهو الذى اختاره السرخسى فى مبسوطه قال الشامى فى حاشيته على الدر وصححه فى الهداية وفى المضمرات والجوهرة وعليه الفتوى وهو خلاف ظاهر الرواية من التقدير بالحول فى القليل والكثير قلت والمتون على قول السرخسى الى آخر ما بسط شيخنا فى البذل

ص۳۲۹ **باب هل يأخذ اللقطة ولا يدعها** قال الحافظ كذا للاكثر وسقطت لا بعد حتى عند ابن شبويه والظن الواو سقطت من قبل حتى والمعنى لا يدعها فتضيع ولا يدعها حتى يأخذها من لا يستحق واشار بهذه الترجمة الى الرد على من كره اللقطة ومن حجتهم حديث الجارود مرفوعا ضالة المسلم حرق النار اخرجه النسائى باسناد صحيح وحمل الجمهور ذلك على من لا يعرفها واما ما اخذه من حديث الباب فمن جهة انه صلى الله عليه وسلم لم ينكر على ابى اخذه الصرة فدل على انه جائز شرعا اهـ قلت ولا يبعد ان المصنف اتى بلفظ الاستفهام لان حديث ابى ليس بنص فى الاخذ بل لبيان الحكم بعد الاخذ ويقال انه اشار بلفظ هل الى رواية النسائى فانها نص فى المنع وحديث الباب فعل لا عموم له وتقدم الكلام على مسئلة الباب فى اول كتاب اللقطة

ص۳۲۹ **باب من عرف اللقطة ولم يدفعها الى السلطان** كانه اشار بالترجمة الى رد قول الاوزاعى فى التفرقة بين القليل والكثير فقال ان كان قليلا عرفه وان كان مالا كثيرا رفعه الى بيت المال والجمهور على خلافه نعم فرق بعضهم بين اللقطة والضوال وبعض المالكية والشافعية بين المؤتمن وغيره فقال يعرف المؤتمن واما غير المؤتمن فيدفعها الى السلطان ليعطيها المؤتمن ليعرفها اهـ مختصرا من الفتح

ص۳۲۹ **باب** (بغير ترجمة) قال الحافظ كذا بغير ترجمة وسقط من رواية ابى ذر فهو اما من الباب او كالفصل منه فيحتاج الى مناسبة بينهما على الحالين فانه ساق فيه طرفا من حديث البراء فى قصة الهجرة والغرض منه شرب النبى صلى الله عليه وسلم وابى بكر من لبن الشاة وليس فى ذلك مناسبة ظاهرة لحديث اللقطة لكن قال ابن المنير مناسبة هذا الحديث لابواب اللقطة الاشارة الى ان المبيح للبن هنا انه فى حكم الضائع اذ ليس مع الغنم فى الصحراء سوى راع واحد فالفاضل عن شربه مستهلك فهو كالسوط الذى اغتفر التقاطه واعلى احواله ان يكون كالشاة الملتقطة فى الضيعة وقد قال فيها هى لك او لاخيك او للذئب اهـ ولا يخفى ما فيه من التكلف ومع ذلك فلم تظهر مناسبة للترجمة بخصوصها اهـ واختار العينى والقسطلانى ما حكى الحافظ عن ابن المنير والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان من عادة الامام البخارى المعروفة ذكر الاضداد فى الكتب وهو الاصل التاسع والستون من اصول التراجم فنبه الامام البخارى بذكر هذا الحديث ههنا ان المال الذى عرف مالكه ليس بداخل فى اللقطة وذكره فى باب بلا ترجمة لان الباب بلا ترجمة يكون لوجوه مختلفة تقدمت فى المقدمة منها الاصل الخامس والعشرون انه قد يحذف الترجمة تشحيذا للاذهان فينبغى ان يترجم هذا الباب بما قلت ان المال الذى عرف مالكه ليس بلقطة ويمكن ادخاله فى الاصل السابع والخمسين ايضا باعتبار انه لا تعلق له بالترجمة السابقة بل هو رجوع الى الاصل وهو بيان باب اللقطة باعتبار الضد كذكر ابواب الكفر فى كتاب الايمان اهـ من هامش اللامع فيه براعة عند الحافظ فى قوله فشرب حتى رضيت وعندى فى قوله ينفض ضرعها من الغبار فان الناس بعد دفن الميت وازالة التراب عليه ينفضون ايديهم من الغبار واوجه منه عندى فى قوله حتى برد اسفله فان برد برد الميت عند الموت يكون من الاسفل۔

ابوابُ المظالم والقصاص

هكذا فى النسخ الهندية وفى نسخة الفتح والقسطلانى كتاب المظالم فى المظالم والغصب وفى نسخة العينى كتاب المظالم والغصب قال الحافظ وللنسفى كتاب الغصب باب فى المظالم والمظالم جمع مظلمة مصدر ظلم يظلم واسم لما اخذ بغير حق والظلم وضع الشئ فى غير موضعه الشرعى والغصب اخذ حق الغير بغير حق اهـ قال القسطلانى المظالم جمع مظلمة بكسر اللام وفتحها حكاه الجوهرى وغيره والكسر اكثر والغصب لغة اخذ الشئ ظلما وقيل اخذه جهرا بالغلبة وشرعا الاستيلاء على حق الغير عدوانا اهـ قال العينى القصاص اسم لمعنى المقاصة وهو مقاصة ولى المقتول القاتل والمجروح الجارح وهى مساواته اياه فى قتل او جرح ثم عم فى كل مساواة اهـ

ص۳۳۰ **باب فى المظالم والغصب** اى فى بيان تحريم المظالم وتحريم الغصب وقد تقدم الكلام على معناهما ثم المصنف لم يذكر فى هذا الباب حديثا ولم يتعرض له الشراح اذ ليس فى نسخهم ههنا لفظ الباب كما تقدم واما على النسخة الهندية فيمكن ان يوجه بان الحديث الآتى فى الترجمة الآتية مثبت لكليهما وقد تقدم فى الاصل السابع والعشرين من اصول التراجم ان المصنف تارة يذكر بابا مع الترجمة لكن لا يذكر فيه حديثا وفيه وجهان مرة يذكر تحت الترجمة آية او حديثا او قولا من الصحابة والتابعين والاصل ان الترجمة مثبتة بذلك واكتفى المصنف بذلك اما لان حديثا على شرطه ليس عنده او لقصد التمرين ومرة لا يذكر فى الباب شيئا منها فيحمله الشراح على سهو الناسخين او سهو المصنف وغير ذلك والتحقيق عندنا ان المؤلف لا يفعل ذلك الا فى موضع يكون دليل الترجمة مذكورا قبلها فى الباب السابق او بعدها الى آخر ما تقدم

ص۳۳۰ **باب قصاص المظالم** قال الحافظ يعنى يوم القيامة ذكر فيه حديث ابى سعيد الخدرى وقد ترجم عليه فى كتاب الرقاق باب القصاص يوم القيامة ويأتى الكلام عليه هناك اهـ قلت ولعل الامام البخارى اشار بهذه الترجمة الى ان المظالم لا تعفى بالتوبة فقط بل لا بد من القصاص يوم القيامة اما باعطاء حسنات الظالم للمظلوم او باعطاء الله تعالى من عنده كما ورد

ص۳۳۰ **باب قول الله تعالى الا لعنة الله على الظالمين** ذكر فيه حديث ابن عمر ان الله يدنى المؤمن فيضع عليه كنفه الحديث ووجه دخوله فى ابواب الغصب الاشارة الى ان عموم قوله هنا اغفرها لك مخصوص بحديث ابى سعيد الماضى فى الباب قبله اهـ من الفتح

ص۳۳۰ **باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه** بضم اوله يقال اسلم فلان فلانا اذا القاه الى الهلكة ولم يحمه من عدوه وهو عام فى كل من اسلم لغيره لكن غلب فى الالقاء الى الهلكة ثم قال تحت شرح الحديث قوله ولا يسلمه اى لا يتركه مع من يؤذيه ولا فيما يؤذيه بل ينصره ويدفع عنه وهذا اخص من ترك الظلم وقد يكون ذلك واجبا وقد يكون مندوبا بحسب اختلاف الاحوال اهـ من الفتح

ص۳۳۰ **باب اعن اخاك ظالما او مظلوما** قال الحافظ ترجم بلفظ الاعانة واورد الحديث بلفظ النصر فاشار الى ما ورد فى بعض طرقه ففى حديث جابر مرفوعا اعن اخاك ظالما او مظلوما اخرجه ابن عدى وابو نعيم فى المستخرج قال ابن بطال النصر عند العرب الاعانة وتفسيره لنصر الظالم بمنعه من الظلم من تسمية الشئ بما يؤل اليه وهو من وجيز البلاغة وقال البيهقى معناه ان الظالم مظلوم فى نفسه فيدخل فيه ردع المرء عن ظلمه لنفسه حسا ومعنى ثم قال الحافظ قيل ان اول من قال انصر اخاك ظالما او مظلوما جندب بن العنبر واراد بذلك ظاهره وهو ما اعتادوه من حمية الجاهلية لا على ما فسره النبى صلى الله عليه وسلم اهـ من الفتح قلت وعلى هذا يمكن ان يقال ان غرض الترجمة الاشارة الى تفسير هذه المقولة المعروفة فى الجاهلية بما فسره صلى الله عليه وسلم والرد على ما عليه اهل الجاهلية

ص۳۳۰ **باب نصر المظلوم** انما كرر هذا الباب مع انه تقدم اهتماما له او لارادة التعميم اى وان لم يكن اخا له قال الحافظ هو فرض كفاية وهو عام فى المظلومين وكذلك فى الناصرين بناء على ان فرض الكفاية مخاطب به الجميع وهو الراجح ويتعين احيانا على من له القدرة عليه وحده اذا لم يترتب على انكاره مفسدة اشد من مفسدة المنكر فلو علم او غلب على ظنه انه لا يفيد سقط الوجوب وبقى اصل الاستحباب بالشرط المذكور فلو تساوت المفسدتان تخير اهـ وقال القسطلانى فى شرح الحديث قوله ونصر المظلوم مسلما كان او ذميا واجب على الكفاية ويتعين على السلطان وقد يكون بالقول او بالفعل اهـ من الفتح۔

ص۳۳۱ **باب الانتصار من الظالم** اى هذا باب فى بيان الانتصار اى الانتقام قاله العينى وقال الحافظ اما الآية الاولى فروى الطبرى من طريق السدى قوله الا من ظلم اى فانتصر بمثل ما ظلم به فليس عليه ملامة وعن مجاهد الا من ظلم فانتصر فان له ان يجهر بالسوء وعنه نزلت فى رجل نزل بقوم فلم يضيفوه فرخص له ان يقول فيهم وعن ابن عباس المراد بالجهر من القول الدعاء فرخص للمظلوم ان يدعو على من ظلمه واما الآية الثانية فروى الطبرى من طريق السدى ايضا فى قوله والذين اذا اصابهم البغى هم ينتصرون قال يعنى ممن بغى عليهم من غير ان يعتدوا اهـ وكتب الشيخ فى اللامع تحت الآية الثانية قد يستنبط من تلك الآيات اشارة ما الى ترتيب الخلافة فقوله والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش واذا ما غضبوا هم يغفرون شان ابى بكر رضى الله تعالى عنه حيث لم يقترف الفواحش والكبائر فى جاهلية ولا اسلام والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلوة وامرهم شورى بينهم شان عمر رضى الله عنه حيث ترك الخلافة شورى بين نفر من الصحابة والذين اذا اصابهم البغى عثمان حيث بغوا عليه وقتلوه ظلما هم ينتصرون على كرم الله وجهه المنتقم من الاعداء ولما كان البغى على عثمان بغيا على على والانتصار على انتصار عثمان لكونهما نائبين منيبين ورضاء كل منهما بفعل الآخر صح اسناد الفعلين اليهما معا والله تعالى اعلم اهـ وبسط الكلام عليه فى هامشه من كلام صاحب الاشاعة فى اشراط الساعة وذكر فيه ايضا ما ترجح عند هذا العبد الفقير فارجع اليه لو شئت

ص۳۳۱ **باب عفو المظلوم** لم يذكر المصنف فى هذه الترجمة وفى الترجمة السابقة حديثا وقد تقدم منا الكلام عليه

آتفا فی باب المظالم والغصب من الاصل السابع والعشرین

ص۳۳۱ باب الظلم ظلمات یوم القیامة الترجمة ہی عین الحدیث. والظلمات جمع ظلمة وہو خلاف النور وضم اللام فیہ لغۃ ویجوز فی الظلمات ضم اللام وفتحہا وسکونہا. قال المہلب الذی یدل علیہ القرآن انہا ظلمات علی البصر حتی لایہتدی سبیلا قال اللہ تعالی فی المؤمنین یسعی نورہم بین ایدیہم وبایمانہم وقال فی المنافقین انظرونا نقتبس من نورکم فاثاب اللہ المؤمن بلزوم نور الایمان لہم ولذذہم بالنظر الیہم وقوی بہ ابصارہم وعاقب الکفار والمنافقین بان اظلم علیہم ومنعہم لذۃ النظر الیہ اھ

ص۳۳۱ باب الاتقاء والحذر من دعوة المظلوم قال العلامۃ القسطلانی فی شرح الحدیث قولہ لیس بینہا وبین اللہ حجاب کنایۃ عن الاستجابۃ وعدم الرد کما صرح بہ فی حدیث ابی ہریرۃ عند الترمذی مرفوعا بلفظ ثلاثۃ لاترد دعوتہم الصائم حین یفطر والامام العادل. ودعوۃ المظلوم یرفعہا اللہ تعالی فوق الغمام الحدیث اھ

ص۳۳۱ باب من کانت لہ مظلمة عند الرجل الخ قال الحافظ رحمہ اللہ المظلمۃ بکسر اللام علی المشہور وحکی فتحہا وحکی الضم ایضا اھ قال العینی قولہ مظلمۃ ای الماخوذ بغیر حق وقولہ ہل یبین ای ہل یحتاج الی بیان تلک المظلمۃ حتی یصح التحلیل وفیہ خلاف فلذلک لم یذکر جواب ہل اھ قال الحافظ فیہ اشارۃ الی الخلاف فی صحۃ الابراء من المجہول واطلاق الحدیث یقوی قول من ذہب الی صحتہ وقد ترجم بعد باب اذا حللہ ولم یبین کم ہو وفیہ اشارۃ الی الابراء من المجہول ایضا اھ وفی الدر المختار البراءۃ عن الحقوق المجہولۃ لایصح عند الشافعی ویصح عندنا لعدم افضائہ الی المنازعۃ اھ وفی البدایۃ ہو یقول ان فی الابراء معنی التملیک حتی یرتد بالرد وتملیک المجہول لایصح ولنا ان الجہالۃ فی الاسقاط لاتفضی الی المنازعۃ وان کان فی ضمنہ التملیک لعدم الحاجۃ الی التسلیم فلاتکون مفسدۃ اھ

ص۳۳۲ باب اذا حللہ من ظلمہ فلا رجوع فیہ ای معلوما عند من یشترطہ او مجہولا عند من یجیزہ وہو فیما مضی بالاتفاق واما فیما سیاتی ففیہ الخلاف ومطابقۃ الحدیث للترجمۃ من جہۃ ان الخلع عقد لازم فلایصح الرجوع فیہ ویلتحق بہ کل عقد لازم کذلک کذا قال الکرمانی فوہم ومورد الحدیث والآیۃ انما ہو فی حق من تسقط حقہا من القسمۃ ولیس من الخلع فی شیء فمن ثم وقع الاشکال فقال الداؤدی لیست الترجمۃ بمطابقۃ للحدیث فوجہہ ابن المنیر بان الترجمۃ تتناول اسقاط الحق من المظلمۃ الفائتۃ والآیۃ مضمونہا اسقاط الحق المستقبل حتی لایکون عدم الوفاء بہ مظلمۃ لسقوطہ قال ابن المنیر لکن البخاری تلطف فی الاستدلال وکانہ یقول اذا نفذ الاسقاط فی الحق المتوقع فلان ینفذ فی الحق المحقق اولی اھ من الفتح وکتب الشیخ فی اللامع تحت الباب یعنی بذلک ما ہو اسقاط محض فاما اذا حللتہ مما لم یوجد بعد من القسم وامثالہ فلہا الرجوع فیہ لان الاسقاط لم یوجد الا فیما وجد فلہا ان تمنع ما فوق ذلک لانہ لیس رجوعا فیما اسقطتہ بل ہو امتناع عن الاسقاط فی ما بعد فلایعترض بالروایۃ فی اثبات الاحناف للمرأۃ الرجوع فیما اسقطتہ من قسمہ ثم دلالۃ الروایۃ علی الترجمۃ (ای الماضیۃ کما تقدم فی اول الباب) وکذلک فی الترجمۃ الآتیۃ محتاجۃ الی فضل تدبر وحاصل المعنیین قیاس الموجود والماضی علی المستقبل والآتی والاستدلال بحصۃ الشرب الشائع علی الحق المبہم اھ

ص۳۳۲ باب اذا اذن لہ او احلہ لہ ولم یبین کم ہو ای اذن رجل لرجل آخر فی استیفاء حقہ الخ قالہ القسطلانی قال الحافظ اورد فیہ حدیث سہل بن سعد فی استیذان الغلام فی الشرب ومطابقتہ وقد خفیت علی ابن التین فانکرہا من جہۃ ان الغلام لو اذن فی شربہ لاشیاخ قبلہ لجاز لان ذلک ہو فائدۃ استیذانہ فلو اذن لکان قد تبرع بحقہ وہو لایعلم قدر مایشربون ولاقدر ماکان ہو یشربہ اھ وقال القسطلانی ولم یظہر لی وجہ المناسبۃ بین الترجمۃ والحدیث فاللہ اعلم وقد قیل انہا توخذ من معنی الحدیث لانہ لو اذن الغلام الی آخر ماتقدم ثم لایخفی علیک الفرق بین ہذہ الترجمۃ وبین ماسبق قبل باب فان الاولی فی الابراء عن الحقوق المجہولۃ بان لایعرف نوع الحقوق ہل کانت من المال او العرض او غیرہما وہذہ الترجمۃ فی الابراء من الحقوق المجملۃ بان یکون النوع معلوما بان یکون الدراہم مثلا لکن لم یعلم مقدارہا فافہم

ص۳۳۲ باب اثم من ظلم شیئا من الارض کانہ یشیر الی توجیہ تصویر غصب الارض خلافا لمن قال لایمکن ذلک اھ من الفتح قولہ ان سعید بن زید الخ قال الحافظ قد تقدم من روایۃ ابن اسحاق قصۃ لسعید فی ہذا الحدیث سیاتی فی بدء الخلق انہ خاصمتہ اروی فی حق زعمت انہ انتقصہ لہا الی مروان فقال مروان دعوہا وایاہا فترک سعید مادعت وفی روایۃ لمسلم ان سعیدا قال اللہم ان کانت کاذبۃ فاعم بصرہا واجعل قبرہا فی دارہا وفی روایۃ فجاء سعید الی مروان ورکب معہ والناس حتی نظروا الیہا وذکروا لہم انہا عمیت وانہا سقطت فی بیرہا وماتت اھ ملخصا من الفتح

ص۳۳۲ باب اذا اذن انسان لآخر شیئا جاز کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع وانما ذکرہ ہہنا لما فیہ من حق الآخر والآذن فکان لکل منہما الاقتران بعد اذن صاحبہ فیکون التعدی معفوا بالاذن اھ وفی حاشیتہ قال الحافظ اورد المصنف فیہ حدیثین احدہما لابن عمر فی النہی عن القران والمراد بہ ان لایقرن تمرۃ بتمرۃ عند الاکل لئلا یجحف برفقتہ فان اذنوا لہ فی ذلک جاز لانہ حقہم فلہم ان یسقطوہ وہذا یقوی مذہب من یصحح ہبۃ المجہول اھ قال العینی قال القرطبی حمل اہل الظاہر ہذا النہی علی التحریم مطلقا وحملہ جمہور الفقہاء علی حالۃ المشارکۃ بدلیل مساق الحدیث وصوب النووی التفصیل فان کان مشترکا بینہم حرم الا برضاہم والا فلا اھ

ص۳۳۲ باب قول اللہ تعالی وہو الد الخصام کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع انما ذکرہ ہہنا لان المظالم والمنازعات تکون منجرۃ الی اللدد فینبغی الاحتراز عن الوقوع فیہ اھ وفی حاشیتہ اشار الشیخ بذلک الی دفع مایرد علی الامام البخاری ان محل ہذا الباب کتاب التفسیر قال الکرمانی الالد الشدید الجدل والاضافۃ بمعنی فی او جعل الخصام الد علی المبالغۃ وقیل الخصام جمع الخصم اھ

ص۳۳۲ باب اثم من خاصم فی باطل اورد فیہ حدیث ام سلمۃ وفیہ فانما ہی قطعۃ من النار وہو ظاہر فیما ترجم بہ وسیاتی الکلام علیہ مستوفی فی کتاب الاحکام ان شاء اللہ تعالی اھ من الفتح

ص۳۳۳ باب اذا خاصم فجر ای ذم من اذا خاصم فجر او اثم اھ من الفتح وقال القسطلانی قولہ فجر ای مال عن الحق والمراد بہ ہہنا الشتم والرمی بالاشیاء القبیحۃ والبہتان اھ

ص۳۳۳ باب قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمہ الخ قال الحافظ ای ہل یاخذ منہ بقدر الذی لہ ولو بغیر حکم حاکم وہی المسئلۃ المعروفۃ بمسئلۃ الظفر وقد جنح المصنف الی اختیارہ ولہذا اورد اثر ابن سیرین علی عادتہ فی الترجیح بالآثار اھ قلت ہو اصل معروف مطرد من اصول التراجم وہو الاصل الاربعون وحاصلہ یوخذ مختار البخاری من الآثار التی یوردہا فی الترجمۃ ثم قال الحافظ واستدل بحدیث عقبۃ بن عامر ثانی حدیثی الباب علی مسئلۃ الظفر وبہا قال الشافعی وجزم بجواز الاخذ فیما اذا لم یمکن تحصیل الحق بالقاضی کان یکون غریمہ منکرا ولابینۃ لہ عند وجود الجنس فیجوز عندہ اخذہ ان ظفر بہ واخذ غیرہ بقدرہ ان لم یجدہ ویجتہد فی التقویم ولایحیف فان امکن تحصیل الحق بالقاضی فالاصح عند اکثر الشافعیۃ الجواز ایضا وعند المالکیۃ الخلاف وجوزہ الحنفیۃ فی المثلی دون المتقوم لما یخشی فیہ من الحیف واتفقوا علی ان محل الجواز فی الاموال لا فی العقوبات البدنیۃ لکثرۃ الغوائل فی ذلک ومحل الجواز فی الاموال ایضا ما اذا امن الغائلۃ کنسبتہ الی السرقۃ ونحو ذلک اھ وقال القسطلانی قال ابو حنیفۃ یاخذ من الذہب الذہب ومن الفضۃ الفضۃ ومن المکیل المکیل ومن الموزون الموزون ولایاخذ غیر ذلک والمفتی بہ عند المالکیۃ انہ یاخذ بقدر حقہ ان امن فتنتہ او نسبتہ الی رذیلۃ واما مذہب احمد فقال الخرقی من کان لہ علی احد حق فمنعہ منہ وقدر لہ علی مال لم یاخذ منہ مقدار حقہ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اد الامانۃ الی من ائتمنک ولاتخن من خانک اھ وفی الدر المختار لیس لذی الحق ان یاخذ غیر جنس حقہ وجوزہ الشافعی قال ابن عابدین عدم الجواز کان فی زمانہم اما الیوم فالفتوی علی الجواز اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع تحت الباب وہو عندنا مخصوص بما اذا وجد من جنس مالہ وعمم صاحباہ الحکم فی النقدین فمن کان لہ علی آخر دراہم فلہ ان یاخذ الدنانیر وبالعکس وافتی المتاخرون علی مذہب الائمۃ الاخر لفساد الزمان وقالوا ان یاخذ متی ظفر بحقہ ولو من غیر جنسہ وظاہر الآیۃ والروایۃ معہم حیث لم یقید بشیء دون شیء اھ

ص۳۳۳ باب ماجاء فی السقائف جمع سقیفۃ وہو المکان المظلل کالساباط او الحانوت بجانب الدار وکانہ اشار الی ان الجلوس فی الامکنۃ العامۃ جائز وان اتخاذ صاحب الدار ساباطا او مستظلا جائز اذا لم یضر المارۃ اھ من الفتح وقال القسطلانی ومراد المؤلف التنبیہ علی جواز اتخاذہا وہی ان صاحب جانبی الطریق یجوز لہ ان یبنی سقفا علی الطریق تمر المارۃ تحتہ ولایقال انہ تصرف فی ہواء الطریق وہو تابع لہا یستحقہ المسلمون لان الحدیث دال علی جواز اتخاذہا ولولا ذلک لما اقرہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولاجلس تحتہا اھ وفی الفیض قولہ سقیفۃ (چوپال) ولاحاجۃ فیہا الی الاجازۃ لکونہا اعدت لمصالح العامۃ عرفا اھ

ص۳۳۳ باب لایمنع جار جارہ ان یغرز خشبہ فی جدارہ قال الحافظ کذا لابی ذر بالتنوین علی افراد خشبۃ ولغیرہ بصیغۃ الجمع وہو الذی فی حدیث الباب قال ابن عبد البر روی اللفظان فی الموطا والمعنی واحد لان المراد بالواحد الجنس اھ واستدل بحدیث الباب علی ان الجدار اذا کان لواحد ولہ جار فاراد ان یضع جذعہ علیہ جاز سواء اذن المالک ام لا فان امتنع اجبر وبہ قال احمد واسحق وغیرہما من اہل الحدیث وابن حبیب من المالکیۃ والشافعی فی القدیم وعنہ فی الجدید قولان اشہرہما اشتراط اذن المالک فان امتنع لم یجبر وہو قول الحنفیۃ وحملوا الامر فی الحدیث علی الندب والنہی علی التنزیہ جمعا بینہ وبین الاحادیث الدالۃ علی تحریم مال المسلم الا برضاہ وجزم الترمذی عن الشافعی بالقول القدیم وہو نصہ فی البویطی اھ من الفتح

ص۳۳۴ باب صب الخمر فی الطریق کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع یعنی بذلک ان الطریق مشترک للعامۃ فجاز مثل ہذہ التصرفات فیہ لکونہ من جملتہم غیر ان جوازہ مشروط بما لم یکن مضرا بالمارۃ لان ضرر الخاص محتمل بالضرر العام فلو کان الطریق ضیقا او صلبا بحیث لاینشف ارضہ ما اریق فیہ منع من الاراقۃ فیہ لئلا تزل فیہ الاقدام فیتاذی بہ الاقوام اھ وفی حاشیتہ ما افادہ الشیخ قدس سرہ اجود مما قالہ الشراح فی غرض الباب قال الحافظ باب صب الخمر فی الطریق ای المشترکۃ اذا تعین ذلک طریقا لازالۃ مفسدۃ تکون اقوی من المفسدۃ الحاصلۃ بصبہا قال المہلب انما صبت الخمر فی الطریق للاعلان برفضہا ولیشہر ترکہا وذلک ارجح فی المصلحۃ من التاذی بصبہا فی الطریق اھ

ص۳۳۴ باب افنیۃ الدور والجلوس فیہا الخ قال الحافظ اما الافنیۃ فہی جمع فناء بکسر الفاء والمد وقد تقصر وہو المکان المتسع امام الدار والترجمۃ معقودۃ لجواز تحجیرہ بالبناء وعلیہ جری العمل فی بناء المساطب فی ابواب الدور والجواز مقید بعدم الضرر للجار والمار والصعدات بضمتین جمع صعد بضمتین ایضا وقد یفتح اولہ وہو جمع صعید کطریق وطرقات وزنا ومعنا والمراد بہ ما یراد من الفناء اھ

ص۳۳۴ باب الآبار علی الطریق اذا لم یتاذ بہا الآبار بمد وتخفیف الموحدۃ ویجوز بغیر مد وتسکین الموحدۃ بعدہا ہمزۃ وہو الاصل فی ہذا الجمع قالہ فی الفتح وقال القسطلانی ای حکم الآبار التی حفرت علی الطرق والآبار جمع بئر وہو بہمزۃ مفتوحۃ وموحدۃ ساکنۃ ثم ہمزۃ مفتوحۃ قال فی الصحاح ومن العرب من یقلب الہمزۃ فیقلب آبار بمد الہمزۃ وفتح الموحدۃ وبہ ضبط فی البخاری اھ وقال بعد ذکر الحدیث وفیہ جواز حفر الآبار فی الصحراء لانتفاع عطشان وغیرہ بہا فان قلت کیف ساغ مع مظنۃ الاستضرار بہا بساقط بلیل او وقوع بہیمۃ او نحوہا فیہا اجیب بانہ لما کانت المنفعۃ اکثر ومحققۃ والاستضرار نادرا ومظنونا غلب الانتفاع وسقط الضمان فکانت جبارا فلو تحققت المضرۃ لم یجز وضمن الحافر اھ وفی الفیض والمراد من الطریق ارض لیس لہا مالک وکانت مباحۃ الاصل اھ

ص۳۳۴ باب اماطۃ الاذی الخ قال الحافظ ای ازالتہ وزاد القسطلانی عن المسلمین ومعنی کون الاماطۃ صدقۃ انہ تسبب الی سلامۃ من یمر بہ من الاذی فکانہ تصدق علیہ بذلک فحصل لہ اجر الصدقۃ وقد جعل صلی اللہ علیہ وسلم الامساک عن الشر صدقۃ علی النفس اھ وسیاتی بقیۃ الکلام علیہ فی باب من اخذ الغصن قریبا

ص۳۳۴ باب الغرفۃ والعلیۃ المشرفۃ الغرفۃ بضم المعجمۃ وسکون الراء ای المکان المرتفع فی البیت والعلیۃ بضم اولہ وبکسر وبتشدید اللام المکسورۃ وتشدید التحتانیۃ قولہ المشرفۃ بالمعجمۃ والفاء وتخفیف الراء اھ من الفتح

باب الشركة في الطعام والنهد قال الحافظ قوله الشركة في الطعام والنهد اما الطعام فسياتي القول فيه في باب سفره واما النهد فهو بكسر النون وبفتحها اخراج القوم نفقاتهم على قدر عدد الرفقة يقال تناهدوا وناهد بعضهم بعضا قاله الازهري وقال الجوهري نحوه لكن قال على قدر نفقة صاحبه وقال عياض مثل قول الازهري الا انه قيده بالسفر والخلط ولم يقيده بالعدد والمعروف انه خلط الزاد في السفر وقد اشار الى ذلك المصنف في الترجمة حيث قال يا كل هذا بعضا وهذا بعضا قوله والعروض بضم اوله جمع عرض بسكون الراء مقابل النقد واما بفتحها فجميع اصناف المال وما عدا النقد يدخل فيه الطعام فهو من الخاص بعد العام ويدخل فيه الربويات ولكنه اغتفر في النهد لثبوت الدليل على جوازه واختلف العلماء في صحة الشركة كما سياتي قوله وكيف قسمة ما يكال ويوزن اي هل يجوز قسمته مجازفة او لا بد من الكيل في المكيل والوزن في الموزون واشار الى ذلك بقوله مجازفة او قبضة قبضة اي متساوية قوله لما لم ير المسلمون الخ بكسر اللام وتخفيف الميم وكانه اشار الى احاديث الباب وقد ورد الترغيب في ذلك روي عن الحسن انه قال اخرجوا نهدكم فانه اعظم لبركة واحسن لاخلاقكم اه كله من الفتح وكتب الشيخ في اللامع قوله لما لم يروا الخ يعني بذلك ان الظاهر ان كان عدم جوازه لما بين افراد الآكلين من تفاوت غير يسير ممن يقل في الاكل ومن يكثر فيه غير ان العرف جار باهدار هذا التفاوت في الشركاء اه قوله كذلك مجازفة الذهب والفضة قال الحافظ كانه الحق النقد بالعرض للجامع بينهما وهو المالية لكن انما يتم ذلك في قسمة الذهب مع الفضة اما قسمة احدهما خاصة حيث يقع الاشتراك في الاستحقاق فلا يجوز اتفاقا قاله ابن بطال وقال ابن المنير شرط مالك في منعه ان يكون مسكوكا والتعامل فيه بالعدد فعلى هذا يجوز بيع ما عداه جزافا ومقتضى الاصول منعه وظاهر كلام البخاري جوازه ويمكن ان يحتج له بحديث جابر في مال البحرين والجواب عن ذلك ان قسمة العطاء ليست على حقيقة القسمة لانه غير مملوك للآخذين قبل التمييز اه وفي الفيض ذهب البخاري الى جواز قسمة المكيلات والموزونات في النهد مجازفة وهذه الترجمة احدى الترجمتين اللتين حكم عليها ابن بطال انها خلاف الاجماع وقد مر مني الجواب انها ليست من باب المعاوضات التي تجري فيها المماكسة او تدخل تحت الحكم وانما هي من باب المسامحة والتعامل وقد جرى به التعامل من لدن عهد النبوة الى يومنا هذا اه مختصرا ويأتي في كتاب الاطعمة تبويب المؤلف بالنهد والاجتماع على الطعام

باب ما كان من خليطين فانهما يتراجعان بينهما اورد فيه حديث انس وهو طرف من حديثه الطويل في الزكوة وتقدم فيه وقيده المصنف في الترجمة بالصدقة وورد فيها ان التراجع لا يصح بين الشريكين في الرقاب اه من الفتح

باب قسمة الغنم كتب الشيخ نور الله مرقده في اللامع وهذا كما تقدم في اهدار التفاوت اذ لا شك في التفاوت بين افراد الغنم باعتبار صغر الجثة وكبرها وكذلك في افراد البعران اه واليه يشير كلام الحافظ اذ قال باب قسمة الغنم اي بالعدد اه وقال العيني فيما يستفاد من الحديث فيه جواز قسم الغنم والبقر والابل بغير تقويم وبه قال مالك والكوفيون اذا كان ذلك على التراضي وقال الشافعي لا يجوز قسم شيء من الحيوان بغير تقويم قال انما كان ذلك على طريق القيمة

الا ترى انه عدل عشرة من الغنم ببعير وهذا معنى التقويم وقال القرطبي وهذه الغنيمة لم تكن فيها غير الابل والغنم ولو كان فيها غير ذلك لقوم جميعا وقسمه على القيمة اه

باب القران في التمر بين الشركاء الخ قال الحافظ كذا في جميع النسخ ولعل حتى في قوله حتى يستاذن اصحابه كانت حين فحرفت او سقط من الترجمة شيء اما لفظ النهي من اولها او لا يجوز قبل حتى اه قلت وتعقب العيني على احتمال التحريف وقال لا يحتاج الى ظن التحريف بل فيه حذف وباب الحذف شائع تقريره باب حكم القران في التمر لا ينبغي لاحد منهم ان يقرن حتى يستاذن اه واختار القسطلاني حذف المضاف من اول الباب فقال باب ترك القران الخ وقال الحافظ قال ابن بطال النهي عن القران من حسن الادب في الاكل عند الجمهور لا على التحريم كما قال اهل الظاهر اه قلت وقد تقدم الكلام عليه في باب اذا اذن انسان لآخر الخ من ابواب المظالم وكتب الشيخ قدس سره في اللامع تحت الباب فيه من اهدار التفاوت ما لا يخفى فمن عاجل في الاكل وآخر مبطوء به فيتفاوت اكلهما غير ان التفاوت في الاقران واقتسمه في الاكل لما كان كثيرا نهى عنه اه

باب تقويم الاشياء بين الشركاء الخ قال ابن بطال لا خلاف بين العلماء ان قسمة العروض وسائر الامتعة بعد التقويم جائز وانما اختلفوا في قسمتها بغير تقويم فاجازه الاكثر اذا كان على سبيل التراضي ومنعه الشافعي اه من الفتح قلت وظاهر الترجمة يشعر بان ميل المصنف الى قول الشافعي رحمه الله

باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه قال القسطلاني يقرع بضم اوله وفتح ثالثه وكسره من القرعة اه قال الحافظ الاستهام الاقتراع والمراد به هنا بيان الانصبة في القسم والضمير يعود على القسم بدلالة القسمة اه قال القسطلاني بعد ذكر الحديث مطابقته للترجمة غير خفية وفيه جواز قسمة العقار المتفاوت بالقرعة قال ابن بطال، والعلماء متفقون على القول بالقرعة الا الكوفيين فانهم قالوا لا معنى لها لانها تشبه الازلام التي نهى الله عنها ويأتي مزيد لما ذكرته في باب الشهادات اه وفي الفيض واعلم ان القرعة ليست بحجة عندنا في موضع من المواضع فهي للتطييب لا للتغير وجعلها الآخرون حجة مع بعض تفصيل عندهم اه قلت ويشكل ههنا لفظ الاستفهام في الترجمة مع ان المشهور ان الامام البخاري رحمه الله قائل بحجية القرعة وترجم لها بمواضع من كتابه منها باب الاستهام في الاذان وباب القرعة في المشكلات وباب القرعة بين النساء وغير ذلك وقد تقدم منا في باب الاستهام في الاذان بان هذه المواضع كلها من القرعة التي لم ينكرها الحنفية ايضا ولم يترجم الامام البخاري بالقرعة قالت الحنفية بمنعها في موضع من كتابه فلعل هذا مصير منه الى ان القرعة لتطييب القلب لا لاثبات الحكم كما هو مذهب الاحناف فتامل فاتيان المصنف ههنا بلفظ الاستفهام يشعر بعدم اختياره ويؤيد ما قلنا فافهم

باب شركة اليتيم واهل الميراث قال الحافظ الواو بمعنى مع قال ابن بطال اتفقوا على انه لا تجوز المشاركة في مال اليتيم الا ان كان لليتيم في ذلك مصلحة راجحة اه وان سياق حديث الباب اجمال واختصار كما ذكر في هامش اللامع والسياق الواضح ما سياتي في الوصايا في باب قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم

باب الشركة في الارضين وغيرها اراد الاشارة الى جواز قسمة الارض والدار والى جوازه ذهب الجمهور صغرت الدار او كبرت واستثنى بعضهم التي لا ينتفع بها لو قسمت فتمتنع قسمتها اه من الفتح

باب اذا اقتسم الشركاء الدور وغيرها الخ قال ابن المنير ترجم بلزوم القسمة وليس في الحديث الا نفي الشفعة لكن يلزم من نفيها نفي الرجوع اذ لو كان للشريك ان يرجع لعادت مشاعة فعادت الشفعة اه من الفتح وفي الفيض وفي فقه الحنفية انه لو ظهر الغبن الفاحش بعد التقسيم له ان يرجع عنه والا فلا رجوع له اه

باب الاشتراك في الذهب والفضة قال ابن بطال اجمعوا على ان الشركة الصحيحة ان يخرج كل واحد مثل ما اخرج صاحبه ثم يخلط ذلك حتى لا يتميز ثم يتصرفا جميعا الا ان يقيم كل واحد منهما الآخر مقام نفسه واجمعوا على ان الشركة بالدراهم والدنانير جائزة لكن اختلفوا اذا كانت الدنانير من احدهما والدراهم من الآخر فمنعه الشافعي ومالك في المشهور عنه والكوفيون الا الثوري اه وزاد الشافعي ان لا تختلف الصفة ايضا كالصحاح والمكسرة واطلاق البخاري الترجمة يشعر بجنوحه الى قول الثوري وقوله وما يكون فيه الصرف اي كالدراهم المغشوشة والتبر وغير ذلك وقد اختلف العلماء في ذلك فقال الاكثر يصح في كل مثلي وهو الاصح عند الشافعية وقيل يختص بالنقد المضروب اه من الفتح

باب مشاركة الذمي والمشركين في المزارعة الواو في قوله والمشركين عاطفة وليست بمعنى مع والتقدير مشاركة المسلم للذمي ومشاركة المسلم للمشركين وقال العيني قوله والمشركين من باب عطف العام على الخاص على ان المراد من المشركين هم المستامنون فيكونون في معنى اهل الذمة واما المشرك الحربي فلا تتصور الشركة بينه وبين المسلم في دار الاسلام على ما لا يخفى وحكمها انها تجوز لان هذه المشاركة في معنى الاجارة واستيجار اهل الذمة جائز اه قال الحافظ ذكر المصنف فيه حديث ابن عمر في اعطاء اليهود خيبر وقد تقدم في المزارعة وهو ظاهر في الذمي والحق المشرك به لانه اذا استامن صار في معنى الذمي واشار المصنف الى مخالفة من خالف في الجواز كالثوري والليث واحمد وبه قال مالك الا انه اجازه اذا كان يتصرف بحضرة المسلم واحتج الجمهور بمعاملة النبي صلى الله عليه وسلم يهود خيبر واذا جاز في المزارعة جاز في غيرها اه من الفتح قال العيني وعند اصحابنا مشاركة المسلم مع اهل الذمة في شركة المفاوضة لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف اه

باب قسمة الغنم والعدل فيها قال الحافظ ذكر فيه حديث عقبة بن عامر وقد مضى توجيه ايراده في الشركة في اوائل الوكالة اه وقال في كتاب الوكالة في باب وكالة الشريك الشريك في القسمة شاهد الترجمة منه قوله ضح به انت فانه علم به انه كان من جملة من كان له حظ في تلك القسمة فكانه كان شريكا لهم وهو الذي تولى القسمة بينهم وابدى ابن المنير احتمالا ان يكون صلى الله عليه وسلم وهب لكل واحد من المقسوم فيهم ما صار اليه فلا تتجه الشركة واجاب بانه ساق الحديث في الضحايا من طريق اخرى بلفظ انه قسم بينهم ضحايا قال فدل على انه عين تلك الغنم للضحايا فوهب لهم جملتها ثم امر عقبة بقسمتها فيصح الاستدلال به لما ترجم له اه قال القسطلاني وتبويب البخاري بقوله قسمة الغنم والعدل فيها يدل على انه فهم ان هذه القسمة هي القسمة المعهودة التي يعتبر فيها تسوية الاجزاء وفيه نظر الى آخر ما ذكره وهكذا قال صاحب الفيض من انها ليست من شركة العقد في شيء ولا ينفك عليك ان الامام البخاري ترجم بثلاث تراجم متقاربة الاولى باب قسمة الغنم كما تقدم والثانية هذه والثالثة ما سياتي من باب من عدل عشرة من الغنم بجزور في القسم ولم يتعرض الشراح للفرق بين هذه الثلثة فالفرق بين الثالثة والاولين واضح وهو ان الغرض من الثالثة ان تعديل عشر شياه ببعير باعتبار القسمة دون الاضحية ردا على من استدل بهذا الحديث على ان الجزور يجزئ في الاضحية عن عشرة كما قال به اسحق وغيره واما الفرق بين الاولين فخفي ولا يبعد ان يقال ان غرض الاولى ان قسمة الغنم تكون باعتبار العدد لا القيمة واليه اشار الشيخ قدس سره باهدار التفاوت وبه جزم الحافظ كما تقدم وغرض الثانية التنبيه على اعتبار العدل فيها مع قطع النظر عن التفاوت اليسير بخلاف التفاوت الفاحش فان الحديث الوارد فيها يدل على ان عقبة لم يتعرض لتفاوت الغنم الا ان التفاوت بين الغنم والعتود لما كان فاحشا فتعرض له واخبر به النبي صلى الله عليه وسلم

باب الشركة في الطعام وغيره اي من المثليات والجمهور على صحة الشركة في كل ما يتملك والاصح عند الشافعية اختصاصها بالمثلي وسبيل من اراد الشركة بالعروض عندهم ان يبيع لبعض عرضه المعلوم ببعض عرض الآخر المعلوم ويأذن له في التصرف وفي وجه لا يصح الا في النقد المضروب كما تقدم وعن المالكية تكره الشركة في الطعام والراجح عندهما الجواز اه من الفتح قال العلامة العيني وجه مطابقة الترجمة انه يجوز ذلك لان الشركة نوع من البيوع تجوز في الطعام وغيره واجاز الكوفيون وقال في بيان اختلاف الائمة واجاز الكوفيون وابو ثور الشركة بالطعام واختلفوا في الشركة بالعروض فجوزها مالك ومنعها الكوفيون والشافعي واصحابه وفي المغني لابن قدامة اما العروض فلا تجوز الشركة في ظاهر المذهب وكره ذلك الثوري والشافعي واصحاب الرأي الى آخر ما بسطه

باب الشركة في الرقيق اورد فيه حديث ابن عمر وابي هريرة فيمن اعتق شقصا اي نصيبا من عبد وهو ظاهر فيما ترجم له وان صحة العتق فرع صحة الملك اه

باب الاشتراك في الهدي قال القسطلاني الهدي ما يهدى الى الحرم من النعم والبدن بضم الموحدة وسكون المهملة من عطف الخاص على العام وقوله والشركة في الهدي قال في فتح الباري فيه بيان ان الشركة وقعت بعد ما ساق النبي صلى الله عليه وسلم الهدي من المدينة وهو ثلاث وستون بدنة وجاء علي من اليمن الى النبي صلى الله عليه وسلم ومعه سبع وثلاثون بدنة فصار جميع ما ساقه النبي صلى الله عليه وسلم من الهدي مائة بدنة واشرك عليا معه فيها اه وقال المهلب ليس في حديث الباب ماترجم به من الاشتراك في الهدي بعد ما اهدي بل لا يجوز الاشتراك بعد الاهداء ولا هبته ولا بيعه والمراد منه فالهدي على من الهدي الذي كان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وجعل له ثوابه حتى ان يفرد بثواب ذلك الهدي

كله فهو شريك له في هديه لانه اهدى عنه عليه الصلوة والسلام متطوعا من ماله ويحتمل ان يشركه في ثواب هدى واحد فيكون بينهما اذا كان متطوعا وقال القاضي عياض عندي انه لم يكن شريكا حقيقة بل اعطاه قدرا يذبحه اه مختصرا وكتب الشيخ في اللامع ولا يجوز الاشراك في الهدى كما عندنا لو قوده معينا منه بينه المتحقيق وتاويل ماروى انه اشركه في الهدى الذى اتاه به من اليمن وكان فيه ما اتى به لهدى نفسه فكان الاشراك في الهدى لكونه منهما ومشتركا بينهما لا في هدى النبي صلى الله عليه وسلم او المعنى اشركه في اجره هديه باشراك في الذبح وغيره من حوائجه المتعلقة بالهدى وفي هامشه في المسئلة تفصيل فلفى الدر المختار صح اشتراك ستة في بدنة شريت للقربة لان ذلك جائز في الضحايا فيجوز ههنا قال في الفتح عن الاصل والمبسوط ان اشترى بدنة لمتعة مثلا ثم اشترك فيها ستة بعدما اوجبها لنفسه خاصة لايسعه لانه لما اوجبها صار الكل واجبا بعضها بايجاب الشرع وبعضها بايجابه فان فعل فعليه ان يتصدق بالثمن الى آخر ما بسط من التفاصيل في ذلك والتفريق بين الغني والفقير فقول الشيخ لايجوز الاشتراك في الهدى محمول على هدى التطوع وهو مقتضى حديث الباب اه من هامش اللامع مختصرا

ص۳۴۱ باب من عدل عشرة من الغنم تقدم الكلام عليه قريبا لكن منه على ذكر ثم البراعة عند الحافظ في قوله اختذبح بالقصب وعند هذا العبد الضعيف في قوله فرمى رجل وكذا في قوله تلتق العدو وكذا في قوله ما انهر الدم كما تقدم في المقدمة فارجع اليه

كتاب الرهن

كذا في نسخة العلامة العيني وفي نسخة الحافظ والقسطلاني كتاب في الرهن في الحضر وقول الله الخ قال القسطلاني وللكشميهني كتاب الرهن وغيره الى ذر باب بدل كتاب (وكذا في النسخ الهندية) وفي النسخة المقروءة على الميدومي كتاب الرهن باب الرهن في الحضر الخ ولابن شبويه باب ما جاء الخ والرهن لغة الثبوت ومنه الحالة الراهنة اى الثابتة وقال الامام ابو نصر ومنه كل نفس بما كسبت رهينة وشرعا جعل عين متموله وثيقة بدين يستوفى منها عند تعذر وفائه ويطلق ايضا على العين المرهونة تسمية للمفعول باسم المصدر اه قال الحافظ وقوله في الحضر اشارة الى ان التقييد بالسفر في الآية خرج للغالب فلا مفهوم له لدلالة الحديث على مشروعيته في الحضر وهو قول الجمهور واحتجوا له من حيث المعنى بان الرهن شرع توثقة على الدين لقوله تعالى فان امن بعضكم بعضا فانه يشير الى ان المراد بالرهن الاستيثاق وانما قيده (في الآية) بالسفر لانه مظنة فقد الكاتب وخالف في ذلك مجاهد والضحاك فقالا لايشرع الا في السفر حيث لايوجد الكاتب وبه قال داؤد واهل الظاهر وقد اشار البخاري الى ما ورد في بعض طرقه كعادته وقد تقدم في باب شراء النبي صلى الله عليه وسلم بالنسيئة في اوائل البيوع من هذا الوجه بلفظ ولقد رهن درعا له بالمدينة عند يهودي وعرف بذلك الرد على من اعترض بانه ليس في الآية والحديث تعرض للرهن في الحضر اه

ص۳۴۱ باب من رهن درعه غرض الترجمة واضح

ص۳۴۱ باب رهن السلاح قال الحافظ قال ابن المنير انما ترجم برهن السلاح بعد الدروع لان الدرع ليست بسلاح حقيقة وانما هي آلة يتقى بها السلاح ولهذا قال بعضهم لاتجوز تحليتها وان قلنا بجواز تحلية السلاح كالسيف ثم قال بعد ذكر الحديث قال ابن بطال ليس في قولهم نرهنك اللامة دلالة على جواز الرهن السلاح وانما كان ذلك من معاريض الكلام المباحة في الحرب وغيره وقال ابن التين ليس فيه ما بوب له لانهم لم يقصدوا الا الخديعة وانما يؤخذ جواز رهن السلاح من الحديث الذي قبله اه وقال العيني المطابقة بين الحديث والترجمة في قوله ولكنا نرهنك الخ بحسب ظاهر الكلام وان لم يكن في نفس الامر حقيقة الرهن وهذا المقدار كاف في وجه المطابقة وقال ابن التين وانما يجوز بيعه ورهنه عند من تكون له ذمة او عهد باتفاق وكان لكعب عهد ولكنه نكث ما عاهد عليه من انه لا يعين على النبي صلى الله عليه وسلم فانتقض عهده بذلك واجيب بانه لو لم يكن معتادا عندهم رهن السلاح عند اهل العهد لما عرضوا عليه اذ لو عرضوا عليه مالم تجر به عادتهم لاسترابهم وفاتهم ما ارادوا من مكيدته الى آخر ما فيه اه من الفتح

ص۳۴۱ باب الرهن مركوب ومحلوب هذه الترجمة لفظ حديث اخرجه الحاكم وصححه اه من الفتح والعيني وفي الحديث حجة لمن قال يجوز للمرتهن الانتفاع بالرهن بالركوب والحلب اذا قام بمصلحته ولو لم ياذن له المالك وهو قول احمد واسحق وطائفة من السلف وذهب الجمهور منهم الائمة الثلاثة الى انه لاينتفع المرتهن من الرهن بشئ بل الفوائد كلها للراهن وعليه مؤنة وأولوا حديث الباب بوجوه ذكر في هامش اللامع بالبسط

ص باب الرهن عند اليهود وغيرهم قال القسطلاني مراد المؤلف جواز معاملة غير المسلمين وان كانوا ياكلون اموال الربوا كما اخبر الله تعالى عنهم ولكن مبايعتهم واكل طعامهم ماذون لما فيه باباحة الله وقد ساقاهم النبي صلى الله عليه وسلم على خيبر كما مر اه

ص۳۴۲ باب اذا اختلف الراهن والمرتهن الخ اى في اصل الرهن كان قال رهنتني كذا فانكر او في قدره كان قال رهنتني الارض باشجارها فقال بل وحدها او تعيينه كهذا العبد فقال بل الثوب او قدر المرهون به كبعشرة فقال بل بعشرين قوله ونحوه كاختلاف المتبايعين قاله القسطلاني وقال ايضا المدعي هو من اذا ترك ترك والمدعى عليه هو من اذا ترك لايترك بل يجبر اه وبراعة الاختتام عند الحافظ رحمه الله في قوله اولئك لاخلاق لهم في الآخرة الآية وعندي يمكن ايضا في قوله لقى الله وهو غضبان۔

كتاب العتق

هكذا في نسخة العيني وفي النسخ الهندية في العتق بدون لفظ كتاب وهكذا في نسخة الفتح والقسطلاني قال الحافظ كذا للاكثر وزاد ابن شبويه بعد البسملة باب وزاد المستملي قبل البسملة كتاب العتق ولم يقل باب والعتق بكسر المهملة ازالة الملك يقال عتق يعتق عتقا بكسر اوله وبفتح وعتاقا وعتاقة قال الازهري هو مشتق من قولهم عتق الفرس اذا سبق وعتق الفرخ اذا طار لان الرقيق يتخلص بالعتق ويذهب حيث شاء اه وقال العيني هو لغة القوة وفي الشرع عبارة عن قوة شرعية في المملوك وهي ازالة الملك عنه والرق ضعف شرعي يثبت في المحل فيعجزه عن التصرفات الشرعية ويسلبه اهلية القضاء والشهادة والتزوج وغير ذلك والاعتاق اثبات العتق عند ابي يوسف ومحمد وعند ابي حنيفة اثبات الفعل المفضي الى حصول العتق اه وذكر ابن عابدين الاختلاف في معناه لغة وشرعا ثم قال حقق في الفتح هذا المقام بما يشفي الغرام

ص۳۴۲ باب في العتق وفضله وقول الله تعالى الخ بالرفع على الاستيناف وبالجر عطفا على المجرور السابق قاله القسطلاني قال العيني تحت حديث الباب مطابقته للترجمة ظاهرة لانه يخبر عن فضل عظيم في العتق اه وفي الفتح في الحديث ان عتق الذكر افضل من عتق الانثى خلافا لمن فضل عتق الانثى محتجا بانه عتقها يستدعي مصير ولدها حرا سواء تزوجها حر او عبد بخلاف الذكر ومقابله في الفضل ان عتق الانثى غالبا يستلزم ضياعها ولان في عتق الذكر من المعاني العامة ليس في الانثى كصلاحيته للقضاء وغيره مما يصلح للذكور دون الاناث اه۔

ص۳۴۲ باب اى الرقاب افضل اى للعتق وقوله في الحديث اغلاها ثمنا بالعين المهملة للاكثر وللكشميهني بالغين المعجمة ومعناهما متقارب وفي رواية لمسلم اكثرها ثمنا وهو يبين المراد قال النووي محله والله اعلم فيمن اراد ان يعتق رقبة واحدة اما لو كان مع شخص الف درهم مثلا فاراد ان يشتري بها رقبة يعتقها فوجد رقبة نفيسة او رقبتين مفضولتين فالرقبتان افضل قال وهذا بخلاف الاضحية فان الواحدة السمينة فيها افضل لان المطلوب هنا فك الرقبة وهناك طيب اللحم اه قال الحافظ والذي يظهر لي ان ذلك يختلف باختلاف الاشخاص فرب شخص واحد اذا عتق انتفع بالعتق وانتفع به اضعاف ما يحصل من النفع بعتق اكثر عددا منه ورب محتاج الى كثرة اللحم لتفرقته على المحاويج الذين ينتفعون به اكثر مما ينتفع هو بطيب اللحم اه كله من الفتح

ص۳۴۲ باب ما يستحب من العتاقة بفتح العين ووهم من كسرها والمراد الاعتاق وهو ملزوم العتاقة وقوله في الكسوف او الآيات بلفظ او وفي بعض الروايات بغير الف واو للتنويع لا للشك وقال الكرماني هي بمعنى الواو وبمعنى بل لان عطف الآيات على الكسوف من عطف العام على الخاص وليس في حديث الباب سوى الكسوف وكانه اشار الى قوله في بعض طرقه ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله اه من الفتح

ص۳۴۲ باب اذا اعتق عبدا بين اثنين او امة بين الشركاء قال ابن التين اراد ان العبد كالامة لاشتراكهما في الرق اه وكانه اشار الى رد قول اسحق بن راهويه ان هذا الحكم مختص بالذكور وهو خطاء وادعى ابن حزم ان لفظ العبد في اللغة يتناول الامة وفيه نظر ولعله اراد المملوك وقال القرطبي العبد اسم للمملوك الذكر في اصل وضعه والامة اسم لمؤنثه بغير لفظه ومن ثم قال اسحق ان هذا لايتناول الانثى وخالفه الجمهور اه ثم اعلم ان مسئلة الباب يعني اعتاق العبد المشترك خلافية شهيرة اختلفوا على ثلاثة اقوال وحاصل المذاهب فيه ان الرجل اذا اعتق بعض مملوكه يعتق كله في الحال بغير استسعاء عند الائمة الثلثة وصاحبي ابي حنيفة وقال الامام الاعظم رحمه الله يستسعى في الباقي وان كان العبد مشتركا بينهما فاعتق احدهما نصيبه فقال الامام ابو حنيفة الشريك الآخر مخير بين تضمينه ان كان موسرا وعتق نصيبه او يستسعي والولاء لهما في الوجهين او يغرم الاول فالولاء له ويستسعي العبد وقال صاحباه ليس له الا الضمان مع اليسار او السعاية مع الاعسار ولا يرجع العبد على المعتق بشئ والولاء للمعتق في الوجهين وقالت الائمة الثلثة في المشهور عنهم ان كان الاول موسرا يغرم والولاء له والا فقد عتق منه ما عتق ولا يستسعى وهذا الاختلاف مبني على اختلاف آخر وهو ان الاعتاق متجز عند الامام ابي حنيفة ومن وافقه مطلقا يعني في حالتي اليسر والعسر وليس بمتجز مطلقا عند صاحبيه ومن وافقهما ومتجز في حالة العسر دون اليسر في المشهور من اقوال الائمة الثلثة الباقية وهذا تفصيل المذاهب الائمة الستة والا ففي المسئلة اقوال آخر فقد ذكر النووي فيها عشرة مذاهب والعيني على البخاري اربعة عشر مذهبا وفي الاوجز عشرين مذهبا اه من هامش اللامع

ص۳۴۳ باب اذا اعتق نصيبا في عبد وليس له الخ قال الحافظ اشار البخاري بهذه الترجمة الى ان المراد بقوله في حديث ابن عمر والا فقد عتق منه ما عتق اى والا فان كان المعتق لا مال له يبلغ قيمة بقية العبد فقد تنجز عتق الجزء الذي كان يملكه وبقي الجزء الذي لشريكه على ما كان عليه اولا الى ان يستسعى العبد في تحصيل القدر الذي يخلص به باقيه من الرق ان قوى على ذلك فان عجز نفسه استمرت حصة الشريك موقوفة وهو مصير منه الى القول بصحة الحديثين جميعا والحكم برفع الزيادتين معا وهما قوله في حديث ابن عمر والا فقد عتق منه ما عتق وقد تقدم بيان من جزم بانها من جملة الحديث وبيان من توقف فيها او جزم بانها من قول نافع وقوله في حديث ابي هريرة فاستسعى به غير مشقوق عليه الى آخر ما قال اه قلت كذا قال الحافظ في غرض الترجمة وعندي ليس كذلك بل الغرض عندي ان الامام البخاري رحمه الله اشار بذلك الى الرد على من انكر الاستسعاء وهو مذهب الائمة الثلثة وقد اعترف به الحافظ حيث قال بعد قول البخاري تابعه حجاج ابن حجاج الخ كانه اشار بهذا الى الرد على من زعم ان الاستسعاء في هذا الحديث غير محفوظ وان سعيد بن ابي عروبة تفرد به فاستظهر له برواية جرير بن حازم بموافقته ثم ذكر ثلاثة تابعوهما على ذكرها اه فافهم

ص۳۴۳ باب الخطاء والنسيان في العتاقة والطلاق الخ قال الحافظ ونحوه اى من التعليقات لايقع شئ منها الا بالقصد وكانه اشار الى رد ما روى عن مالك انه يقع الطلاق والعتاق عامدا كان او مخطئا ذاكرا كان او ناسيا وقد انكره كثير من اهل مذهبه ووقوع الخطاء في الطلاق والعتاق ان يريد ان يلفظ بشئ غيرهما فيسبق لسانه اليهما واما النسيان ففيما اذا حلف ونسي اه وفي هامش اللامع اختلفت الائمة في فروع هاتين المسئلتين كما بسط في شروح البخاري والاوجز والمغني والجملة ما في العيني قال اصحابنا طلاق الخاطئ والناسي والهازل واللاعب والذي يتكلم به من غير قصد واقع وفي التوضيح قد اختلف العلماء في الناسي في يمينه هل يلزمه حنث ام لا على قولين احدهما لا وهو احد قولي الشافعي وبه قال اسحاق واليه ذهب البخاري في الباب وثانيهما وهو قول الشعبي وطاؤس من اخطأ في الطلاق فله نيته وفيه قول ثالث يحنث في الطلاق خاصة قاله احمد وذهب مالك والكوفيون الى انه يحنث في الخطاء ايضا وادعى ابن بطال انه الاشهر عن الشافعي اه قال الحافظ واختلف السلف في طلاق الناسي فكان الحسن يراه كالعمد الا ان اشترط فقال الا ان انسى وعن عطاء انه كان لايراه شيئا وهو قول الجمهور وكذلك اختلف في طلاق المخطئ فذهب الجمهور الى انه لايقع وعن الحنفية يلزمه الطلاق اه

قال العینی: والحکم طلاق الغالط والناسی فانه واقع وهو قول عطاء والشافعی فی قول واسحاق ومالک والکوفیین اھ وقال الموفق لاخلاف عن احمد انه اذا اراد ان یقول لزوجته استقی ماء فسبق لسانه فقال انت طالق او انت حرة انه لاطلاق فیه الی آخر مابسط فی ہامش اللامع وفی البذل فی قوله صلی الله علیه وسلم ثلاث جدہن جد الحدیث یدل علی ان من تلفظ ھازلا بلفظ نکاح او طلاق او رجعة او عتاق وقع منه ذلک اما فی الطلاق فقد قال بذلک الشافعیة والحنفیة وغیرہم وخالف فی ذلک احمد ومالک فقالا انه یفتقر اللفظ الصریح الی النیة اھ قوله ولاعتاقة الا لوجه الله قال القسطلانی ای لذاته ولجهة رضاه ومراده بذلک اثبات اعتبار النیة لانه لایظهر کونه لوجه الله تعالی الا مع القصد وفی حدیث ابن عباس مرفوعا کما فی الطبرانی لاطلاق الا لعدة ولاعتاقة الا لوجه الله اھ وکتب الشیخ فی اللامع یرد به ماذهب الیه الحنفیة من نفاذ العتق ولو للشیطان او الصنم وجوابه مامر من المصنف نفسه من جواز صدقة المشرکین واعتاقهم فانه اثبت ثمه جواز الاعتاق منهم مع انهم لیسوا اہل نیة واخلاص حتی یکون فعلهم لوجه الله تعالی اھ قوله لکل امرئ مانوی الخ قال الحافظ اشار المصنف بهذا الاستنباط الی بیان اخذ الترجمة من حدیث الاعمال بالنیات ویحتمل ان یکون اشار بالترجمة الی ماورد فی بعض الطرق کعادته وہو الحدیث الذی یذکره اہل الفقه والاصول کثیرا بلفظ رفع الله عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرہوا علیه اخرجه ابن ماجة الا انه بلفظ وضع بدل رفع اھ وکتب الشیخ فی اللامع وجوابه معروف من ان المرفوع ہو الاثم لا الجزاء الفعل اھ وبسط الکلام علی ذلک فی ہامش اللامع فی آخر کتاب الایمان

ص۳۴۲ **باب اذا قال لعبده هو لله** الخ قال الحافظ قوله ونوی العتق ای صح وقوله والاشہاد فی العتق قیل ہو بجر الاشہاد ای وباب الاشہاد فی العتق وہو مشکل لانه ان قدر معطوفا احتاج الی خبر والالزم حذف التنوین من الاول لیصح العطف علیه وہو بعید والذی یظهر ان یقرئ ہو الاشہاد بالضم فیکون معطوفا علی باب لا علی مابعده وباب بالتنوین ویجوز ان یکون التقدیر وحکم الاشہاد فی العتق قال المہلب لاخلاف بین العلماء اذا قال لعبده ہو لله ونوی العتق انه یعتق واما الاشہاد فی العتق فہو من حقوق المعتق والا فقد تم العتق وان لم یشہد اھ

ص۳۴۲ **باب ام الولد** کتب الشیخ قدس سره فی اللامع ای جوازا ستیلاد الامة وقوله ہو لک یاعبد بن زمعة فیه الترجمة حیث اثبت نسبه لکونها ام ولده اھ ہذا ما افاده الشیخ قدس سره فی غرض الترجمة وقال الحافظ رحمه الله قوله باب ام الولد ای ہل یحکم بعتقها ام لا اورد فیه حدیثین ولیس فیهما مایفصح فی الحکم عنده واظن ذلک لقوة الخلاف فی المسئلة بین السلف وان کان الامر استقر عند الخلف علی المنع حتی وافق فی ذلک ابن حزم ومن تبعه من اہل الظاہر علی عدم جواز بیعهن ولم یبق الا شذوذ اھ وذکر العلامة العینی اسماء القائلین بعدم جواز بیعها وذکر منهم الائمة الاربعة وقال وکذا الشافعی فی اکثر کتبه وقد اجاز بیعها فی بعض کتبه وقال المزنی قطع فی اربعة عشر موضعا من کتبه بان لاتباع وہو الصحیح من مذہبه ثم قال وکان ابوبکر الصدیق رض وعلی رض وابن عباس رض وابن الزبیر رض وجابر وابوسعید الخدری رضی الله عنهم یجیزون بیع ام الولد وبه قال داؤد الی آخر مابسط

ص۳۴۲ **باب بیع المدبر** قال الحافظ ای جوازه او ماحکمه وقد تقدمت ہذه الترجمة بعینها فی کتاب البیوع وقد تقدم ہناک نقل مذاہب العلماء فی بیع المدبر وان الجواز مطلقا مذہب الشافعی واہل الحدیث وعن الحنفیة والمالکیة تخصیص المنع بمن دبر تدبیرا مطلقا اما اذا قیده کان یقول ان مت من مرضی ہذا ففلان حر فانه یجوز بیعه اھ والمشہور من مذہب احمد کالشافعی قال القسطلانی وفی الفیض قدمر الکلام فیه وان تراجم المصنف فی ہذا الباب متناقضة والذی یلوح منها انه اختار مذہب الشافعی اھ

ص۳۴۲ **باب بیع الولاء وهبته** ای حکمه والولاء بالفتح والمد حق میراث المعتق من المعتق بالفتح اھ من الفتح وکتب الشیخ فی اللامع انهما لایجوزان ودلالة الروایة علی المدعی فی لام الاختصاص ولو جاز بیعه او ہبته اونقله بغیرہما من اسباب الملک لم یبق له اختصاص بالمعتق والاختصاص ثابت بقوله لمن اعتق فبطل النقل اھ وفی ہامشه قال العینی فقهاء الحجاز والعراق مجمعون علی انه لایجوز بیع الولاء ولا ہبته قال ابن المنذر وعلیه جماہیر اہل العلم وقام الاجماع علی انه لایجوز تحویل النسب فکان حکم الولاء کحکم النسب فی ذلک فکما لایجوز بیع النسب ولا ہبته کذلک الولاء ولانقله ولا تحویله اھ مختصرا۔

ص۳۴۲ **باب اذا اسر اخو الرجل او عمه هل یفادی** بضم الیاء وفتح الدال المہملة بان یعطی مالا یستنقذه من الاسر اذا کان اخوه او عمه مشرکا اھ من القسطلانی وقال الحافظ قیل انه اشار بہذه الترجمة الی تضعیف الحدیث الوارد فی من ملک ذارحم فهو حر وہو حدیث اخرجه اصحاب السنن واستنکره ابن المدینی ورجح الترمذی ارساله وقال البخاری لایصح وجری الحاکم وابن حزم وابن القطان علی ظاہر الاسناد فصححوه وقد اخذ بعمومه الحنفیة والثوری والاوزاعی واللیث وقال داؤد لایعتق احد علی احد وذہب الشافعی الی انه لایعتق علی المرء الا اصوله وفروعه لابہذا الدلیل بل لادلة اخری وہو مذہب مالک وزاد الاخوة حتی من الام الی آخر مابسط من ہامش اللامع قوله وکان علی له نصیب الخ قال الحافظ ہو کلام المصنف ساقه مستدلا به علی انه لایعتق بذلک ای فلو کان الاخ ونحوه یعتق بمجرد الملک لعتق العباس وعقیل علی علی رضی الله عنهم فی حصته من الغنیمة واجاب ابن المنیر عن ذلک الی آخر ماقال وکتب الشیخ فی اللامع والجواب ان الملک لایثبت قبل الاحراز وکانت المفاداة ہناک قبل ان یدخلوا المدینة نعم لو اختیر جعلهم ارقاء ثم ولو لحقه منهم کان الامر دائرا اھ وفی الفیض غرضه ان النبی صلی الله علیه وسلم ملک عباسا فلم یعتق علیه قلت این الملک فیه قبل التقسیم ولیس ہناک الاحق الملک والحریة تعقب الملک نفسه دون حقه اما المفاداة کما فی الحدیث فجائزة عندنا ایضا کما فی الدر المختار اھ وبسط الکلام علیه فی ہامش اللامع فارجع الیه لو شئت

ص۳۴۲ **باب عتق المشرک** یحتمل ان یکون مضافا الی الفاعل او المفعول وعلی الثانی جری ابن بطال وقال لاخلاف فی جواز عتق المشرک تطوعا وانما اختلفوا فی عتقه عن الکفارة وحدیث الباب حجة فی الاول لان حکیما اعتق وہو کافر لم یحصل له الاجر الا بالاسلام فمن فعل ذلک وہو مسلم لم یکن بدونه بل اولی اھ وقال ابن المنیر الذی یظهر ان مراد البخاری ان المشرک اذا اعتق مسلما نفذ عتقه وکذا اذا اعتق کافرا فاسلم العبد اھ وکتب الشیخ قدس سره فی اللامع ہذا یرد علی المؤلف ماقبل ذلک من قوله لاعتاقة الا لوجه الله اھ وتقدم شیء من الکلام علیه فی باب الخطاء والنسیان فارجع الیه

ص۳۴۵ **باب من ملک من العرب رقیقا فوهب** الخ قال القسطلانی حذف مفعولات الاربعة للعلم بها ثم عطف علی قوله ملک قوله وسبی الذریة ثم قال وقد ساق المؤلف ہنا اربعة احادیث دالة علی ماترجم به الا البیع لکن فی بعض طرق حدیث ابی ہریرة ذکره کما سیأتی اھ قال العینی قوله فوہب الخ تفصیل لقوله ملک فذکر خمسة اشیاء الہبة والبیع والجماع والفداء والسبی اھ وفی البذل ذہب الجمہور الی جواز استرقاق العرب وانکره الحنفیة والشافعی فی القدیم لکن الحنفیة جوزوا استرقاق نسائهم وذراریهم اھ وقال الحافظ ہذه الترجمة معقودة لبیان الخلاف فی استرقاق العرب وہی مسئلة مشہورة والجمہور علی ان العربی اذا سبی جاز ان یسترق واذا تزوج امة بشرطه کان ولدها رقیقا وذہب الاوزاعی والثوری وابو ثور الی ان علی سید الامة تقویم الولد ویلزم ابوه باداء القیمة ولایسترق الولد اصلا وجنح المصنف الی الجواز اھ کتب الشیخ فی اللامع ولایرد علی الامام ما اورده بہذه الروایات لان مذہبه ان العرب لایستبقون علی الکفر لانهم لایسترقون مطلقا فجاز استرقاقهم مؤمنین لاکفارا ولیس فی شیء من الروایات مایرد علی ذلک لان الثابت بها ہو استرقاقهم قلنا کان ذلک بعد ان اسلموا قال ابن الہمام فی شرح الہدایة ولنا قوله تعالی تقاتلونهم او یسلمون ای الی ان یسلموا وروی عن ابن عباس انه علیه الصلوة والسلام قال لایقبل من مشرکی العرب الا الاسلام او السیف وذکر محمد بن الحسن عن یعقوب عن الحسن عن ابن عباس وقال او القتل مکان السیف وعنه علیه الصلوة والسلام لارق علی عربی اخرجه البیهقی عن معاذ ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لو کان ثابت علی احد من العرب رق لکان الیوم انتهی عبارة الفتح ا

ص۳۴۶ **باب فضل من ادب جاریته** سقط لفظ فضل من روایة ابی ذر والنسفی وزاد النسفی واعتقها اھ

ولا یخفی علیک ان الامام البخاری ذکر من ہہنا الی آخر العتق ابوابا لاتعلق لها بالعتق علی الظاہر ولم یتعرض لها الشراح والظاہر عندی ان المصنف ذکرہا استطرادا وتبعا لکونها مما یتعلق بالعبید والاماء وان لم یکن من قبیل العتق فتدبر

ص۳۴۶ **باب قول النبی صلی الله علیه وسلم العبید اخوانکم** الخ قال الحافظ لفظ ہذه الترجمة اورد المصنف معناه من حدیث ابی ذر وقد رویناه فی کتاب الایمان لابن منده بلفظ انهم اخوانکم فمن لائمکم منهم فاطعموہم مما تاکلون واکسوہم مما تکتسون اھ

ص۳۴۶ **باب العبد اذا احسن عبادة ربه** الخ ای بیان فضله وثوابه اھ من الفتح۔

ص۳۴۶ **باب کراهیة التطاول علی الرقیق** الخ قال الحافظ ای الترفع علیهم والمراد مجاوزة الحد فی ذلک والمراد بالکراہة کراہة التنزیه من غیر تحریم ولذلک استشہد للجواز بقوله تعالی والصالحین من عبادکم وبغیرہا من الآیات والاحادیث الدالة علی الجواز ثم اورد فیها بالحدیث الوارد فی النہی عن ذلک واتفق العلماء علی ان النہی فیه للتنزیه حتی اہل الظاہر الا ما قال ابن بطال فی لفظ الرب اذ قال لایجوز ان یقال لاحد غیر الله رب کما لایجوز ان یقال له آله الی آخر ما فیه وکتب الشیخ فی اللامع اشار بذلک الی دفع ما فی الروایات من التعارض بحسب الظاہر حیث نہی فی بعضها ان یقول سیدی او ربی او عبدی او امتی ومع ذلک فقد ورد فی کثیر من الآیات والروایات اضافته الیه بلفظ السید والرب وحاصل الدفع انه ان قال ذلک مطاولة ومفاخرة کان منهیا عنه وان لم یکن کذلک فلا ضیر فیه لجوازه بحسب نفس ذاته غیر انه لایکون اولی لما فیه من ترک الادب والروایات والآیات واردة بحسب اصل الجواز اھ وفی ہامشه قال السندی الکراہة مخصوصة بصورة الاضافة الی یاء المتکلم کان یقول عبدی او امتی اھ وما افاده الشیخ قدس سره اولی واجود وقریب منه ماقال صاحب الفیض فارجع الیه لو شئت

ص۳۴۶ **باب اذا اتی احدکم خادمه بطعامه** ای فلیجلسه معه لیاکل اھ من الفتح

ص۳۴۶ **باب العبد راع فی مال سیده** ای ویلزمه حفظه ولایعمل الا باذنه وقوله ونسب الخ کانه یشیر بذلک الی حدیث ابن عمر من باع عبدا وله مال فماله للسید وقد تقدمت الاشارة الیه فی باب من باع نخلا قد ابرت من کتاب البیوع وفی کتاب الشرب اھ من الفتح

ص۳۴۶ **باب اذا ضرب العبد فلیجتنب الوجه** قال الحافظ العبد بالنصب علی المفعولیة والفاعل محذوف للعلم به وذکر العبد لیس قیدا وانما خص بالذکر لان المقصود ہنا بیان حکم الرقیق کذا قرره بعض الشراح واظن المصنف اشار الی ما اخرجه فی الادب المفرد عن ابی ہریرة فذکر الحدیث بلفظ اذا ضرب احدکم خادمه اھ ثم قال وہذا النہی ظاہره التحریم ویؤیده حدیث سوید بن مقرن الصحابی انه رای رجلا لطم غلامه فقال او ما علمت ان الصورة محترمة اخرجه مسلم وغیره اھ

ثم البراعة سکت عنها الحافظ لانه جعل آخر العتق عند کتاب الہبة ویمکن عندی ان تکون فی قوله اذا قاتل احدکم الحدیث فافہم

کتاب المکاتب

ہکذا فی نسخة العینی وکذا فی النسخ الہندیة وفی نسخة الفتح باب فی المکاتب وفی نسخة القسطلانی فی المکاتب بدون لفظ کتاب ولفظ باب قال الحافظ کذا لابی ذر وغیره کتاب المکاتب واثبتوا کلہم البسملة وکاف الکتابة تکسر وتفتح کعین العتاقة قال القسطلانی المکاتب بفتح المثناة الفوقیة الرقیق الذی یکاتبه مولاه علی مال یؤدیه الیه فاذا اداه عتق فان عجز رد الی الرق وبکسرها السید الذی تقع منه المکاتبة والکتابة بکسر الکاف عقد عتق بلفظها بعوض منجم بنجمین فاکثر وہی خارجة عن قواعد المعاملات عند من یقول ان العبد لایملک لدورانها بین السید ورقیقه ولانها بیع ماله بماله وکانت الکتابة متعارفة قبل الاسلام فاقرہا الشارع صلی الله علیه وسلم وقال الرویانی انها اسلامیة لم تکن فی الجاہلیة والاول ہو الصحیح واول من کوتب فی الاسلام بریرة ومن الرجال سلمان وہی لازمة من جہة السید الا ان عجز العبد وجائزة له علی الراجح اھ زاد الحافظ وحکی ابن التین ان اول من کوتب المؤمل فقال النبی صلی الله علیه وسلم اعینوه ثم قال واختلف فی تعریف الکتابة واحسنه تعلیق عتق بصفة علی معاوضة مخصوصة اھ

ص۳۴۶ **باب اثم من قذف مملوکه** لیس ہذا الباب فی متن النسخ الہندیة لکن ہو موجود فی نسخة الشروح

الفتح والعینی والقسطلانی وکذا فی ہامش النسخ الہندیۃ قال الحافظ کذا للجمیع ہنا الا النسفی وابا ذر ولم یذکر من اثبت ہذہ الترجمۃ فیہا حدیثا ولا اعرف لدخولہا فی ابواب المکاتب معنی ثم وجدتہا فی روایۃ ابن شبویہ مقدمۃ قبل کتاب المکاتب فہذا ہو المتجہ وعلی ہذا فکان المصنف ترجم بہا واخلی بیاضا لیکتب فیہا الحدیث الوارد فی ذلک فلم یکتب کما وقع لہ فی غیرہا وقد ترجم فی کتاب الحدود باب قذف العبید واورد فیہ حدیث من قذف مملوکہ وہو بری مما قال جلد یوم القیمۃ الحدیث فلعلہ اشار بذلک الی انہ یدخل فی ہذہ الابواب اھ

ص۳۴۴ باب المکاتب ونجومہ فی کل سنۃ نجم الخ قولہ ونجومہ بالجر عطفا علی سابقہ وبالرفع علی الاستیناف فی کل سنۃ نجم والنجم فی الکتابۃ ہو القدر المعین الذی یؤدیہ المکاتب فی وقت معین واصلہ ان العرب کانوا یبنون امورہم فی المعاملۃ علی طلوع النجم لانہم لا یعرفون الحساب فیقول احدہم اذا طلع النجم الفلانی ادیت حقک فسمیت الاوقات نجوما بذلک ثم سمی المؤدی فی الوقت نجما واشترط الشافعی التاجیل وتوقفا مع التسمیۃ بناء علی ان الکتابۃ من الضم واقل ما یحصل بہ الضم نجمان ولانہ امکن لتحصیل القدرۃ علی الاداء وجوز الحنفیۃ والمالکیۃ الکتابۃ حالا ومؤجلا ومنجما وغیر منجم لان اللہ تعالی لم یذکر التنجیم اھ من القسطلانی وزاد الحافظ واما قول المصنف فی کل سنۃ نجم فاخذہ من صورۃ الخبر الوارد فی قصۃ بریرۃ کما سیاتی التصریح بہ بعد باب ولم یرد المصنف ان ذلک شرط فیہ فان العلماء اتفقوا علی انہ لو وقع التنجیم بالاشہر جاز اھ قال الموفق ظاہر کلام الخرقی ان الکتابۃ لا تصح حالۃ ولا تجوز الا منجمۃ وہو ظاہر المذہب وبہ قال الشافعی وقال مالک وابو حنیفۃ تجوز حالۃ ثم ذکر دلائل الفریقین کما فی ہامش اللامع

ص۳۴۵ باب ما یجوز من شروط المکاتب الخ قال الحافظ قال ابن بطال المراد بکتاب اللہ حکمہ من کتابہ او سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم او اجماع الامۃ قال القرطبی قولہ لیس فی کتاب اللہ ای لیس مشروعا فی کتاب اللہ تاصیلا ولا تفصیلا قال القسطلانی لیس فی حدیثی الباب الا ذکر شرط الولاء وجمع فی الترجمۃ بین حکمین وکانہ فسر الاول بالثانی وان ضابط الجواز ما کان فی کتاب اللہ ای فی حکمہ من کتاب او سنۃ او اجماع وقد اشترط لصحۃ الکتابۃ شروط ثم بسطہا اھ

ص۳۴۵ باب استعانۃ المکاتب وسوال الناس من عطف الخاص علی العام لان الاستعانۃ تقع بالسوال وبغیرہ وکانہ یشیر الی جواز ذلک لانہ صلی اللہ علیہ وسلم اقر بریرۃ علی سوالہا عائشۃ فی اعانتہا علی کتابتہا واما ما اخرجہ ابوداؤد فی المراسیل من طریق یحیی بن ابی کثیر یرفعہ فی ہذہ الآیۃ ان علمتم فیہم خیرا قال حرفۃ ولا ترسلوہم کلا علی الناس فہو مرسل او معضل فلا حجۃ فیہ اھ من الفتح وتعقب العینی علی قول الحافظ من عطف الخاص علی العام بانہ ما التفت الی سین الاستعانۃ فانہا للطلب والطلب لا یکون الا من غیرہ اھ وکتب الشیخ فی اللامع وانما لم تحرم علیہ المسئلۃ لاضطرارہ الی فک رقبتہ من وثاق الرق واحتیاجہ الیہ اشد من احتیاج الساغب الی الطعام لان العبد خارج من الآدمیۃ حکما فجوز لہ السعی فی تحصیل انسانیۃ مع ان علتہ لا تفی بدل کتابتہ فیستعین بالمسئلۃ اھ

ص۳۴۶ باب بیع المکاتب اذا رضی الخ قال الحافظ فی روایۃ المکاتبۃ والاول اصح لقولہ اذا رضی وہذا اختیار منہ لاحد الاقوال فی مسئلۃ بیع المکاتب اذا رضی بذلک ولو لم یعجز نفسہ وہو قول احمد وربیعۃ والاوزاعی واحد قولی الشافعی ومالک ومنعہ ابوحنیفۃ والشافعی فی اصح القولین وبعض المالکیۃ واجابوا عن قصۃ بریرۃ بانہا عجزت نفسہا واستدلوا باستعانۃ بریرۃ عائشۃ فی ذلک ولیس فی استعانتہا ما یستلزم العجز الی آخر ما قال وفی الہدایۃ لو رضی المکاتب بالبیع ففیہ روایتان الاظہر الجواز اھ

ص۳۴۶ باب اذا قال المکاتب اشترنی واعتقنی الخ قال العینی جواب اذا محذوف تقدیرہ جاز اھ وحمل الشیخ قدس سرہ فی اللامع ہذا الباب علی ان المصنف اراد بہ اثبات البیع بشرط واحد کما ہو مذہب الحنابلۃ فکتب الشیخ اوردہ لاثبات ان الشرط الواحد خص فیہ قلنا لم یکن ذاک من ہذا القبیل وانما کانت ہذہ عدۃ منہا رضی اللہ تعالی عنہا وانما کان ذلک شرطا لو ادخل فی صلب العقد مع انہ لم یجر لہ ذکر فیما بین المتعاقدین ولو سلم ففیہ دلالۃ علی ان الفاسد من البیوع مفید للملک ومنفذ الاعتاق من المشتری شراء فاسدا الی آخر ما قال وفی ہامشہ تقدم الکلام علی مسئلۃ البیع بشرط واحد او بشرطین فی کتاب البیوع فی باب اذا اشترط فی البیع شروطا وذکر الامام البخاری رحمہ اللہ تعالی فی الباب المذکور ایضا حدیث بریرۃ ہذا ولذا بنی الشیخ قدس سرہ تقریرہ علی تلک المسئلۃ والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان الامام البخاری اراد ہہنا فروعا خلافیۃ تتعلق بالکتابۃ والعتق فترجم اولا بباب بیع المکاتب اذا رضی کما تقدم الکلام علیہ ثم ترجم ثانیا بہذہ الترجمۃ واراد بہ اثبات بیعہ بشرط العتق وہی مسئلۃ خلافیۃ قال الحافظ اذا وقع البیع بشرط العتق صح علی اصح القولین عند الشافعیۃ والمالکیۃ وعن الحنفیۃ یبطل اھ وفی الشرح الکبیر لابن قدامۃ فی بحث الشروط فی البیع اذا شرط العتق ففی صحتہ روایتان احدہما یصح والثانیۃ الشرط فاسد اھ ثم البراعۃ عند الحافظ فی قولہ الولاء لمن اعتق وعندی فی قولہ مات فافہم۔

کتاب الہبۃ

الہبۃ بکسر الہاء وتخفیف الموحدۃ تطلق بالمعنی الاعم علی انواع الابراء وہو ہبۃ الدین ممن ہو علیہ والصدقۃ وہی ہبۃ ما یتمحض بہ طلب ثواب الآخرۃ والہدیۃ وہی ما یکرم بہ الموہوب لہ ومن خصہا بالحیاۃ اخرج الوصیۃ وہی تکون ایضا بالانواع الثلثۃ وتطلق الہبۃ بالمعنی الاخص علی ما لا یقصد لہ بدل وعلیہ ینطبق قول من عرف الہبۃ بانہا تملیک بلا عوض وصنیع المؤلف محمول علی المعنی الاعم لانہ ادخل فیہا الہدایا اھ من الفتح واجاد القسطلانی فی البحث فی معناہ وبسط الکلام علیہ

ص۳۴۹ باب القلیل من الہبۃ قال الحافظ مناسبۃ الحدیث للترجمۃ بطریق الاولی لانہ اذا کان یجیب من دعاہ الی ذلک القدر الیسیر فلان یقبلہ ممن احضرہ الیہ اولی اھ قال القسطلانی بعد ذکر الحدیث وہذا یدل علی جواز القلیل من الہدیۃ وانہ لا یرد والہدیۃ فی معنی الہبۃ فتحصل المطابقۃ بین الحدیث والترجمۃ اھ

ص۳۴۹ باب من استوہب من اصحابہ شیئا ای سواء کان عینا او منفعۃ جاز ای بغیر کراہۃ فی ذلک اذا کان یعلم طیب انفسہم اھ من الفتح قلت والغرض من ہذہ الترجمۃ وکذا من الترجمۃ الآتیۃ ظاہر وہو استثنائہما من ذم السوال الوارد فی کثیر من الروایات ومحل الاستثناء ہو ما تقدم من کلام الحافظ من قولہ اذا کان یعلم طیب انفسہم

ص۳۵۰ باب من استسقی الخ ماء او لبنا او غیر ذلک مما تطیب بہ نفس المطلوب منہ وغرض الترجمۃ قد تقدم فی الباب السابق

ص۳۵۰ باب قبول ہدیۃ الصید کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع افردہ بالذکر لما فی تحصیلہ من تعب فلعل متوہما یتوہم انہ لا یجوز قبولہ لما یلحق المہدی فیہ من الضرر اھ وفی ہامشہ ولا یبعد عندی انہ اشار بذلک الی دفع ما یتوہم من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من اتبع الصید غفل اخرجہ الامام ابوداؤد والترمذی وغیرہما من ان الاشتغال بذلک سبب الغفلۃ وقبول ہدیۃ اعانۃ علی ذلک وسیاتی فی کتاب الذبائح باب ما جاء فی التصید قال ابن المنیر مقصودہ بہذہ الترجمۃ التنبیہ علی ان الاشتغال بالصید لمن ہو عیشہ بہ مشروع ولمن عرض لہ ذلک وعیشہ بغیرہ مباح واما التصید لمجرد اللہو فہو محل الخلاف الی آخر ما ذکر فی ہامش اللامع ثم اعلم ان المصنف ذکر فی ہذا الباب حدیثین علی ما فی النسخ الہندیۃ وترجم فی نسخ الشروح علی الحدیث الثانی حدیث صعب بن جثامۃ ترجمۃ بباب قبول ہدیۃ الصید ولیست ہذہ فی النسخ الہندیۃ قال الحافظ کذا ثبت لابی ذر وسقطت ہذہ الترجمۃ ہنا لغیرہ وہو الصواب وشاہد الترجمۃ من الحدیث مفہوم قولہ لم نردہ علیک الا انا حرم اھ

ص۳۵۰ باب قبول الہدیۃ قال الحافظ کذا لابی ذر وہو تکرار بغیر فائدۃ اھ قلت وہذا بحسب نسخۃ الحافظ کما تقدم ثم قال الحافظ وہذہ الترجمۃ بالنسبۃ الی ترجمۃ قبول ہدیۃ الصید من العام بعد الخاص اھ قلت ویمکن عندی فی غرض الترجمۃ ان المصنف لوح بہ الی ما فی ابی داؤد من قولہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم لا اقبل بعد یومی ہذا من احد ہدیۃ الا ان یکون مہاجریا قرشیا او انصاریا او دوسیا او ثقفیا وسیاتی قریبا فی البخاری عن عمر بن عبد العزیز کانت الہدیۃ فی زمنہ صلی اللہ علیہ وسلم ہدیۃ والیوم رشوۃ ثم لا یذہب علیک ما قال الحافظ فی آخر حدیث الباب حدیث ام عطیۃ اذ قال استشکلت قصۃ عائشۃ فی حدیث ام عطیۃ مع حدیثہا فی قصۃ بریرۃ لان شانہما واحد وقد اعلمہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی کل منہما بما حاصلہ ان الصدقۃ اذا قبضہا من یحل لہ اخذہا ثم تصرف فیہا زال عنہا حکم الصدقۃ فلو تقدمت احدی القصتین علی الاخری لاغنی ذلک عن اعادۃ ذکر الحکم ویبعد ان تقع القصتان دفعۃ واحدۃ اھ ولم یذکر الحافظ الجواب عن ہذا الاشکال ویمکن التفصی عنہ بتنویع الصدقتین النفل والواجب بان تکون احدی القصتین واردا فی صدقۃ النفل والاخری فی صدقۃ الواجب فاحتیج الی بیان الحکم فی النوع الآخر ایضا کان او یقال ان قصۃ ام عطیۃ متقدمۃ لکنہا کانت حرۃ فوجد الاشکال فی قصۃ بریرۃ لکونہا مولاۃ لعائشۃ ومال العبد مال لمولاہ او یقال ان قصۃ بریرۃ متقدمۃ الا ان فی قصۃ بریرۃ کان المتصدق غیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بخلاف قصۃ ام عطیۃ فان المتصدق فیہا ہو النبی صلی اللہ علیہ وسلم ففیہا نوع رجوع من الصدقۃ فافہم وہذا الاخیر اوجہ الاجوبۃ عندی

ص۳۵۱ باب من اہدی الی صاحبہ وتحری بعض نسائہ یقال تحری الشیء اذا قصدہ دون غیرہ قالہ الحافظ وکتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان فعل ہؤلاء لا یعبر بالعدل الواجب علی الزوج لانہم لم یؤمروا بذلک ولو رضی الزوج بفعلہم ذلک وصنیعہم ہذا کان غیر مواخذ علیہ ایضا لانہما فعلان قلبیان وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہم ہذا قسمی فیما املک فلا تواخذنی فیما تملک ولا املک اھ وفی ہامشہ قال الکرمانی فی الحدیث انہ لیس علی الرجل حرج فی ایثار بعض نسائہ بالتحف من الماکل وانما یلزمہ العدل فی المبیت واقامۃ النفقۃ والکسوۃ اھ قال الحافظ وتعقبہ ابن المنیر بان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یفعل ذلک وانما فعلہ الذین اہدوا لہ وہم باختیارہم فی ذلک وانما لم یمنعہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم لانہ لیس من کمال الاخلاق ان یتعرض الرجل الی الناس بمثل ذلک لما فیہ من التعرض لطلب الہدیۃ مع ان الذی یظہر انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یشرکہن فی ذلک وانما وقعت المنافسۃ لکون العطیۃ تصل الیہن من بیت عائشۃ وفیہ قصد الناس بالہدایا اوقات المسرۃ ومواضعہا لیزید ذلک فی سرور المہدی الیہ اھ

ص۳۵۱ باب ما لا یرد من الہدیۃ قال الحافظ کانہ اشار الی ما رواہ الترمذی من حدیث ابن عمر مرفوعا ثلث لا ترد الوسائد والدہن واللبن قال الترمذی یعنی بالدہن الطیب واسنادہ حسن الا انہ لیس علی شرط البخاری فاشار الیہ واکتفی بحدیث انس قال ابن بطال انما کان لا یرد الطیب لمناجاۃ الملائکۃ قال الحافظ لو کان ہذا ہو السبب لکان من خصائصہ ولیس کذلک فان انسا اقتدی بہ فی ذلک وقد ورد النہی عن ردہ مقرونا ببیان الحکمۃ فی حدیث صحیح رواہ ابوداؤد والنسائی وغیرہما عن ابی ہریرۃ مرفوعا من عرض علیہ طیب فلا یردہ فانہ خفیف المحمل طیب الرائحۃ اھ

ص۳۵۱ باب من رای الہبۃ الغائبۃ جائزۃ قال العلامۃ العینی الہبۃ الغائبۃ ای التی توہب لان نفس الہبۃ مصدر فلا یوصف بالغیبۃ وفی الفیض اراد من الہبۃ الشیء الموہوب والمعنی ان ہبۃ الشیء جائزۃ وان کان غائبا عن المجلس او کان الموہوب لہ ایضا غائبا وحاصلہ انہ لا یشترط لصحۃ الہبۃ حضور الموہوب لہ او الشیء الموہوب اھ قلت ویتفرع علیہ ان القبض لا یشترط لصحۃ الہبۃ کما ہو مختار المصنف والمسئلۃ خلافیۃ ستاتی فی باب اذا وہب ہبۃ او وعد الخ قال القسطلانی بعد ذکر الحدیث ومراد المؤلف منہ ہنا قولہ صلی اللہ علیہ وسلم وانی رایت ان ارد الیہم سبیہم فمن احب منکم ان یطیب ذلک فلیفعل مع قولہم طیبنا لک ففیہ انہم وہبوا ما غنموا من السبی قبل ان یقسم وذلک فی معنی الغائب وترکہم ایاہ فی معنی الہبۃ کذا قررہ فی فتح الباری وفیہ من التعسف ما لا یخفی واطلاق الترک علی الہبۃ بعید وزعم ابن بطال ان فیہ دلیلا علی ان للسلطان ان یرفع املاک قوم اذا کان فی ذلک مصلحۃ وتعقبہ ابن المنیر بانہ لا دلیل فیہ علی ذلک بل فی نفس الحدیث انہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یفعل ذلک الا بعد تطییب نفوس المالکین ولا یسوغ للسلطان نقل املاک الناس وکل احد احق بمالہ وتعقبہ ابن الدمامینی من المالکیۃ فقال لنا فی المذہب صورۃ ینقل فیہا السلطان ملک الانسان جبرا کما ملاصقۃ للجامع الذی احتیج الی توسعتہ لکنہ لا ینقل الا بالثمن اھ کتب الشیخ فی اللامع ولا یمکن الایراد بذلک علی من وقف تمامہا علی القبض فان الہبۃ جائزۃ عندہ

بخاری اول

الا انہا لم تتم بعد او یکون ما ورد فی الروایۃ عدۃ فلا یرد الذی اوردتم اھ قلت ان کلام الشراح ہہنا نص فی انہ صلی اللہ علیہ وسلم ردّ سبی ہوازن قبل القسمۃ وسیاتی فی باب الہبۃ المقبوضۃ وغیر المقبوضۃ من قولہ وقد وہب النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ لہوازن ما غنموا منہم وہو غیر مقسوم ویشکل علی ہذا ما یاتی فی المغازی فی ہذہ القصۃ فی باب قولہ تعالی ویوم حنین اذ اعجبتکم کثرتکم وفیہ قولہ قد استانیت بکم ای اخرت قسم السبی لتحضروا فابطأتم حتی ظننت انکم لا تقدمون وقد قسمت السبی اھ ففیہ تصریح بان رد السبایا کان بعد القسمۃ ولم یتعرض لذلک الشراح ہہنا بل کلہم متطافرون علی ان ردہا کان قبل القسمۃ وعلیہ ہو الکلام فی شروح التراجم اللہم الا ان یقال ان ہذا مبنی علی اختلاف الروایات فقد تقدم فی کتاب الوکالۃ فی باب اذا وہب شیئا لوکیل او شفیع قوم عن العلامۃ العینی ان ردہم الیہم کان قبل القسمۃ عند ابن اسحاق وعند غیرہ بعدہا اھ من ہامش اللامع مختصرا

ص۳۵۳ باب المکافاۃ فی الہبۃ قال الحافظ المراد بالہبۃ ہنا المعنی الاعم اھ المکافاۃ بالہمز وقد یترک مفاعلۃ بمعنی المقابلۃ واستدل بالحدیث لبعض المالکیۃ علی وجوب الثواب علی الہدیۃ اذا اطلق وکان ممن یطلب مثلہ الثواب کالفقیر للغنی بخلاف ما یہبہ الاعلی للادنی ووجہ الدلالۃ منہ مواظبتہ صلی اللہ علیہ وسلم علی ذلک ومذہب الشافعیۃ لا یجب بمطلق الہبۃ والہدیۃ اذ لا یقتضیہ اللفظ ولا العادۃ ومطابقۃ الحدیث للترجمۃ متجہۃ اذا ارید بلفظ الہبۃ معناہا الاعم اھ وقال الحافظ وبہ ای بقول بعض المالکیۃ قال الشافعی فی القدیم وقال فی الجدید کالحنفیۃ الہبۃ للثواب باطلۃ لا تنعقد لانہا بیع بثمن مجہول ولان موضوع الہبۃ التبرع فلو ابطلناہ لکان فی معنی المعاوضۃ اھ مختصرا وفی الفیض اراد المصنف ان الہبۃ بشرط العوض جائزۃ وفی الہدایۃ انہا ہبۃ ابتداء وبیع انتہاء اھ

ص۳۵۳ باب الہبۃ للولد الخ اشتملت ہذہ الترجمۃ علی اربعۃ احکام الاول الہبۃ للولد وانما ترجم بہ لیرفع اشکال من یاخذ بظاہر الحدیث المشہور انت ومالک لابیک لان مال الولد اذا کان لابیہ فلو وہب الاب ولدہ شیئا کان کانہ وہب نفسہ ففی الترجمۃ اشارۃ الی ضعف الحدیث المذکور او الی تاویلہ وہو حدیث اخرجہ ابن ماجۃ من حدیث جابر وبسط الحافظ فی تخریجہ ثم قال فمجموع طرقہ لا تحطہ عن القوۃ فتعین تاویلہ الحکم الثانی العدل بین الاولاد فی الہبۃ وہی من مسائل الخلاف کما سیاتی وحدیث الباب حجۃ من وجہ والثالث رجوع الوالد فیما وہب للولد وہی خلافیۃ ایضا الرابع اکل الوالد من مال الولد بالمعروف قال ابن المنیر وفی انتزاعہ من حدیث الباب خفاء ووجہہ لما جاز للاب بالاتفاق ان یاکل من مال ولدہ اذا احتاج الیہ فلان یسترجع ما وہبہ لہ بطریق الاولی اھ وقال العینی فی المسئلۃ الثالثۃ ان الاب اذا وہب لابنہ ہل لہ ان یرجع فیہ خلاف فعند الشافعی واحمد واسحق لیس للواہب ان یرجع فیما وہب الا الذی ینحلہ الاب لابنہ وغیر الاب من الاصول کالاب عند الشافعی فی الاصح ولیس لغیر الاب الرجوع عند مالک الا ان عندہ ان الام لہا الرجوع ایضا اذا کان ابوہ حیا وہذا ہو الاشہر عند مالک وروی عنہ المنع اھ وعند اصحابنا الحنفیۃ لا رجوع فیما یہبہ لکل ذی رحم محرم بالنسب کالاخ والاخت وکل من لو کان امراۃ لا یحل لہ ان یتزوجہا وبہ قال طاؤس والحسن واحمد وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع ان اراد المصنف بعدم الجواز انہ لا یصلح فہو مسلم ودلالۃ الروایۃ علیہ واضحۃ وان اراد ان الہبۃ لم تقع اصلا فہو غیر مسلم والروایۃ دالۃ علی خلافہ لان الارجاع لا یمکن دونہ اھ وفی ہامشہ ہذا ہو المسئلۃ الثانیۃ من المسائل الاربعۃ المذکورۃ قبل والمشہور من مذہب الامام احمد ان التسویۃ فی عطیۃ الاولاد واجب فلو فضل بعضہا فہی باطلۃ وہو قول الثوری واسحق وبہ صرح البخاری وبہ قال سائر الظاہریۃ وبعض المالکیۃ والمشہور عن ہؤلاء انہا باطلۃ وعن احمد انہا تصح ویجب ان یرجع وعنہ یجوز التفاضل ان کان بسبب کان یحتاج الولد لزمانۃ او کثرۃ عائلۃ او اشتغال بالعلم ونحوہ من الفضائل فیجوز وقال ابو حنیفۃ وصاحباہ ومالک والشافعی یجوز ان ینحل لبعض ولدہ دون بعض وقال الشافعی ترک التفضیل حسن الادب وقال طاؤس لا یجوز ذلک ولا رغیف محترق وبہ قال ابن المبارک الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع فی الدلائل

ص۳۵۳ باب الاشہاد فی الہبۃ قال العلامۃ العینی مطابقۃ الحدیث بالترجمۃ توخذ من معنی الحدیث فہو ظاہر اھ

ص۳۵۳ باب ہبۃ الرجل لامراتہ الخ قال الحافظ ای ہل یجوز لاحدہما الرجوع فیہا وقول النخعی جائزۃ ای فلا رجوع فیہا ثم قال الحافظ بعد قول الزہری التفصیل المذکور بین ان یکون خدعہا فلہا ان ترجع والا فلا ہو قول المالکیۃ ان اقامت البینۃ علی ذلک وقیل یقبل قولہا فی ذلک مطلقا والی عدم الرجوع من الجانبین مطلقا ذہب الجمہور اھ قلت ومیل الامام البخاری الی عدم جواز الرجوع کما تدل علیہ الآثار التی ذکرہا فی الباب علی الاصل الاربعین من اصول التراجم قال العینی عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم والمراۃ بمنزلۃ ذی رحم اذا وہب احدہما لصاحبہ لم یکن لہ ان یرجع اھ وتفصیل المذاہب فی ہامش اللامع قولہ العائد فی ہبتہ الخ کتب الشیخ فی اللامع اوردہ ہہنا لاثبات انہ لیس لہ ان یعود فیما اعطاہا ولا ہی فیما اعطتہ اھ وفی ہامشہ وہو کذلک فی الزوجین عندنا کما تقدم والحدیث من مستدلات الائمۃ فی عدم جواز الرجوع فی ہبۃ الاجنبی والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ بسطت فی الاوجز ففیہ استدل بالحدیث الشافعی واحمد واسحاق علی انہ لیس للواہب ان یرجع فیما وہبہ الا الذی ینحلہ الاب لابنہ وعند مالک لہ ان یرجع فی الاجنبی الذی قصد منہ الثواب لم یثب وبہ قال احمد فی روایۃ وقال ابو حنیفۃ واصحابہ للواہب الرجوع عن ہبتہ ما دامت قائمۃ ولم یعوض منہا وفی المحلی قال ابو حنیفۃ یصح الرجوع فی الہبۃ الا باحد سبعۃ امور القرابۃ والموت والزوجیۃ والہلاک والخروج عن الملک والعوض والزیادۃ وبسط فی الاوجز فی دلائل الحنفیۃ والجواب عن الحدیث اھ

ص۳۵۴ باب ہبۃ المراۃ لغیر زوجہا الخ وغرض المؤلف من الترجمۃ ہو ما افادہ الشیخ قدس سرہ فی اللامع حیث کتب لما ورد فی بعض الروایات انہا لیس لہا ان تستبد بالتصرف فی خالص مالہا دون الزوج بین المؤلف ان تصرفہا فی مالہا وان کان خلاف الاولی للحدیث غیر انہ نافذ منہا ان فعلت اھ وقال الحافظ قولہ اذا کان لہا زوج ای ولو کان لہا زوج ثم قال وبہذا الحکم قال الجمہور وخالف طاؤس فمنع مطلقا وعن مالک لا یجوز لہا ان تعطی بغیر اذن زوجہا ولو کانت رشیدۃ الا من الثلث وعن اللیث لا یجوز مطلقا الا فی الشیء التافہ وادلۃ الجمہور من الکتاب والسنۃ کثیرۃ قال ابن بطال

احادیث الباب اصح وحملہا مالک علی الشیء الیسیر وجعل حدہ الثلث فما دونہ اھ زاد العینی اے قیاسا علی الوصیۃ اھ وفی الفیض لعلہ تعریض الی مذہب مالک فانہ قال لا یجوز للزوجۃ ان تتصرف فی مال نفسہا الا باذن زوجہا واختار المصنف مذہب الجمہور اھ وقال الموفق وظاہر کلام الخرقی ان للمراۃ الرشیدۃ التصرف فی مالہا کلہ بالتبرع والمعاوضۃ وہذا احدی الروایتین عن احمد وہو مذہب ابی حنیفۃ والشافعی وعن احمد روایۃ اخری لیس لہا ان تتصرف فی مالہا بزیادۃ علی الثلث بغیر عوض الا باذن زوجہا وبہ قال مالک الی آخر ما بسط فی الدلائل وسیاتی فی کتاب الادب باب صلۃ المراۃ امہا ولہا زوج

ص۳۵۴ باب بمن یبدا بالہدیۃ قال الحافظ ای عند التعارض فی اصل الاستحقاق وحدیث میمونۃ فیہ الاستواء فی صفۃ ما من الاستحقاق فیقدم القریب علی الغریب وحدیث عائشۃ المذکور بعدہ فیہ الاستواء فی الصفات کلہا فیقدم الاقرب فی الذات اھ

ص۳۵۴ باب من لم یقبل الہدیۃ لعلۃ ای بسبب ینشا عنہ الریبۃ کالقرض ونحوہ قولہ وقال عمر بن عبد العزیز الخ وصلہ ابن سعد بقصۃ فیہ فروی من طریق فرات بن مسلم قال اشتہی عمر بن عبد العزیز التفاح فلم یجد فی بیتہ شیئا یشتری بہ فرکبنا معہ فتلقاہ غلمان الدیر باطباق تفاح فتناول واحدۃ فشمہا ثم رد الاطباق فقلت لہ فی ذلک فقال لا حاجۃ لی فیہ فقلت الم یکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابو بکر وعمر یقبلون الہدیۃ فقال انہا لاولئک ہدیۃ وہی للعمال بعدہم رشوۃ وقال ابن العربی الرشوۃ کل مال دفع لیبتاع بہ من ذی جاہ عونا علی ما لا یحل اھ من الفتح وکتب الشیخ فی اللامع قولہ والیوم رشوۃ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان معصوما فلم یکن ہناک مظنۃ جور فی الحکم وامکان ذلک فاستوی المہدی وغیرہ ولا کذلک فینا معاشر الامراء والحکام وقولہ فلینظر ایہدی لہ ام لا فیہ الترجمۃ حیث انکر النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیہ قبولہ الہدیۃ لانہا کانت لعلۃ اھ

ص۳۵۴ باب اذا وہب ہبۃ او وعد الخ قال القسطلانی قولہ قبل ان تصل ای الہبۃ او الذی وعدہ بہ الیہ ای الی الموہوب لہ او الموعود لہ لم ینفسخ عقد الہبۃ لانہ یؤول الی اللزوم کالبیع اھ قال الحافظ قال الاسماعیلی ہذہ الترجمۃ لا تدخل فی الہبۃ بحال قال الحافظ قال ذلک بناء علی ان الہبۃ لا تصح الا بالقبض والا فلیست ہبۃ وہذا مقتضی مذہبہ لکن من یقول انہا تصح بدون القبض یسمیہا ہبۃ وکان البخاری جنح الی ذلک اھ قلت ومسئلۃ الباب خلافیۃ بسطت فی الاوجز وفیہ عن المغنی المکیل والموزون لا تلزم فیہ الصدقۃ والہبۃ الا بالقبض وہو قول اکثر الفقہاء منہم ابو حنیفۃ والشافعی وقال مالک یلزم ذلک بمجرد العقد لانہ تبرع فلا یعتبر فیہ القبض کالوصیۃ والوقف ولنا اجماع الصحابۃ واما غیر المکیل والموزون فتلزم الہبۃ فیہ بمجرد العقد وہو قول مالک وعن احمد روایۃ اخری لا تلزم الہبۃ فی الجمیع الا بالقبض وہو قول اکثر اہل العلم منہم الثوری والشافعی واصحاب الرای اما ذکرنا فی المسئلۃ الاولی اھ وفی الدر المختار وشرائط صحتہا فی الواہب العقل والبلوغ والملک فلا تصح ہبۃ صغیر ورقیق ولو مکاتبا وشرائط صحتہا فی الموہوب ان یکون مقبوضا غیر مشاع ممیزا غیر مشغول اھ قولہ وکانت فصلت الہدیۃ الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع ای افرزت من مال المہدی ولیس المراد القبض کما فہم المحشی لانہ یلغو علیہ قولہ وہو حی لان القبض لا یمکن الا وہو حی وعندنا ہی للمہدی ولورثتہ لان افرازہ عن مالہ لا یخرجہا عن ملکہ نعم قول الحسن یوافق رای الحنفیۃ ان کان المراد بالرسول فی کلامہ رسول المہدی لہ وہو الظاہر من مقابلۃ کلامہ بکلام عبیدۃ مع ان الرسول اذا کان رسول المہدی کان فی حکم نفسہ فلا یناسب بناء الاختلاف علیہ فتدبر اھ وبسط شیء من الکلام علیہ فی ہامش اللامع وفیہ عن الفیض حاصل قول عبیدۃ ان المدار علی الفصل قلنا المدار علی القبض دون التقسیم اھ وقال الحافظ قال الاسماعیلی لیس ما قالہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لجابر ہبۃ وانما ہی عدۃ علی وصف لکن لما کان وعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یجوز ان یخلف نزلوا وعدہ منزلۃ الضمان فی الصحۃ فرقا بینہ وبین غیرہ من الامۃ ممن یجوز ان یفی وان لا یفی قال الحافظ وجہ ایرادہ انہ نزل الہدیۃ اذا لم تقبض منزلۃ الوعد بہا وقد امر اللہ بانجاز الوعد ولکن حملہ الجمہور علی الندب اھ وتعقب القسطلانی علی ایراد الاسماعیلی اذ قال فیہ نظر وبیانہ کما فی المصابیح ان الترجمۃ لشیئین احدہما اذا وہب ثم مات قبل وصولہا فساق لہا ما ذکرہ عن عبیدۃ والحسن ثانیہما اذا وعد ثم مات وساق لہ حدیث جابر وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لو جاء مال البحرین الخ وعد بلا ریب فلم یقع للمؤلف رحمہ اللہ اخلال لما وقع فی الترجمۃ علی ما لا یخفی الی آخر ما قال اھ وکتب الشیخ فی اللامع ولم یثبت بشیء ما قصدہ المؤلف ان الہبۃ تتم من غیر قبض لان الہبۃ ہہنا انما تمت لاعطاء ابی بکر والا فلم یکن الا عدۃ محضۃ کما یدل علیہ قول ابی بکر من کان لہ عدۃ الخ ولعل المؤلف قصد بترجمتہ الی من وعد وعدا او وہب ہبۃ بمعنی انہ قصدان یہبہا فان ایفاءہ مستحسن وواجب فی مکارم الاخلاق لا فی شریعۃ الحلال والحرام وہو مسلم ودلالۃ الروایۃ علیہ غیر مستنکرۃ اھ والظاہر عندی ان میلان الامام البخاری الی ان ایفاء الوعد واجب فانہ ترجم فی کتاب الشہادات باب من امر بانجاز الوعد کما سیاتی ہناک

ص۳۵۴ باب کیف یقبض العبد والمتاع ای الموہوب والترجمۃ فی الکیفیۃ لا فی اصل القبض وکانہ اشار الی قول من قال یشترط فی الہبۃ حقیقۃ القبض دون التخلیۃ وسایشیر الیہ بعد ثلاثۃ ابواب قال ابن بطال کیفیۃ القبض عند العلماء باسلام الواہب لہا الی الموہوب وحیازۃ الموہوب لذلک قال واختلفوا ہل من شرط صحۃ الہبۃ الحیازۃ ام لا وقول الجمہور انہا لا تتم الا بالقبض وہو قول الشافعی فی الجدید وفی القدیم وبہ قال داؤد تصح بنفس العقد وان لم تقبض وعن احمد تصح بدون القبض فی العین المعینۃ دون الشائعۃ وعن مالک کالقدیم لکن قال ان مات الواہب قبل القبض وزادت علی الثلث افتقر الی اجازۃ الوارث اھ من الفتح بزیادۃ من القسطلانی قلت المسئلۃ التی ترجم بہا الامام البخاری کما تقدم عن الحافظ ہی مسئلۃ کیفیۃ القبض کما تقدم وکتب الشیخ فی اللامع لعل المؤلف قصد بذلک ان ما قال بعضہم ان قبض الضمان لا ینوب عن قبض الامانۃ غیر مسلم وان الواجب ہو القبض المطلق کیف ما کان قبض امان او قبض ضمان حتی ان قبض ابن عمر کان قبض امانۃ حین ہو راکب علیہ وہو مملوک لعمر ثم صارت قبضۃ ضمان حین ملکہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعبد اللہ راکبہ ثم لما وہبہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایاہ صار قبضۃ قبض امانۃ وانت تعلم ما فیہ اھ قلت فہذا غرض آخر للترجمۃ واختارہ مولانا محمد حسن المکی ایضا فی تقریرہ کما بسط فی ہامش اللامع فارجع الیہ لو شئت

ص۳۵۴ باب اذا وہب ہبۃ فقبضہا الآخر الخ ای الموہوب لہ قال الحافظ ای جازت ونقل فیہ ابن بطال اتفاق العلماء وان القبض فی الہبۃ ہو غایۃ القبول وغفل رحمہ اللہ عن مذہب الشافعی فان الشافعیۃ یشترطون القبول فی الہبۃ دون الہدیۃ

الاان كانت الهبة ضمنية كما لو قال اعتق عبدك عنى فعتقه عنه فانه يدخل فى ملكه هبة ويعتق عنه ولايشترط القبول نقل ابن بطال قول الماوردى قال الحسن البصرى لا يعتبر القبول فى الهبة كالعتق قال وهو قول شذ به عن الجماعة وخالف فيه الكافة الاان يريد الهدية فيحتمل اه على ان فى اشتراط القبول فى الهدية وجهان عند الشافعية وقد اعترض الاسماعيلى بانه ليس فى الحديث ان ذلك كان هبة بل لعله كان من الصدقة فيكون قاسما لا واهبا اه قال الحافظ وقد تقدم فى الصوم التصريح بان ذلك كان من الصدقة وكان المصنف يجنح الى انه لافرق فى ذلك اه وفى الفيض ولايلزم القبول باللفظ عندنا وهو مذهب البخارى اه قلت وهو مذهب الجمهور خلافا للشافعى كما تقدم

باب اذا وهب دينا على رجل الخ اے اذا وهب رجل دينا له على رجل لآخر اولمن هو عليه قاله القسطلانى وقال الحافظ اى صح ولو لم يقبضه منه ويقبض له قال ابن بطال لاخلاف بين العلماء فى صحة الابراء من الدين اذا قبل البراءة وانما اختلفوا اذا وهب دينا له على رجل لرجل آخر فمن اشترط فى صحة الهبة القبض لم يصح هذه ومن لم يشترطه صححها لكن شرط مالك ان تسلم اليه الوثيقة ويشهد له بذلك على نفسه اويشهد بذلك وعليه ان لم يكن به وثيقة اه قال الحافظ وعند الشافعية فى ذلك وجهان جزم الماوردى بالبطلان وصحح الغزالى وصحح العمرانى وغيره الصحة وكذا فى العينى وزاد وقال الشافعى وابو حنيفة الهبة غير جائزة لانها لا تجوز عندهم الا مقبوضة وقال اصحابنا الحنفية تمليك الدين من غير من هو عليه لايجوز لانه لايقدر على تسليمه ولو ملكه ممن هو عليه يجوز لانه اسقاط وابراء اه وكتب مولانا حسين على البنجابى هذا هو اسقاط دين واما اذا وهب الدائن الدين لغير المديون فلا يملك بالهبة لانه لايتم الا بالقبض كما جاء فى حديث نقله صاحب الهداية اه قال الحافظ فى حديث جابر توجد الترجمة من قوله فسأل النبى صلى الله عليه وسلم غرماء جابر ان يقبلوا ثمر حائطه وان يحللوه فلو قبلوا كان فى ذلك براءة ذمته من بقية الدين ويكون فى معنى الترجمة وهو هبة الدين ولو لم يكن جائزا لما طلبه النبى صلى الله عليه وسلم اه

باب هبة الواحد للجماعة قال الحافظ اى يجوز ولو كان شيئا مشاعا قال ابن بطال غرض المصنف اثبات هبة المشاع وهو قول الجمهور خلافا لابى حنيفة كذا اطلق وتعقب بانه ليس على اطلاقه وانما يفرق فى هبة المشاع بين مايقبل القسمة وما لايقبلها والعبرة بذلك وقت القبض لاوقت العقد وكذا فى العينى وقال العبرة فى الشيوع وقت القبض لاوقت العقد حتى لو وهب مشاعا وسلم مقسوما اه والى ذلك اشار الشيخ قدس سره فى اللامع اذ كتب قوله وقالت اسماء للقاسم الخ وكانا ابنى اخيه وكان له بنون فكان ذلك وصية منها والوصية بالمشاع جائزة عندنا ايضا او كانت وهبت لهما فلما اقتسما تمت الهبة ونحن نقر ايضا ان وهب مشاعا فاقتسمه الموهوب لهم فانها تتم بالقسمة وان لم تتم بالهبة نفسها ومع ذلك ففعل اسماء رضى الله عنها ليس حجة على مجتهد وقوله اعطيت هؤلاء فيه الترجمة حيث استرخصه ان يعطيهم ولو لم تكن هبة المشاع جائزة لما استاذنه بلفظ الجمع الذى ذكره فى كلامه والجواب اما اولا فبان الاعطاء اياهم لو وقع كما قصده النبى صلى الله عليه وسلم لاعطى كلا منهم نصيبه والباقى من كل واحد واحد منهم كان باقيا على ملكه حتى يعطيه آخر فلم يكن اعطاء اياهم الا اعطاء واحد بعد واحد ولو سلم انه قصد ان يعطيهم جميعا فالقسمة فى هذا المجلس كان مجوزة للهبة ومتممة لها كما ذكرنا فى قصة اسماء فافهم اه من اللامع وفى هامشه قال الحافظ قد اعترض الاسماعيلى بانه ليس فى حديث سهل ماترجم به وانما هو من طريق الارفاق واطال فى ذلك والحق كما قال ابن بطال انه صلى الله عليه وسلم سأل الغلام ان يهب نصيبه للاشياخ وكان نصيبه منه مشاعا غير متميز فدل على صحة هبة المشاع اه وفى الفيض قوله باب هبة الواحد الخ اعلم انه يشترط لصحة الهبة عندنا ان لايكون مشاعا وذلك لان القبض من تمام الهبة وهو ضعيف فى المشاع ثم ان كان الواهب واحدا والموهوب له جماعة فهو مشاع عند الامام الاعظم وقال صاحباه انه ليس بمشاع وان كان الواهب جماعة والموهوب له واحدا فلا شيوع عند الامام واما البخارى فذهب الى هدر الشيوع ولم يره شيئا فتصح عنده هبة المشاع ايضا الى آخر مابسط فيه

باب الهبة المقبوضة وغير المقبوضة قال الحافظ اما المقبوضة فتقدم حكمها واما غير المقبوضة فالمراد القبض الحقيقى واما التقديرى فلا بد منه لان الذى ذكره من هبة الغانمين لوفد هوازن ما غنموه قبل ان يقسم فيهم ويقبضوه فلا حجة فيه على صحة الهبة بغير قبض لان قبضهم اياه وقع تقديرا باعتبار حيازتهم له على الشيوع نعم قال بعض العلماء يشترك فى الهبة وقوع القبض الحقيقى ولايكفى القبض التقديرى بخلاف البيع وهو وجه للشافعية واما الهبة المقسومة فحكمها واضح واما غير المقسومة فهو المقصود بهذه الترجمة وهى مسئلة هبة المشاع والجمهور على صحة هبة المشاع للشريك وغيره سواء انقسم اولا وعن الحنفية لايصح هبة جزء مما ينقسم مشاعا لا من الشريك ولا من غيره قوله وقد وهب النبى صلى الله عليه وسلم الخ سيأتى موصولا فى الباب الذى عليه بأتم من هذا وقوله هو غير مقسوم من تفقه المصنف اه وقد تقدم فى باب من راى الهبة الغائبة جائزة شئ من الكلام على ان ركبى هوازن كان قبل القسمة اوبعد فارجع اليه لوشئت وكتب الشيخ قدس سره فى اللامع وانت تعلم ان سبى هوازن لم يكونوا مما يقبل القسمة ولا كلام فيه فان تقسيم رجل رجل منهم حتى يصير بعضه لاخيه وبعضه الآخر لابيه وهكذا مما يتعذر وهذا اذا سلم انه كان هبة لهم والذى يقتضيه النظر انه لم تكن هبة لهم بل كان قبول شفاعتهم فى رفع الاسر عن اهله ... وفى الفيض قوله باب الهبة المقبوضة الخ وسع بالقبض ايضا كما كان وسع بالشيوع وعدمه وتمسك له بقصة سبى هوازن وستبين ان شاء الله تعالى انه كان اعتاقا لاهبة كما فهمه المصنف فينهدم اساس تفريعات كلها من جواز هبة المشاع وعدم اشتراط القبض

باب اذا وهب جماعة لقوم الخ اورد فيه حديث المسور فى قصة هوازن ووجه الدلالة منه للترجمة ظاهر لان الغانمين وهم جماعة وهبوا بعض الغنيمة لمن غنموها منهم وهم قوم هوازن اه قوله او وهب رجل جماعة كذا فى النسخ الهندية وليست هذه الزيادة فى نسخ الشروح الثلاثة الفتح والقسطلانى والعينى قال الحافظ زاد الكشميهنى فى روايته او وهب رجل جماعة جاز وهذه الزيادة غير محتاج اليها لانها تقدمت مفردة قبل باب اه قلت ويمكن ان يقال فى دفع التكرار ان المراد بالجماعة الاحشاء والموهوبة لا الموهوب لهم فيفترق عما تقدم وذلك لان النبى صلى الله عليه وسلم استوهب من الغانمين سهامهم فوهبوها له فوهب صلى الله عليه وسلم تلك السهام لهم وفى الفيض بوب بجواز الشيوع بكلا نحويه وتمسك بسبى الهوازن وغرضه ان لشيوع فيه

الامران الى آخر ماقال

باب من اهدى له هدية وعنده جلساؤه فهو احق بها الخ قوله ويذكر عن ابن عباس الخ بين المصنف بذلك ما هو الغرض من الترجمة قال العينى لما كان وضع الترجمة يخالف ماروى عن ابن عباس اشار اليه بصيغة التمريض ولم يكتف بذلك حتى اكده بقوله ولم يصح اى لم يصح هذا عن ابن عباس ويحتمل ان يكون المعنى ولم يصح فى هذا الباب شئ اه وبسط الحافظان ابن حجر والعينى فى تخريجه ورفعه ووقفه وشواهده قال الحافظ هذا الحديث جاء عن ابن عباس مرفوعا وموقوفا والموقوف اصح اسنادا من المرفوع قال ابن بطال لو صح حديث ابن عباس لحمل على الندب فيما خف من الهدايا وما جرت العادة بترك المشاحة فيه ثم ذكر حكاية ابى يوسف المشهورة وفيما قاله نظر لانه لو صح لكانت العبرة بعموم اللفظ فلا يخص القليل من الكثير الا بدليل واما حمله على الندب فواضح اه وذكر العينى حكاية ابى يوسف القاضى ان الرشيد اهدى اليه مالا كثيرا وهو جالس مع اصحابه فقيل له هذا الحديث فقال ابو يوسف انه لم يرد فى مثله وانما ورد فى ما خف من الهدايا من المأكل والمشرب ويروى من غير هذا الوجه انه كان جالسا وعنده احمد بن حنبل ويحيى بن معين فحضر من عند الرشيد طبق وعليه انواع من التحف المثمنة فروى احمد او يحيى هذا الحديث فقال ابو يوسف ذلك فى التمر والعجوة يا خازن ارفعه اه وكتب الشيخ التهانوى فى التشرف قلت معنى الحديث اذا كان قصد المهدى تشريك القوم فى الهدية كما هو الغالب فيما يؤكل ويشرب ومع ذلك فقد وضعها بين يدى شيخ المجلس ادبا ويعلم ذلك بالقرائن اما لو كان قصده الاهداء الى معين كما هو الغالب فى نحو الثياب والنقد فلا وجه لشركة غيره معه فان الملك من احكام التمليك فاذا كان التمليك خاصا كان الملك خاصا فافهم نعم لو فرقها على اهل المجلس جميعا كان اقرب الى المروءة وآداب الصحبة كما هو المعتاد والقوم فى اكثر الاحوال الا المقتض قوى اه والبسط فى هامش اللامع

باب اذا وهب بعيرا لرجل الخ قال الحافظ اى وتنزل التخلية منزلة النقل فيكون ذلك قبضا فتصح الهبة اه

باب هدية مايكره لبسها كتب الشيخ قدس سره فى اللامع اما مطلقا كالمصور او خاصة للرجال كالحرير وغيره وجواز هدية لامكان الانتفاع به بجهة اخرى غير اللبس اه قال الحافظ والمراد بالكراهة اعم من التحريم والتنزيه وهدية مالايجوز لبسه جائزة فان لصاحبه التصرف بالبيع والهبة لمن يجوز لباسه كالنساء ويستفاد من الترجمة الاشارة الى منع مالايستعمل اصلا للرجال والنساء كآنية الاكل والشرب من ذهب وفضة اه وما افاده الشيخ رحمه الله اوجه لاسيما على مذهب الحنفية والشافعية والعجب من الحافظ كيف استفاد من الترجمة الاشارة الى منع مالايستعمل اصلا كآنية الذهب والفضة مع ان مذهب الشافعية جواز اتخاذها قال ابن قدامة لايختلف المذهب فيما علمنا فى تحريم اتخاذ آنية الذهب والفضة وحكى عن الشافعى اباحة لتخصيص النهى بالاستعمال ولانه لايلزم من تحريم الاستعمال تحريم الاتخاذ الى آخر مابسط وفى الدر المختار لاباس باتخاذ الاوانى منهما اى من الذهب والفضة للتجمل اه

باب قبول الهدية من المشركين الخ كانه اشار الى ضعف الحديث الوارد فى رد هدية المشرك وهو ما اخرجه موسى بن عقبة فى المغازى ان عامر بن مالك الذى يدعى ملاعب الاسنة قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مشرك فاهدى له فقال انى لا اقبل هدية مشرك الحديث رجاله ثقات الا انه مرسل واخرج ابو داؤد والترمذى وغيرهما عن عياض بن حمار قال اهديت للنبى صلى الله عليه وسلم ناقة فقال اسلمت قلت لا قال انى نهيت عن زبد المشركين والزبد بفتح الزاى وسكون الموحدة الرفد صححه الترمذى وابو خزيمة واورد المصنف عدة احاديث دالة على الجواز فجمع بينهما الطبرى بان الامتناع فيما اهدى له خاصة والقبول فيما اهدى للمسلمين وفيه نظر لان من جملة ادلة الجواز ما وقعت الهدية فيه له خاصة وجمع غيره بان الامتناع فى حق من يريد بهديته التودد والموالاة والقبول فى حق من يرجى بذلك تانيسه وتاليفه على الاسلام وهذا اقوى من الاول وقيل يحمل القبول على من كان من اهل الكتاب والرد على من كان من اهل الاوثان وقيل يمتنع ذلك لغيره من الامراء وان ذلك من خصائصه صلى الله عليه وسلم ومنهم من ادعى نسخ المنع باحاديث القبول ومنهم من عكس وهذه الاجوبة الثلثة ضعيفة فالنسخ لايثبت بالاحتمال ولا التخصيص اه من الفتح وكتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان المنهى عنه انما هو القبول على جهة المودة او مايورث المودة لامطلقا اه قلت وهذا الجواب رجحه الحافظ كما تقدم

باب الهدية للمشركين وقول الله تعالى لاينهاكم الله الخ وهى جائزة كما فى السير الكبير الا ما اعد للحرب فى اوان الحرب اه ساق الى آخر الآية وفى بعض الروايات الى قوله وتقسطوا اليهم والمراد منها بيان من يجوز بره منهم وان الهدية للمشرك اثباتا ونفيا ليست على الاطلاق ومن هذه المادة قوله تعالى وان جاهداك على ان تشرك بى ماليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا ثم البر والصلة والاحسان لايستلزم التحابب والتوادد المنهى عنه فى قوله تعالى لاتجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله فانها عامة فى حق من قاتل ومن لم يقاتل اه من الفتح

باب لايحل لاحد ان يرجع فى هبته الخ كذا بت الحكم فى هذه المسئلة لقوة الدليل عنده فيها وتقدم فى باب الهبة للولد انه اشار فى الترجمة الى ان للوالد الرجوع فيما وهبه للولد فيمكن انه يرى صحة الرجوع له وان كان حراما بغير عذر واختلف السلف فى اصل المسئلة وقد اشرنا الى تفاصيل مذاهبهم فى باب الهبة للولد واما الصدقة فاتفقوا على انه لايجوز الرجوع فيها بعد القبض اه من الفتح

باب (بغير ترجمة) كذا للجميع بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذى قبله ومناسبته لها ان الصحابة بعد ثبوت عطية النبى صلى الله عليه وسلم ذلك لصهيب لم يستفصلوا هل رجع ام لا فدل على ان لا اثر للرجوع فى الهبة اه وتعقب عليه العينى والاوجه عندى ما قاله الحافظ رحمه الله كما بسط فى هامش اللامع فارجع اليه لوشئت

باب ماقيل فى العمرى والرقبى الخ اى ماورد فى ذلك من الاحكام والعمرى بضم المهملة وسكون الميم مع القصر وحكى ضم الميم مع ضم اوله وحكى فتح اوله مع السكون ماخوذ من العمر والرقبى بوزنها ماخوذة من المراقبة لانهم كانوا يفعلون ذلك فى الجاهلية فيعطى الرجل الدار ويقول له اعمرتك اياها اى ابحتها لك مدة عمرك فقيل لها عمرى لذلك اه من الفتح وقال القسطلانى

والرقبی یوزن العمری ماخوذۃ من الرقوب لان کلا منہما یرقب موت صاحبہ اھ قال العینی واما الرقبی فہو ان یقول الرجل للرجل ارقبتک داری ان مت قبلک فہی لک وان مت قبلی فہی لی اھ قال الحافظ ہذا اصلہا لغۃ واما شرعا فالجمہور علی ان العمری اذا وقعت کانت ملکا للآخذ ولا ترجع الی الاول الا ان صرح باشتراط ذلک وذہب الجمہور الی صحۃ العمری اھ وفی البذل قال الخطابی فی العمری اذا اتصل بہ القبض کان تملیکا لرقبتہ واذا ملکہا فی حال حیاتہ وجازلہ التصرف فیہا ملکہا بعدہ وارثہ الذی یرث ملاکہ وہذا قول الشافعی وقول اصحاب الرأی وحکی عن مالک انہ قال العمری تملیک المنفعۃ دون الرقبۃ فان جعلہا عمری لہ فہی لہ مدۃ عمرہ ولا یورث وان جعلہا لہ ولعقبہ بعدہ کانت منفعۃ میراثا لاہلہ اھ قال النووی قال احمد تصح العمری المطلقۃ دون الموقتۃ اھ واما الرقبی فقد قال الحافظ منعہا مالک وابوحنیفۃ ومحمد ووافق ابو یوسف الجمہور اھ قلت وبالجواز قال الشافعی واحمد قالہ العینی وغیرہ قال صاحب الہدایۃ الرقبی باطلۃ عند ابی حنیفۃ ومحمد ومالک وقال ابو یوسف جائزۃ لان قولہ داری لک تملیک وقولہ رقبی شرط فاسد کالعمری ولہما انہ علیہ الصلوۃ والسلام اجاز العمری ورد الرقبی ولان معنی الرقبی عندہما ان مت قبلک فہو لک واللفظ من المراقبۃ کانہ یراقب موتہ وہذا تعلیق التملیک بالخطر فبطل فاذا لم تصح تکون عاریۃ عندہما لانہ یتضمن اطلاق الانتفاع بہ وکتب مولانا محمد یحیی المرحوم من تقریر شیخہ رضی اللہ تعالی عنہ قد اختلف فیہ المقتدا الثلاثۃ فمن جوزہا اراد بالرقبی الہبۃ بشرط ان ترجع الی الواہب لو مات الموہوب لہ قبلہ ومن ابطلہا فسرہا بتعلیق التملیک علی الموت السابق من ایہما کان یقول ان مت قبلی فہو لی وان مت قبلک فہو لک وہو باطل لامحالۃ لان التعلیق التملیک علی شرط ہو علی خطر الوجود قمار فکان الخلاف لفظیا مبنیا علی اختلاف التفسیر اھ من البذل ثم لایخفی علیک قال الحافظ وغیرہ ان المصنف رحمہ اللہ ترجم بالرقبی ولم یذکر الا الحدیثین الواردین فی العمری وکانہ یری انہما متحدا المعنی وہو قول الجمہور اھ

٣٥٧/٤ **باب من استعار من الناس الفرس الخ** قال الحافظ زاد ابوذر عن مشائخہ والدابۃ وزاد عن الکشمیہنی وغیرہا وذکر بعض الشراح ممن ادرکناہ قبل الباب "کتاب العاریۃ" ولم ارہ فی شئ من النسخ ولا الشروح والبخاری اضاف العاریۃ الی الہبۃ لانہا ہبۃ المنافع اھ قال العینی وفی کتاب صاحب التوضیح بسم اللہ الرحمن الرحیم کتاب العاریۃ وغالب النسخ ہذا لیس بموجود فیہ وہذہ النسخۃ اولی لان العادۃ ان تترجم الابواب بالکتاب والعاریۃ بتشدید الیاء وتخفیفہا وتجمع علی عواری وفیہا لغۃ ثالثۃ عارۃ وقیل عارات بالالف ماخوذۃ من عار اذا ذہب وجاء وقیل مشتقۃ من التعاور وہو التناوب قال الجوہری کانہا منسوبۃ الی العار لان طلبہا عار وعیب وفی الشرع ہی تملیک المنفعۃ بلاعوض الی آخر ما فیہ من الاختلاف فی تفسیرہا وفی الفیض لما فرغ المصنف من باب الہبۃ وملحقاتہ دخل فی باب العاریۃ لکونہا تملیکا للمنافع کما ان الہبۃ تملیک للعین وانما ادخلہ فی تضاعیف ابواب الہبۃ لانہ اراد من الہبۃ اللغویۃ سواء کانت للمنافع او الاعیان اھ قلت وعلی تقدیر ثبوت کتاب العاریۃ کما فی بعض النسخ تکون البراعۃ فی باب العمری والرقبی واضحۃ اذ فی کلیہما اشارۃ الی الموت فافہم

٣٥٨/٤ **باب الاستعارۃ للعروس عند البناء** قال العلامۃ العینی العروس نعت یستوی فیہ الرجل والمرأۃ ماداما فی اعراسہما ویقال اسم لہما عند دخول احدہما بالآخر وفی غیر ہذہ الحالۃ الرجل یسمی عریسا والمرأۃ عروسا قولہ عند البناء ای الزفاف قال ابن الاثیر البناء والابتناء والدخول بالزوجۃ اھ والاصل فیہ ان الرجل کان اذا تزوج امرأۃ بنی علیہا قبۃ لیدخل بہا فیہا اھ وفی الفیض قولہ باب الاستعارۃ الخ وہذا من مراسم الناس ان المفلسین منہم یستعیرون الاشیاء للعروس اذ لایقدرون علی ان یشتروہا من اموالہم اھ ویاتی ایضا فی کتاب النکاح باب استعارۃ الثیاب للعروس وغیرہا وفی کتاب اللباس باب استعارۃ القلائد وذکر فیہا حدیث الباب ایضا المقصود بیان الجواز قلت وثیاب العروس غالبا تکون ثمینۃ غالیۃ فینبغی للمرء ان یقتصر فیہ علی الاستعارۃ من الغیر تحرزا عن الاسراف المذموم ولا یبعد ایضا ان یقال نظرا الی تراجم الامام البخاری فانہ ترجم بہذا المعنی فی ثلاثۃ مواضع کما تقدم انہ اشار الی استحسان الاستعارۃ فی تلک المواضع اتباعا لما ہو دأب السلف واوضحت ہذا المعنی فی رسالۃ "آپ بیتی" ملک التبرم باللغۃ الاردویۃ

٣٥٩/٤ **باب فضل المنیحۃ** حذف باب من روایۃ ابی ذر والمنیحۃ بالنون والمہملۃ وزن عظیمۃ ہی فی الاصل العطیۃ قال ابو عبید المنیحۃ عند العرب علی وجہین احدہما ان یعطی الرجل صاحبہ صلۃ فتکون لہ والاخر ان یعطیہ ناقۃ او شاۃ ینتفع بحلبہا ووبرہا زمنا ثم یردہا والمراد بہا فی اول احادیث الباب ہنا عاریۃ ذوات الالبان لیوخذ لبنہا ثم ترد ہی لصاحبہا وقال القزاز قیل لاتکون المنیحۃ الا ناقۃ او شاۃ والاول اعرف اھ من الفتح

٣٥٩/٤ **باب اذا قال اخدمتک ہذہ الجاریۃ الخ** قال القسطلانی علی ما یتعارف الناس ای علی عرفہم فی صدور ہذا القول منہم او علی عرفہم فی کون الاخدام ہبۃ او عاریۃ وقال بعض الناس قال الکرمانی قیل اراد بہ الحنفیۃ ہذہ عاریۃ قال الحنفیۃ لانہ صریح فی اعارۃ الاستخدام وقال الکرمانی ایضا قولہ وان قال کسوتک الخ یحتمل ان تکون من تتمۃ قول الحنفیۃ ومقصود المولف منہ انہم تحکموا حیث قالوا ذلک عاریۃ وہذا ہبۃ ویحتمل ان یکون عطفا علی الترجمۃ قال القسطلانی بعد ذکر الحدیث غرض المؤلف ان لفظ الاخدام للتملیک وکذلک الکسوۃ لکن قال ابن بطال استدلالہ بقولہ فاخدمہا ہاجر علی الہبۃ لایصح وانما صحت الہبۃ فی ہذہ القصۃ من قولہ فاعطاہا ہاجر قال فی فتح الباری مراد البخاری انہ اذا وجدت قرینۃ تدل علی العرف حمل علیہا فان کان جری بین قوم عرف فی تنزیل الاخدام منزلۃ الہبۃ فاطلقہ شخص وقصد التملیک نفذ ومن قال ہی عاریۃ فی کل حال فقد خالف واللہ اعلم اھ قلت ما افادہ الحافظ غایۃ توجیہ لکلام البخاری والا فالظاہر ان میل البخاری فی ذلک خلاف الجمہور والا فہل تری ان جری بین قوم عرف فی تنزیل الکسوۃ منزلۃ العاریۃ فہل یکفی حینئذ عاریۃ اللباس فی الکفارۃ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ قال بعض الناس الخ وانت تعلم انہ اقر بنفسہ فی الترجمۃ ان المدار علی العرف فلا یرد ایرادہ علی الامام لانہ رضی اللہ عنہ انما حکم علی حسب عرفہ والکسوۃ مستعملۃ فی الہبۃ فکانت کذلک اھ وفی حاشیۃ کلام الشیخ رحمہ اللہ تعالی مبنی علی ما ہو المعروف بین الناس ان قول البخاری فی صحیحہ قال بعض الناس یکون ردا علی الحنفیۃ ولذا قال الکرمانی قیل اراد بہ الحنفیۃ وقد عرفت فیما سبق منی فی کتاب الزکوۃ فی باب الرکاز وہو اول المواضع التی قال فیہا البخاری قال بعض الناس ان ما ہو المعروف لیس بمطرد فہذا الموضع

الذی نحن بصددہ لم یتفرد فیہ الحنفیۃ بل ہی مسئلۃ اجماعیۃ قال الحافظ قال ابن بطال لا اعلم خلافا ان من قال اخدمتک ہذہ الجاریۃ انہ قد وہب لہ الخدمۃ خاصۃ فان الاخدام لایقتضی تملیک الرقبۃ کما ان الاسکان لایقتضی تملیک الدار قال واستدلالہ بقولہ فاخدمہا ہاجر علی الہبۃ لایصح فذکر نحو ما تقدم فی کلام القسطلانی وقال ایضا ولم یختلف العلماء فی من قال کسوتک ہذا الثوب مدۃ معینۃ ان لہ شرطہ وان لم یذکر اجلا فہو ہبۃ وقد قال تعالی فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین او کسوتہم اھ وفی الفیض باب اذا قال اخدمتک الخ الظاہر ان المصنف لم یحکم فی لفظ الاخدام بشئ وترکہ علی العرف فان کان عرفہم انہ الہبۃ فہو ہبۃ وان کان انہ العاریۃ فعلی ما تعارفوا وقولہ قال بعض الناس المراد بہ ہہنا ابوحنیفۃ وتقدم ان المصنف لایرید بہ الرد دائما والاقرب انہ اختار تفصیل الامام الاعظم لانہ ایضا فوضہ علی العرف ولما کان العرف فی لفظ الخدمۃ انہ للعاریۃ بخلاف الکسوۃ ظہر وجہ الفرق بینہما وانما قلنا انہ وافقنا فی المسئلۃ لانہ لو اراد الخلاف لاخرج حدیثا یؤید مرامہ کما ہو دابہ وان سلمناہ فردہ ضعیف جدا لوضوح الفرق بین اللفظین کما عرفت آنفا اھ قلت وایضا الفرق بینہما اجماعی کما تقدم اھ من ہامش اللامع مختصرا

٣٥٩/٤ **باب اذا حمل رجلا علی فرس الخ** قال القسطلانی قولہ فہو کالعمری ای فحکمہ کالعمری فی عدم الرجوع فیہ وقال بعض الناس ابوحنیفۃ رحمہ اللہ لہ ان یرجع فیہا ای فی الفرس الذی حملہ علیہا نادیا الہبۃ لانہ یجوز عندہ الرجوع فی الہبۃ الاجنبی اھ وقال الحافظ قال ابن بطال ما کان من الحمل علی الخیل تملیکا للمحمول علیہ بقولہ ہو لک فہو کالصدقۃ فاذا قبضہا لم یجز الرجوع فیہا وما کان منہ تحبیسا فی سبیل اللہ فہو کالوقف لایجوز الرجوع فیہ عند الجمہور وعن ابی حنیفۃ ان الحبس باطل فی کل شئ قال الحافظ والذی یظہر ان الامام البخاری اشار الی الرد علی من قال بجواز الرجوع فی الہبۃ ولو کانت للاجنبی والا فقد قدمنا تقریر ان الحمل المذکور فی قصۃ عمر کان تملیکا وان قول من قال کان تحبیسا احتمال بعید اھ والذی اشار الیہ الحافظ بقولہ قدمنا تقریرہ ہو ما ذکرہ فی باب لایحل لاحد ان یرجع فی ہبتہ وصدقتہ وتقدم اختلاف الائمۃ فی رجوع الوالد فی باب الہبۃ للولد وتقدم الخلاف فی العود فی ہبۃ الاجنبی فی باب ہبۃ الرجل لامرأتہ اھ من ہامش اللامع وکتب الشیخ فی اللامع قولہ لہ ان یرجع فیہا ولاریب فی صدق مقالتہ تلک لانہ ان کان عاریۃ فہو احق بہ من المعری لہ فلا یحظر من الرجوع وان سلم کونہ ہبۃ فلہ ان یرجع فیہا لجواز الرجوع فی سائر الہبات فکذا ہذا اذلا فرق واللہ تعالی اعلم اھ ثم البراعۃ عند الحافظ رحمہ اللہ فی قولہ ولا تعد فی صدقتک وعندی فی قولہ کالعمری فانہ ہدیۃ الی آخر العمر ویمکن ایضا فی قولہ فی سبیل اللہ فان اصلہ الجہاد وہو مذکر للموت فافہم

کتاب الشہادات

قال الحافظ جمع شہادۃ مصدر شہد یشہد قال الجوہری الشہادۃ خبر قاطع والمشاہدۃ المعاینۃ ماخوذۃ من الشہود ای الحضور لان الشاہد مشاہد لما غاب عن غیرہ وقیل ماخوذ من الاعلام قال العینی یعنی بالشہادۃ الحضور قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الغنیمۃ لمن شہد الوقعۃ ای حضرہا والشاہد ایضا یحضر مجلس القاضی ومجلس الواقعۃ ومعناہا شرعا اخبار عن مشاہدۃ وعیان لاعن تخمین وحسبان وفی الفیض قال الفقہاء اثبات الحق علی الغیر یسمی دعوی واثبات حق الغیر علی نفسہ یسمی اقرارا واثبات حق الغیر علی الغیر یسمی شہادۃ اھ

٣٥٩/٤ **باب ما جاء فی البینۃ** قال الحافظ کذا للاکثر وسقط لبعضہم لفظ باب ولم یسق فی الباب حدیثا اما اکتفاء بالآیتین واما اشارۃ الی الحدیث الماضی قریبا فی ذلک فی آخر باب الرہن وسیاق ترجمۃ الشق الآخر وہی الیمین علی المدعی علیہ قریبا قال ابن المنیر وجہ الاستدلال بالآیۃ للترجمۃ ان المدعی لو کان القول قولہ لم یحتج الی الاشہاد ولا الی کتابۃ الحقوق واملائہا فالامر بذلک یدل علی الحاجۃ الیہ ویتضمن ان البینۃ علی المدعی ولان اللہ حین امر الذی علیہ الحق بالاملاء اقتضی تصدیقہ فی ما اقر بہ واذا کان مصدقا فالبینۃ علی من ادعی تکذیبہ اھ وکتب الشیخ فی اللامع تحت الآیۃ الثانیۃ ودلالتہ علی الترجمۃ من حیث ان المذکور فی الآیۃ الشہادۃ ولو علی الوالدین والاقربین والشہادۃ علیہم تقتضی کونہم مدعا علیہم فلزم بذلک ان البینۃ علی المدعی دون المدعی علیہ اھ

٣٥٩/٤ **باب اذا عدل رجل احدا فقال لا نعلم الا خیرا الخ** کتب الشیخ فی اللامع دفع بذلک ما یتوہم ان ہذا اللفظ لیس فیہا التصریح بتزکیتہ بحسب الواقع وانما ہو اخبار عن علمہ وحاصل الدفع ان المرء لایخبر الا عن علمہ فلو لم یصرح فی الشہادۃ بہذا القید لکان المراد ہو الاخبار عن علمہ ایضا لا عن الواقع اذ لا وقوف علیہ اھ وفی ہامشہ ابدع الشیخ قدس سرہ فی مرام البخاری واجاد واشار الامام البخاری بذلک الی مسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ وہی ما قال الحافظان ابن حجر والعینی عن ابن بطال انہ قال حکی الطحاوی عن ابی یوسف اذا قال ذلک قبلت شہادتہ واحتج بحدیث الافک وعن محمد لابد ان یقول المعدل ہو عدل جائز الشہادۃ والاصح انہ یکتفی بقولہ ہو عدل وانکر مالک ان یکون ذلک تزکیۃ حتی یقول رضی ای بالقصر وقال الشافعی حتی یقول عدل وفی قول عدل علی ولی وفی التوضیح الاصح عند نا یعنی الشافعیۃ انہ یکفی ان یقول ہو عدل ولا یشترط علی ولی ثم لایقبل حتی یسأل عن معرفتہ ولابد من معرفۃ المزکی حالہ الباطنۃ فان کان یعرفہا یقبل والا لا اھ مختصرا من الفتح والعینی وفی الہدایۃ قیل لابد ان یقول المعدل ہو حر عدل جائز الشہادۃ لان العبد قد یعدل وقیل یکتفی بقولہ عدل لان الحریۃ ثابتۃ بالدار وہذا اصح اھ ثم قال الحافظ لم یبت البخاری الحکم فی الترجمۃ بل اوردہا مورد السوال لقوۃ الخلاف فیہا اھ قلت وظاہر میل البخاری الی ما حکی الطحاوی عن ابی یوسف اذ اوردفی الباب حدیث الافک وموضع الترجمۃ منہ قول اسامۃ اہلک ولا نعلم الا خیرا اھ

٣٥٩/٤ **باب شہادۃ المختبی** بالخاء المعجمۃ والموحدۃ ای الذی یختفی عند تحمل الشہادۃ واجازہ ای الاختبار عند تحملہا قولہ وکذلک یفعل بالکاذب کانہ اشار الی السبب فی قبول شہادتہ وبہ قال مالک واحمد والشافعی فی الجدید اذا عاین المشہود علیہ وقال ابوحنیفۃ لا اھ من الفتح والقسطلانی قال العینی وروی عن شریح والشعبی والنخعی انہم کانوا لایجیزون شہادۃ المختبی وقالوا انہ لیس بعدل حین اختفی ممن یشہد علیہ وہو قول ابی حنیفۃ والشافعی فی القدیم اھ وفی المغنی وروی

عن احمد رواية اخرى لاتسمع شهادته وقال مالك ان كان المشهود عليه ضعيفا يتخدع لايقبل والاقبلت اھ وكتب الشيخ في اللامع تحت الباب يعني بذلك من اكتفى بالسمع ولم يشترط الرؤية اورد فيه الروايات لاتدل على ما ادعاه واما قول الحسن فمع انه لايلزم تسليم قوله يمكن انه شهد القصة ورآها وان لم يشهده عليها وليس فيه تصريح بانه لم ير القصة حتى يتم ما ادعاه واما قول النبي صلى الله عليه وسلم لو تركته بين لاحجة لهم فيه لانه كان يرى ابن صياد والرؤية هي المناط وكانت حاصلة فنقول لو ان المختفي راى من الداخل من تكلم ولو لم يشافهه ولم يواجهه بحيث يبصر كل منهما صاحبه جازت الشهادة لارتفاع علة المنع وهو ما في الاصوات من الاختلاط والاشتباه اھ

باب اذا شهد شاهد بشئ فقال اخرون ما علمنا ذلك

كتب الشيخ في اللامع اراد بالشهادة اعم منها ومن الاخبار فصح ايراد حديث الفضل في هذا الباب ودلالة الرواية عليه ظاهرة فانه اعتبر اخبار المرأة السوداء واثبت بها الرضاع ولم يعتبر اخبار النافي وان كان اعتبار اخبارها في التقوى دون الفتوى ولايضر ذلك لان قوله في الترجمة يحكم بقول من شهد اعم من الحكم الواجب والمبني على الاحتياط اھ وفي هامشه قد تقدم هذا في باب العشر وان المثبت مقدم على النافي وهو وفاق من اهل العلم الا من شذ ولاسيما اذا لم يتعرض النافي علمه واشار الى ذلك بقوله وكذلك ان شهد شاهدان الخ وقد اعترض بان الشهادتين اتفقتا على الالف وانفردت احدهما بالخمس مائة والجواب ان سكوت الاخرى عن خمس مائة في حكم نفيها اھ وتعقب العيني على قول الحافظ وهو وفاق من اهل العلم اذ قال فيه خلاف فقال الكرخي المثبت اولى من النافي وقال عيسى بن ابان يتعارض المثبت والنافي فلا يترجح احدهما على الآخر الا بدليل مرجح الى آخر ما قال اھ من هامش اللامع قوله هذا كما اخبر بلال الخ قال القسطلاني واطلاق الشهادة على اخبار بلال تجوز وقال الكرماني فان قلت ليس هذا من باب ما علما بل هما متنافيان لان احدهما قال صلى والآخر قال لم يصل واجاب بان قول لم يصل معناه انه ما علم انه صلى قال وسبب لتفصل كان مشتغلا بالدعاء ونحوه فلم يره صلى فنفاه عملا بظنه اھ

باب الشهداء العدول الخ

كتب الشيخ في اللامع اي بحسب ما يبدو لنا من احوالهم وبذلك ينطبق الحديث بالترجمة اھ وفي هامشه كما هو نص قول عمر ومعناه ثابت مرفوعا كما سياتي في البخاري في باب بعث علي وخالد الى اليمن اذ قال خالد كم من مصل يقول بلسانه ما ليس في قلبه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني لم اومر ان انقب عن قلوب الناس ولا اشق بطونهم الحديث وما افاده الشيخ رحمه الله هو الظاهر من غرض الترجمة لانه ليس في الحديث ما يدل على مصداق العدل وبسط العلامة العيني الاقوال في تفسيره. والاوجه عندي ان ميل الامام البخاري في ذلك الى قول الامام ابي حنيفة ففي البداية قال ابوحنيفة يقتصر الحاكم على ظاهر العدالة في المسلم ولا يسأل عن حال الشهود حتى يطعن الخصم لقوله عليه الصلوة والسلام المسلمون عدول بعضهم على بعض الا محدودا في قذف ولان الظاهر هو الانزجار عما هو محرم دينه وبالظاهر كفاية اذ لا وصول الى القطع الا في الحدود والقصاص فانه يسأل عن الشهود لانه يحتال لاسقاطها فيشترط الاستقصاء فيها وقال صاحباه لابد ان يسأل عنهم في السر والعلانية في سائر الحقوق لان القضاء مبناه على الحجة وهي شهادة العدول فيتعرف عن العدالة وقيل هذا اختلاف عصر وزمان والفتوى على قولهما في هذا الزمان اھ مختصرا وبسط الكلام على المسئلة في الاوجز وعنه في هامش اللامع وفيه من رواية الموطا في قصة وفي آخرها قال عمر رضي الله تعالى عنه والله لا يوسر رجل في الاسلام بغير العدول قال الباجي معناه لا يوسر الا بالصحابة الذين جميعهم عدول او بالعدل من غيرهم ممن لم يكن من الصحابة ولم تعرف عدالته لم تقبل شهادته وهذا مذهب مالك والشافعي وقال ابوحنيفة مجرد الاسلام يقتضي العدالة حتى يعرف فسقه اھ

باب تعديل كم يجوز

اي هل يشترط في قبول التعديل عدد معين اورد فيه حديثي انس وعمر في ثناء الناس بالخير والشر ومنها قوله عليه الصلوة والسلام وجبت قال ابن بطال فيه اشارة الى الاكتفاء بتعديل واحد وفيه غموض وكان وجهه ان في قوله ثم لم نسأله عن الواحد اشعارا بعيدا بانهم كانوا يعتمدون قول الواحد في ذلك لكنهم لم يسألوا عن حكمه في ذلك المقام وسياتي للمصنف بعد ابواب التصريح بالاكتفاء في التزكية بواحد وكانه لم يصرح به ههنا لما فيه من الاحتمال اھ مختصرا قلت ولايبعد عندي ان الامام البخاري اشار بالترجمتين الى المذهبين قال الكرماني قال ابن بطال اختلفوا في عدد المعدلين فقال مالك والشافعي لايقبل في الجرح والتعديل اقل من رجلين وبه قال احمد كما في المغني وقال ابوحنيفة يقبل تعديل الواحد وجرحه وذكر العيني ابايوسف مع ابي حنيفة ومحمدا مع الشافعي فالظاهر ان الامام البخاري اشار بهذه الترجمة الى المذهب الاول وبالآتية وهي باب اذا زكى رجل رجلا الخ الى المذهب الثاني وميل الامام البخاري الى المذهب الثاني لانه صرح فيها بالحكم بكفاية تعديل الواحد ولم يصرح ههنا بالحكم اھ من هامش اللامع وذكر القسطلاني مالكا وصاحبا مع ابي حنيفة مع الشافعي وكتب الشيخ رحمه الله في اللامع ودلالة الرواية على الترجمة بحسب اطلاقها وعدم تقييدها بعدد دون عدد فانها تدل باطلاقها على الاكتفاء بتعديل واحد من المومنين ايضا اھ

باب الشهادة على الانساب الخ

وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انه يجوز له الشهادة بما فاض واشتهر من الاخبار وان لم يشهد القصة بنفسه كاخبار النبي صلى الله عليه وسلم بارضاع ثويبة اياه وسلمة واباه مع انه لم يذكر ارضاعها اياه بنفسه الشريفة اھ وفي هامشه قال الكرماني قال ابن بطال مقصود هذا الباب ان ما صح من الانساب والموت والرضاع بالاستفاضة وثبت في النفوس لايحتاج فيه الى معرفة الشهود ولا الى عددهم الاترى ان الرضاع الذي كان في الجاهلية وكان مستفيضا معلوما عندهم ثبت به الحرمة في الاسلام اھ قال الحافظ هذه الترجمة معقودة لشهادة الاستفاضة وذكر منها النسب والرضاعة والموت القديم فاما النسب فيستفاد من احاديث الرضاعة فانه من لازمه وقد نقل فيه الاجماع واما الرضاعة فيستفاد ثبوتها بالاستفاضة من احاديث الباب فانها كانت في الجاهلية وكان ذلك مستفيضا عند من وقع له واما الموت القديم فيستفاد منه حكمه بالالحاق قاله ابن المنير واحترز بالقديم عن الحادث والمراد بالقديم ما تطاول الزمان عليه وحده بعض المالكية بخمسين سنة وقيل باربعين اھ ومسئلة الباب خلافية قال العيني يجوز عند مالك والشافعي والكوفيين الشهادة بالسماع المستفيض في النسب والموت القديم والنكاح وقال الطحاوي ان شهادة السماع يجوز في النكاح دون الطلاق ويجوز عند مالك والشافعي الشهادة على ملك الدار بالسماع زاد الشافعي الثوب ايضا ولايجوز ذلك عند الكوفيين وقال مالك لا تجوز الشهادة على ملك الدار بالسماع على خمس سنين ونحوها الا ما يكثر من السنين وهو بمنزلة سماع الولاء وقال ابن القاسم شهادة السماع انما هي من اتت عليه اربعون سنة او خمسون اھ

باب شهادة القاذف والسارق والزاني الخ

قال العيني القاذف هو الذي يقذف احدا بالزنا واصل القذف الرمي ولم يصرح بالجواب لمكان الخلاف فيه اھ وقال الحافظ اي هل تقبل بعد توبتهم ام لا اھ وقال القسطلاني قوله الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا اي اعمالهم بالتدارك ومنه الاستسلام للحد والاستحلال من المقذوف فان شهادتهم مقبولة لان الله تعالى استثنى التائبين عقب النهي عن قبول شهادتهم وقال الحنفية ذكره بالتابيد يدل على انها لاتقبل بعد استيفاء الحد بكل حال والاستثناء منصرف الى ما يليه وهو قوله واولئك هم الفاسقون وقالوا الاستثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله واولئك هم الفاسقون اذ التوبة تجب ما قبلها من الذنوب فلا يكون التائب فاسقا واما شهادته فلاتقبل ابدا لان ردها من تتمة الحد لانه يصلح جزاء فيكون مشاركا للاول في كونه حدا وقوله اولئك هم الفاسقون لايصلح ان يكون جزاء لانه ليس بخطاب للائمة بل اخبار عن صفة قائمة بالقاذفين فلا يصلح ان يكون من تمام الحد الى آخر ما قال قال الحافظ وهذا الاستثناء عمدة من اجاز شهادته اذا تاب وبهذا قال الجمهور ان شهادة القاذف بعد التوبة تقبل ويزول عنه اسم الفسق سواء كان بعد اقامة الحد او قبله وتأولوا قوله تعالى ابدا على ان المراد ما دام مصرا على قذفه لان ابد كل شئ على ما يليق به وبالغ الشعبي فقال ان تاب القاذف قبل اقامة الحد سقط عنه وذهب الحنفية الى ان الاستثناء يتعلق بالفسق خاصة وقال بذلك بعض التابعين وفيه مذهب آخر يقبل بعد الحد لا قبله اھ وفي الفيض وقد بحث في الاصول ان الاستثناء اذا وقع بعد جمل هل يرجع الى الاقرب او الى الجميع فليراجع اھ وبسط الشيخ قدس سره الكلام عليه في اللامع اشد البسط وفي هامشه هذه مسئلة خلافية شهيرة بسطت في الاوجز وهي قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب قال الموفق تقبل شهادته عندنا ومالك والشافعي واسحاق وجماعة ذكر اسمائهم في الاوجز الى آخر ما فيه وقال الحافظ جمع البخاري في الترجمة بين السارق والقاذف للاشارة الى انه لا فرق في قبول التوبة منهما والا فقد نقل الطحاوي الاجماع على قبول شهادة السارق اذا تاب نعم ذهب الاوزاعي الى ان المحدود في الخمر لاتقبل شهادته وان تاب ووافقه الحسن بن صالح وخالفهما في ذلك جميع فقهاء الامصار قوله وقال بعض الناس هذا منقول عن الحنفية واحتجوا في رد شهادة المحدود باحاديث قال الحافظ لايصح منها شئ ثم قال اي بعض الناس الذي اشار اليه وهو منقول عن الحنفية ايضا واعتذروا بان الغرض شهرة النكاح وذلك حاصل بالعدل وغيره وعند التحمل اما عند الاداء فلا يقبل الا العدل قوله واجاز شهادة العبد الخ هو منقول عنهم ايضا واعتذروا بانها جارية مجرى الخبر لا الشهادة اھ من الفتح وتعقب العلامة العيني على قول الحافظ فارجع اليه لو شئت وفي الفيض وحاصله ان الامام اباحنيفة رد ولا شهادة المحدود ثم ناقضه واعتبرها في النكاح قلت ليس الامر كما فهم المصنف فان الامام ردها للثبوت وقبلها للانعقاد وبينهما فرق ولا يخفى الى آخر ما ادمج الفرق فارجع اليه قوله وكيف تعرف توبته اي القاذف وهذا من كلام المصنف وهو من تمام الترجمة وكانه اشار الى اختلاف في ذلك فعن اكثر السلف لابد ان يكذب نفسه وبه قال الشافعي وعن مالك اذا ازداد خيرا كفاه ولايتوقف على تكذيب نفسه لجواز ان يكون صادقا في نفس الامر والى هذا مال المصنف اھ من الفتح وبسط الكلام على هذا الباب في اللامع وهامشه اشد البسط فارجع اليه لو شئت التفصيل

باب لايشهد على شهادة جور اذا اشهد

ذكر فيه حديث النعمان بن بشير في قصة هبة ابيه له وفيه قوله صلى الله عليه وسلم لاتشهدني على جور وقوله في الترجمة اذا اشهد يؤخذ منه انه لايشهد على جور اذا لم يشهد بطريق الاولى اھ من الفتح وبسط الشيخ قدس سره في اللامع على مناسبة احاديث الباب بالترجمة

باب ما قيل في شهادة الزور

اي من التغليظ والوعيد وقوله لقول الله عز وجل الخ اشار الى ان الآية سيقت في ذم متعاطي شهادة الزور وهو اختيار منه لاحد ما قيل في تفسيرها ثم ذكر الحافظ بعض الاقوال في تفسيرها وكتب الشيخ في اللامع دلالة الحديثين على احد جزئي الترجمة واضحة ولا يظهر دلالتها على جزئها الثاني وهو كتمان الشهادة والجواب ان شهادة الزور وهو الكذب فيها مستلزم لكتمان الشهادة في حق غير المشهود له فالترجمة ثابتة بكلا جزئيها من غير تكلف اھ قلت ما افاده الشيخ وجيه لطيف جدا والى الجواب عن هذا الاشكال اشار الحافظ بقوله قوله تلووا السنتكم بالشهادة هو تفسير ابن عباس اخرجه الطبري عنه في قوله وان تلووا او تعرضوا اي تلووا السنتكم بالشهادة او تعرضوا عنها ومن طريق العوفي عن ابن عباس في هذه الآية قال تلوي لسانك بغير الحق وهي اللجلجة فلا تقيم الشهادة على وجهها والاعراض عنها الترك وكان المصنف اشار بنظم كتمان الشهادة مع شهادة الزور الى هذا الاثر والى تحريم شهادة الزور لكونها سببا لابطال الحق فكتمان الشهادة ايضا سبب لابطال الحق والى الحديث الذي اخرجه احمد من حديث ابن مسعود مرفوعا ان بين يدي الساعة فذكر اشياء ثم قال وظهور شهادة الزور وكتمان شهادة الحق اھ من الفتح

باب شهادة الاعمى وامره ونكاحه

قال الحافظ مال المصنف الى اجازة شهادة الاعمى فاشار الى الاستدلال لذلك بما ذكر من جواز نكاحه ومبايعته وقبول تاذينه وهو قول مالك والليث سواء علم ذلك قبل العمى او بعده وفصل الجمهور فاجازوا ما تحمله قبل العمى لا بعده وكذا ما يتنزل فيه منزلة المبصر كان يشهده شخص بشئ ويتعلق هو به الى ان يشهد به عليه وعن الحكم يجوز في الشئ اليسير دون الكثير وقال ابوحنيفة ومحمد لاتجوز شهادته بحال الا فيما طريقه الاستفاضة وليس في جميع ما استدل به المصنف دفع للمذهب المفصل اذ لا مانع من حمل المطلق على المقيد اھ وفي الهداية لاتقبل شهادة الاعمى وقال زفر وهو رواية عن ابي حنيفة تقبل فيما يجري فيه التسامع وقال ابويوسف والشافعي يجوز اذا كان بصيرا وقت التحمل اھ مختصرا قال الموفق تجوز شهادة الاعمى اذا تيقن الصوت وبه قال مالك وقال ابوحنيفة والشافعي لاتقبل شهادته واجاز الشافعي شهادته بالاستفاضة والترجمة واذا اقر عند اذنه ويد الاعمى على راسه ثم ضبطه حتى حضر عند الحاكم فشهد عليه ولم يجزها في غير ذلك لان الاصوات تشتبه فلا يحصل اليقين الى آخر ما بسط وكتب الشيخ في اللامع الترجمة مبنية على عدم الفرق بين الشهادة والاخبار وعلى قياس احدهما على الآخر والجامع بناء كل منهما على العلم بالواقعة وانت تعلم ان في الشهادة زيادة تاكد على الاخبار فلذلك لم تجز شهادته وان قبل اخباره والجواب عن كل ما اورده المولف ميسر لنا ما من ذكره من التابعين فلا معتبر بهم وامارة شهادة

وابن عباس فلا استحالة فيه الا ترى مسروقا ردّ شهادة الحسن لابيه علي رضي الله تعالى عنهم فلا يبعد ان يرد شهادة ابن عباس لعارض عدم اطلاعه حق الاطلاع على القضية وان كان ممن يهتدى به ويقتدى اه وبسط الكلام على الباب في اللامع وهامشه اشد البسط فارجع اليه

٣٦٢ **باب شهادة النساء** قال ابن المنذر اجمع العلماء على القول بظاهر هذه الآية فاجازوا شهادة النساء مع الرجال وخص الجمهور ذلك بالديون والاموال وقالوا لا تجوز شهادتهن في الحدود والقصاص واختلفوا في النكاح والطلاق والنسب والولاء فمنعها الجمهور واجازها الكوفيون قال واتفقوا على قبول شهادتهن مفردات فيما لا يطلع عليه الرجال كالحيض والولادة والاستهلال وعيوب النساء واختلفوا في الرضاع كما سيأتي في الباب الذي بعده وهذا التفصيل لا ينافي الترجمة لانها معقودة لاثبات شهادتهن في الجملة واختلفوا فيما لا يطلع عليه الرجال هل يكفي فيه قول المرأة وحدها ام لا فعند الجمهور لا بد من اربع وعن مالك يكفي شهادة ثنتين وعن الشعبي والثوري شهادتها وحدها في ذلك وهو قول الحنفية اه من الفتح

٣٦٣ **باب شهادة الاماء والعبيد** اي في حال الرق وقد ذهب الجمهور الى انها لا تقبل مطلقا وقالت طائفة تقبل مطلقا وقد نقل المصنف بعض ذلك وهو قول احمد واسحق وقيل تقبل في الشيء اليسير وهو قول الشعبي والنخعي وغيرهما اه من الفتح وقال القسطلاني واتفقت الائمة الثلاثة على عدم قبول شهادة العبد مطلقا لانه ناقص الحال قليل المبالاة فلا يصلح لهذه الامانة وقال الحنابلة تقبل شهادة عبد حتى في حد وقود ونصاب وعنه لا تقبل فيهما وهو اشهر اه قلت وظاهر ميل البخاري الى مذهب الحنابلة وهو القبول مطلقا.

٣٦٤ **باب شهادة المرضعة** ذكر فيه حديث عقبة بن الحارث في قصة المرأة التي اخبرته انها ارضعته وارضعت امرأته وتقدم في الباب الذي قبله وقصد احتج به من قبل شهادة المرضعة وحدها قال علي بن سعد سمعت احمد سئل عن شهادة المرأة الواحدة في الرضاع قال تجوز على حديث عقبة بن الحارث وهو قول الاوزاعي وذهب الجمهور الى انه لا يكفي في ذلك شهادة المرضعة لانها شهادة على فعل نفسها الى آخر ما في الفتح وفي هامش الكوكب الدري واختلف الناس في عدد من يقبل شهادتها في الرضاع فروي عن ابن عباس انه قال شهادة المرأة الواحدة جائزة في الرضاع اذا كانت مرضعة ويستحلف مع شهادتها وبه قال احمد بن حنبل واشترط اليمين وقال عطاء لا يجوز في ذلك اقل من اربع نسوة واليه ذهب الشافعي وقال مالك يجوز شهادة امرأتين كذا في البذل مختصرا واما عند الحنفية ففي الدر المختار الرضاع حجته حجة المال وهي شهادة عدلين او عدل وعدلتين ولا تقع الفرقة الا بتفريق القاضي قال ابن عابدين افاد انه لا يثبت بخبر الواحد امرأة كان او رجلا قبل العقد او بعده وبه صرح في الكافي ثم حكى ابن عابدين اختلاف المشائخ في ذلك اه قال القسطلاني احتج بالحديث من قبل شهادة المرضعة وحدها واجاب الجمهور بحمل النهي في قوله فنهاه عنها على التنزيه والامر في قوله دعها عنك على الارشاد اه

٣٦٥ **باب تعديل النساء بعضهن بعضا** قال الحافظ كذا للاكثر وزاد ابو ذر قبله "حديث الافك" ثم قال باب الخ قلت وكذا في النسخة الهندية وقال العيني ساق المصنف فيه حديث الافك بطوله والغرض منه ههنا سؤاله صلى الله عليه وسلم بريرة عن حال عائشة وجوابها ببراءتها واعتماد النبي صلى الله عليه وسلم على قولها حتى خطب فاستعذر من عبد الله بن ابي وكذلك سؤاله من زينب بنت جحش عن حال عائشة وجوابها ببراءتها ايضا وقول عائشة في حق زينب هي التي كانت تساميني فعصمها الله بالورع ففي مجموع ذلك مراد الترجمة قال ابن بطال فيه حجة لابي حنيفة في جواز تعديل النساء وبه قال ابو يوسف ووافق محمد الجمهور قال الطحاوي التزكية خبر وليست شهادة فلا مانع من القبول وفي الترجمة اشارة الى قول ثالث وهو ان تقبل تزكيتهن لبعضهن لا للرجال لان من منع ذلك اعتل بنقصان المرأة عن معرفة وجوه التزكية لا سيما في حق الرجال وقال ابن بطال لو قبل ان تقبل تزكيتهن بقول حسن وثناء جميل يكون ابراء من سوء لكان حسنا كما في قصة الافك ولا يلزم منه قبول تزكيتهن في شهادة توجب اخذ مال والجمهور على جواز قبولهن مع الرجال فيما تجوز شهادتهن فيه اه وفي المغني لا يقبل الجرح والتعديل من النساء قال ابو حنيفة يقبل لانه لا يعتبر فيه لفظ الشهادة فاشبه الرواية اه وفي الهداية لابي حنيفة ان التزكية في معنى الشهادة فيشترط فيها العدد كما يشترط العدالة فيه وتشترط المذكورة في المزكي في الحدود والقصاص الى آخر ما قال ثم ذكر في هامش اللامع ههنا ابحاث ما يتعلق بشرح حديث الافك هذا فارجع اليه

٣٦٦ **باب اذا زكى رجل رجلا كفاه** قال الحافظ ترجم في اوائل الشهادات تعديل كم يجوز فتوقف هناك وجزم هنا بالاكتفاء بالواحد وقد قدمت توجيهه هناك واختلف السلف في اشتراط العدد في التزكية كما تقدم في الباب المذكور فارجع اليه

٣٦٧ **باب ما يكره من الاطناب في المدح الخ** قال القسطلاني قوله وليقل اي المادح في الممدوح ما يعلم ولا يتجاوزه ثم قال بعد ذكر الحديث ولم يأت المؤلف بما يدل لجزء الترجمة الاخير ويحتمل ان يقال ان الذي يطلب لا بد ان يقول ما لا يعلم او ان حديثي ابي بكرة وابي موسى متحدان وقد قال في حديث ابي بكرة ان كان يعلم ذلك منه ولا كراهة في مدح الرجل في وجهه انما المكروه الاطناب اه

٣٦٨ **باب بلوغ الصبيان وشهادتهم** اي حد بلوغهم وحكم شهادتهم هل هي معتبرة ام لا وقوله وبلوغ النساء بجر بلوغ عطفا على قوله بلوغ الصبيان وهو من الترجمة والذي في الفرع الرفع مبتدأ وخبره قوله في الحيض وقد اجمعوا على ان الحيض بلوغ في حق النساء اه من القسطلاني وقال ابن بطال اجمع العلماء ان الاحتلام في الرجال والحيض في النساء هو البلوغ الذي يلزم به العبادات وغيرها واختلفوا فيمن تأخر احتلامه من الرجال او حيضه من النساء فقال احمد واسحق ومالك الانبات او ان يبلغ من السن ما يعلم ان مثله قد بلغ وقال ابن القاسم وذلك سبع عشرة سنة او ثمان عشرة وفي النساء هذه الاوصاف او الحبل الا ان مالكا لا يقيم الحد بالانبات ما لم يحتلم او يبلغ من السن ما يعلم ان مثله لا يبلغه حتى يحتلم فيكون عليه الحد واما ابو حنيفة فلم يعتبر الانبات وقال حد البلوغ في الجارية سبعة عشر وفي الغلام تسع عشرة وفي رواية ثماني عشرة وهو قول الثوري ومذهب الشافعي ان الانبات علامة بلوغ الكافر لا المسلم واعتبر خمس عشرة سنة في الذكور والاناث وبه قال ابو يوسف ومحمد اه من العيني ونقل عن شيخنا الشيخ الكنكوهي قدس سره في تذكرته "تذكرة الرشيد" ان الانبات يعتبر عند العذر درءا اه وقال الحافظ واما شهادة الصبيان فردها الجمهور واعتبرها مالك في جراحاتهم بشرط ان يضبطوا اول قولهم قبل ان يتفرقوا وقبل الجمهور اخبارهم اذا انضمت اليها قرينة اه وفي العيني اختلفوا في شهادة الصبيان فعن النخعي تجوز شهادة بعضهم على بعض وعن علي وشريح وغيرهما مثله وقالت طائفة لا تجوز شهادتهم روي هذا عن الكوفيين والشافعي واحمد واسحاق وغيرهم وذكر مذهب مالك نحو ما تقدم اه مختصرا من هامش اللامع وذكر فيه عن احمد ثلاث روايات مثل الجمهور والثانية مثل مالك والثالثة تقبل اذا كان ابن عشر قال الحافظ ثم قال الحافظ قد اعترض بانه ترجم بشهادتهم وليس في حديثي الباب ما يصرح بها واجيب بانه مأخوذ من الاتفاق على ان من حكم ببلوغه قبلت شهادته اذا اتصف بشرط القبول ويرشد اليه قول عمر بن عبد العزيز انه لحد بين الصغير والكبير اه واجاب عنه العيني بانه ترجم بها ولكنه لم يظفر بشيء من ذلك على شرطه وقال الكرماني استفاد الشهادة من القياس على سائر الاحكام من حيث الاجازة للصبي والغسل عليه اه مختصرا

٣٦٩ **باب سؤال الحاكم المدعي هل لك بينة الخ** قال الحافظ قوله في الترجمة قبل اليمين اي قبل يمين المدعى عليه وهو المطابق للترجمة ولا يصح حمله على المدعي بان يطلب منه الحاكم يمين الاستظهار بان بينة شهدت له بحق لانه ليس في حديث الاشعث تعرض لذلك بل فيه ما قد يتمسك به في ان يمين الاستظهار غير واجبة اه

٣٧٠ **باب اليمين على المدعى عليه** اي دون المدعي ويستلزم ذلك شيئين احدهما ان لا تجب يمين الاستظهار والثاني ان لا يصح القضاء بشاهد واحد ويمين المدعي واستشهاد المصنف بقصة ابن شبرمة يشير الى انه اراد الثاني وقوله في الاموال والحدود ويشير بذلك الى الرد على الكوفيين في تخصيصهم اليمين على المدعى عليه في الاموال دون الحدود اه فهذه ثلاث مسائل وههنا مسئلة اخرى ايضا خلافية وهي رد اليمين على المدعي فهذه اربع مسائل مناسبة للباب اراد المصنف بيان الاثنين منها وهي المسئلة الثانية والثالثة اما الاولى منها وهي مسئلة القضاء بشاهد واحد ويمين المدعي ففي الاوجز عن المغني اكثر اهل العلم يرون ثبوت المال لمدعيه بشاهد ويمين روي ذلك عن ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وهو قول الفقهاء السبعة ومالك والشافعي وقال النخعي واصحاب الرأي لا يقضى بشاهد واحد ويمين وقال محمد بن الحسن من قضى بالشاهد واليمين نقضت حكمه اه قلت وميل البخاري الى مسلك الحنفية واستدل عليه بالحصر في قوله صلى الله عليه وسلم شاهداك او يمينه وبقصة ابن شبرمة وبحديث ابن عباس واما المسئلة الثانية منها وهي التي اشار اليها بقوله في الاموال والحدود قال الحافظ يشير بذلك الى الرد على الكوفيين في تخصيصهم اليمين على المدعى عليه في الاموال دون الحدود وذهب الشافعي والجمهور الى القول بعموم ذلك في الاموال والحدود والنكاح ونحوه واستثنى مالك النكاح والطلاق الى آخر ما قال قلت نسبة ذلك الى الجمهور بعيد من مثل الحافظ قدس سره فقد بسط الخلاف فيه في الاوجز وهامش اللامع عن الموفق وغيره وفي آخره وقد عرفت من ذلك ان الامامين مالكا واحمد ايضا خصاه بالاموال دون الحدود فلم يبق من الائمة الاربعة الا الامام الشافعي وحده واما مالك واحمد فهما مع الحنفية في هذه المسئلة فتدبر واما المسئلة الاولى والرابعة فسيأتي الكلام عليهما في الباب الآتي

٣٧١ **باب (بغير ترجمة)** قال القسطلاني باب من غير ترجمة وهو ساقط عند ابي ذر والوقت ولم يتعرض الحافظ لهذا الباب في الفتح وهو موجود في متن الفتح قال العيني تقدم غير مرة ان الباب اذا كان مجردا يكون كالفصل من الباب الذي قبله ومع ذلك لم يتعرض العيني لغرض الباب وقال القسطلاني بعد ذكر الحديث استدل بهذا الحصر على رد القضاء بالشاهد واليمين ولم يتعرض القسطلاني لهذا الحديث المذكور في الباب المجرد ومطابقتها بالباب السابق والاوجه عند هذا العبد الضعيف عفا الله عنه ان مسئلة القضاء بشاهد ويمين تقدمت كالنص في الباب السابق ولما فصل المصنف هذا الحديث بباب بلا ترجمة فينبغي ان يحمل هذا الباب على المسئلتين الباقيتين من المسائل الاربعة المذكورة في الباب السابق وهي المسئلة الاولى والرابعة فاشار الامام البخاري بهذا الباب الى باقي المسئلتين اما المسئلة الرابعة فاثبتها بالحصر في قوله صلى الله عليه وسلم شاهداك او يمينه فانه صلى الله عليه وسلم جعل اليمين نصيب المدعى عليه قال صاحب الهداية ولا ترد اليمين على المدعي لقوله عليه الصلوة والسلام البينة على المدعي واليمين على من انكر والقسمة تنافي الشركة اه مختصرا وبسط الكلام على المسئلة في الاوجز وفيه عن المغني ان قال اي المدعى عليه ما اريد ان احلف او سكت فلم يذكر شيئا نظر في المدعى فان كان مالا او المقصود منه مال قضي عليه بنكوله ولم ترد اليمين على المدعي نص عليه احمد وبهذا قال ابو حنيفة واختار ابو الخطاب ان له رد اليمين على المدعي وهو قول اهل المدينة وبه قال شريح ومالك في المال خاصة وقاله الشافعي في جميع الدعاوي ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ولكن اليمين على المدعى عليه فحصرها في جانب المدعى عليه فاما غير المال وما لا يقصد به المال فلا يقضى فيه بالنكول نص عليه احمد في القصاص اه مختصرا واما المسئلة الاولى وهي مسئلة الاستظهار تقدم ذكره في كلام الحافظ مجملا في الباب السابق قال العيني في الباب المذكور هذه الترجمة مشتملة على حكمين احدهما ان لا تجب يمين الاستظهار وفيه اختلاف العلماء وهو ان المدعي اذا اثبت ما يدعيه ببينة فللحاكم ان يستحلفه ان بينته شهدت بحق واليه ذهب شريح والنخعي والاوزاعي وغيرهم ومذهب مالك والكوفيون والشافعي واحمد الى انه لا يمين عليه قال اسحاق اذا استراب الحاكم اوجب ذلك والحجة لهم حديث ابن مسعود الذي مضى في الباب السابق من حيث انه صلى الله عليه وسلم لم يقل للاشعث تحلف مع البينة فلم يوجب على المدعي غير البينة اه قلت والحديث الذي اشار اليه العيني هو الذي ذكره البخاري في هذا الباب المجرد وفيه قوله صلى الله عليه وسلم شاهداك او يمينه بالحصر فهذا يشير الى ان الامام البخاري اشار بباب مجرد الى هذه المسئلة ثم لا يذهب عليك ان ههنا مسئلة اخرى وهي خامسة لا تلتبس عليك بالرابعة وهي مسئلة الخلطة التي ذكرها الامام مالك في موطاه عن عمر بن عبد العزيز انه اذا جاء الرجل يدعي على الرجل حقا نظر فان كانت بينهما مخالطة احلف الذي ادعي عليه وان لم يكن شيء من ذلك لم يحلفه قال الزرقاني ذهب الائمة الثلاثة وغيرهم الى توجه اليمين على المدعى عليه سواء كان بينهما خلطة ام لا لعموم حديث ابن عباس في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين على المدعى عليه لكن حمله مالك وموافقوه على ما اذا كان بينهما خلطة لئلا يتبذل اهل السفه اهل الفضل بتحليفهم مرارا في اليوم الواحد فاشترطت الخلطة لهذه المفسدة اه وحكى ذلك عن ...

٣٧٢ **باب اذا ادعى او قذف الخ** قال القسطلاني قوله ان يلتمس الخ اي للمدعي او للقاذف ان يلتمس اي يمهل ليطلب البينة ونحوها كالنظر في الحساب ثلاثة ايام فقط ويلزمه الامهال واجب او مستحب قال الروياني واذا امهلناه ثلثا فاحضر شاهدا بعدها وطلب الانظار ليأتي بالشاهد الثاني امهلناه ثلاثة اخرى اه قال الحافظ اورد فيه طرفا من حديث ابن عباس في قصة المتلاعنين والغرض منه تمكين القاذف من اقامة البينة على زنى المقذوف لدفع الحد عنه واذا ثبت ذلك للقاذف ثبت لكل مدع من باب ...

الاوفی اھ مختصراً

۳۶۲ باب الیمین بعد العصر قال صاحب الفیض وفیہ تغلیظ بالزمان واعتبرہ الشافعیۃ بالزمان والمکان ولا تغلیظ عندنا الا بالاسماء الالہیۃ نحو ان یقول باللہ العزیز الحی الممیت الخ کما فی شرح الوقایۃ وقد اشار البخاری الی عدم التغلیظ بحسب المکان حیث قال (فی الباب الآتی) ولا یصرف من موضع الی غیرہ الخ اھ قال الحافظ اثبت المصنف التغلیظ بالزمان ونفی التغلیظ بالمکان اھ مختصرا وبسط الکلام علی المسئلۃ فی الاوجز وفیہ عن الشرح الکبیر لابن قدامۃ ان رأی الحاکم تغلیظہا بلفظ اوزمن اومکان جاز وظاہر کلام الخرقی ان الیمین لا تغلظ الا فی حق اہل الذمۃ ولا تغلظ فی حق المسلم وممن قال لا یشرع التغلیظ بالزمان والمکان فی حق مسلم ابوحنیفۃ وصاحباہ وقال مالک والشافعی تغلظ ثم اختلفا فذکر الموفق اختلافہما فی تعیین المکان والنصاب کما بسط فی الاوجز وقال الحافظ قال المہلب انما خص النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہذا الوقت لتعظیم الاثم علی من حلف فیہ کاذبا لشہود ملائکۃ اللیل والنہار ذلک الوقت اھ قال الحافظ وفیہ نظر لان بعد صلوۃ الصبح یشارکہ فی شہود الملائکۃ ولم یأت فیہ ما اتی فی وقت العصر ویمکن ان یکون اختص بذلک لکونہ وقت ارتفاع الاعمال اھ

۳۶۳ باب یحلف المدعی علیہ حیث ما وجبت علیہ الیمین الخ قال الحافظ قولہ ولا یصرف ای دجو با وہو قول الحنفیۃ والحنابلۃ وذہب الجمہور الی وجوب التغلیظ ففی المدینۃ عند المنبر وبمکۃ بین الرکن والمقام وبغیرہما بالمسجد الجامع واتفقوا علی ان ذلک فی الدماء والمال الکثیر لا فی القلیل واختلفوا فی حد القلیل والکثیر فی ذلک اھ والبسط فی الاوجز فارجع الیہ وتقدم فی الباب السابق ایضا قولہ ولم یخص مکانا الخ ہو من تفقہ المصنف وقد اعترض علیہ بانہ ترجم للیمین بعد العصر فاثبت التغلیظ بالزمان ونفی ہنا التغلیظ بالمکان فان صح احتجاجہ بان قولہ شاہداک او یمینہ لم یخص مکانا دون مکان فلیحتج علیہ بانہ ایضا لم یخص زمانا دون زمان فان قال ورد التغلیظ فی الیمین بعد العصر قیل لہ ورد التغلیظ فی الیمین علی المنبر فی حدیث جابر مرفوعا لا یحلف احد عند منبری ہذا الحدیث اخرجہ مالک وابوداؤد وغیرہما وکذا فی حدیث ابی امامۃ مرفوعا اخرجہ النسائی (وذکر الحافظ حدیثین بتمامہما) ویجاب عنہ بانہ لا یلزم من ترجمۃ الیمین بعد العصر انہ یوجب تغلیظ الیمین بالمکان بل لہ ان یقلب المسئلۃ فیقول ان لازم من ذکر التغلیظ الیمین بالمکان انہا تغلظ علی کل حالۃ فیجب التغلیظ علیہ بالزمان ایضا لثبوت الخبر بذلک اھ

۳۶۴ باب اذا تسارع القوم فی الیمین قال العلامۃ العینی یعنی قوم وجبت علیہم الیمین فتسارعوا جمیعا ایہم یبدأ اولا وجواب اذا محذوف بینہ الحدیث یعنی یقرع بینہم وہو الجواب ثم قال بعد ذکر الحدیث قال الخطابی وانما یفعل کذلک اذا تساوت درجاتہم فی استحباب الاستحلاف مثل ان یکون الشئ فی ید اثنین کل واحد منہما یدعیہ کلہ یرید احدہما ان یحلف ویستحق ویرید الآخر مثل ذلک فیقرع بینہما فمن خرجت لہ القرعۃ حلف واستحقہ وکذا اذا کثر الخصوم ولم یعلم ایہم اسابق فیسہم بینہم اھ وقد تقدم الکلام علی القرعۃ من حیث الفقہ فی باب الاستہام من کتاب الاذان وتقدم ایضا فی باب ہل یقرع فی القسمۃ من کتاب الشرکۃ

۳۶۵ باب قول اللہ عزوجل ان الذین یشترون بعہد اللہ وایمانہم الخ قال العینی ای ہذا باب فی بیان الوعید الشدید الذی تتضمنہ ہذہ الآیۃ الکریمۃ فی حق الذین یرتکبون الایمان الکاذبۃ الفاجرۃ الآثمۃ وقد ذمہا اللہ تعالی بقولہ ان الذین یشترون الآیۃ اھ قال الحافظ ذکر فیہ حدیث ابن ابی اوفی فی سبب نزولہا وحدیث ابن مسعود والاشعث فی نزولہا ایضا ولا تعارض بینہما لاحتمال ان تکون نزلت فی کل من القصتین اھ من الفتح

۳۶۶ باب کیف یستحلف الخ علی بناء المجہول وغرضہ بذلک انہ لا یجب تغلیظ الحلف بالقول قال ابن المنذر اختلفوا فقالت طائفۃ یحلف باللہ من غیر زیادۃ وقال مالک یحلف باللہ الذی لا الہ الا ہو وکذا قال الکوفیون والشافعی قال فان اتہمہ القاضی غلظ علیہ فیزید عالم الغیب والشہادۃ الرحمن الرحیم الذی یعلم من السر ما یعلم من العلانیۃ ونحو ذلک قال ابن المنذر وبای ذلک استحلفہ اجزأ والاصل فی ذلک انہ اذا حلف باللہ صدق علیہ انہ حلف الیمین وقولہ ولا یحلف بغیر اللہ ہو من کلام المصنف علی سبیل التکمیل للترجمۃ اھ من الفتح وتعقب العلامۃ العینی علی ما افادہ الحافظ من غرض الترجمۃ وقال قلت غرضہ بذلک الاشارۃ الی ان اصل الیمین ان تکون بلفظ اللہ لما یذکر من قریب من حدیث عبداللہ بن مسعود اھ

۳۶۷ باب من اقام البینۃ بعد الیمین الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع ای اذا لم تکن للمدعی بینۃ فقضی بیمین المدعی علیہ ثم وجد المدعی البینۃ ہل یقضی بالبینۃ؟ نعم اھ وفی ہامشہ قال العینی وجواب من محذوف تقدیرہ ہل یقبل البینۃ ام لا ولم یصرح بہ لمکان الخلاف فیہ علی عادتہ فالجمہور علی انہا تقبل والیہ ذہب الثوری والکوفیون والشافعی واحمد وقال مالک فی المدونۃ ان استحلفہ وہو لا یعلم بالبینۃ ثم علمہا قضی لہ بہا وان استحلفہ ورضی بیمینہ تارکا للبینۃ وہی حاضرۃ او غائبۃ فلا حق لہ اذا شہدت لہ وقال ابن ابی لیلی لا تقبل بینتہ بعد استحلاف المدعی علیہ وبہ قال ابو عبید واہل الظاہر اھ وکذا فی الفتح اھ مختصرا

۳۶۸ باب من امر بانجاز الوعد قال الحافظ وجہ تعلق ہذا الباب بابواب الشہادات ان وعد المرء کالشہادۃ علی نفسہ قالہ الکرمانی وقال المہلب انجاز الوعد مامور بہ مندوب الیہ عند الجمیع ولیس بفرض لاتفاقہم علی ان الموعود لا یضارب بما وعد بہ مع الغرماء اھ ونقل الاجماع فی ذلک مردود فان الخلاف مشہور لکن القائل بہ قلیل وقال ابن عبدالبر وابن العربی اجل من قال بہ عمر بن عبدالعزیز وعن بعض المالکیۃ ان ارتبط الوعد بسبب وجب الوفاء بہ والا فلا الی آخر ما قال وقد تقدم فی باب اذا وہب ہبۃ او وعد ان الظاہر ان میل الامام البخاری الی ان ایفاء الوعد واجب فانہ ترجم بلفظ من امر الخ

۳۶۹ باب لا یسأل اہل الشرک عن الشہادۃ وغیرہا الخ قال العلامۃ القسطلانی قولہ لا یسأل بضم اوّلہ مبنیا للمفعول اھ قال الحافظ ہذہ الترجمۃ معقودۃ لبیان حکم شہادۃ الکفار وقد اختلف فی ذلک السلف علی ثلاثۃ اقوال فذہب الجمہور الی ردہا مطلقا وذہب بعض التابعین الی قبولہا مطلقا الا علی المسلمین وہو مذہب الکوفیین فقالوا تقبل شہادۃ بعضہم علی بعض وہی احدی الروایتین عن احمد وانکرہا بعض اصحابہ واستثنی احمد حالۃ السفر فاجاز فیہا شہادۃ اہل الکتاب کما سیأتی واخرج الوصایا ان شاء اللہ تعالی وقال الحسن واسحق وغیرہما لا تقبل ملۃ علی ملۃ وتقبل بعض الملۃ علی بعضہا لقولہ تعالی فاغرینا بینہم العداوۃ والبغضاء الی یوم القیامۃ وہذا اعدل الاقوال لبعدہ عن التہمۃ واحتج الجمہور بقولہ تعالی ممن ترضون من الشہداء وغیر ذلک من الآیات والاحادیث اھ قال القسطلانی فی شرح الترجمۃ اذ لا تقبل شہادتہم خلافا للحنفیۃ

حیث قالوا بقبولہا لاہل الذمۃ علی بعضہم وان اختلفت مللہم لانہ علیہ الصلوۃ والسلام رجم یہودیین زنیا بشہادۃ اربعۃ منہم اھ وبسط الکلام علی المسئلۃ فی الاوجز

۳۷۰ باب القرعۃ فی المشکلات وفی الفیض وہی عندنا لتطییب خاطر لا غیر ولا تقوم حجۃ علی احد ولم یأت فیہ المصنف بما یکون من باب الحکم وما اتی بہ فکلہ من باب الدیانات اھ ای مشروعیتہا ووجہ ادخالہا فی کتاب الشہادات انہا من جملۃ البینات التی تثبت بہا الحقوق فکما تقطع الخصومۃ والنزاع بالبینۃ کذلک تقطع بالقرعۃ ومشروعیۃ القرعۃ مما اختلف فیہ والجمہور علی القول بہا فی الجملۃ وانکرہا بعض الحنفیۃ وحکی ابن المنذر عن ابی حنیفۃ القول بہا وجعل المصنف ضابطہا الامر المشکل وفسرہا غیرہ بما ثبت فیہ الحق لاثنین فاکثر وتقع المشاحۃ فیہ فیقرع لفصل النزاع الی آخر ما فی الفتح ثم البراعۃ عند الحافظ فی قولہ لو توہا ولو حبوا فانہا شدۃ المرض وعلاوجہ عندی فی قصۃ وفاۃ عثمان بن مظعون فانہا تختص عندی بآخر الحدیث بل بآخر الباب ویمکن ان یقال فی قولہ لاستہموا علی احد المعنیین وہو التراجی فتدبر

کتاب الصلح

قال العینی الصلح فی اللغۃ اسم بمعنی المصالحۃ وہی المسالمۃ خلاف المقاسمۃ واصلہ من الصلاح ضد الفساد وفی الشرع الصلح عقد یقطع النزاع بین المدعی والمدعی علیہ اھ قال الحافظ الصلح اقسام صلح المسلم مع الکافر والصلح بین الزوجین والصلح بین الفئۃ الباغیۃ والعادلۃ والصلح بین المتغاضبین والصلح فی الجراح کالعفو علی مال والصلح لقطع الخصومۃ اما فی الاملاک او فی المشترکات کالشوارع وہذا الاخیر ہو الذی یتکلم فیہ اصحاب الفروع واما المصنف فترجم ہہنا اکثرہا اھ قلت والفرق بین اکثر تراجم ہذا الکتاب یحتاج الی دقۃ النظر وامعانہ وفی الفیض والصلح علی ثلاثۃ انحاء الصلح مع اقرار ومع سکوت ومع انکار وکلہ جائز عندنا وقال الشافعی لا یجوز الا الاول اھ

۳۷۱ باب ما جاء فی الاصلاح بین الناس الخ ہکذا ہذا الباب ہہنا فی النسخ الہندیۃ بعد کتاب الصلح وکذا فی نسخۃ العینی ولیس فی نسخۃ الفتح والقسطلانی لفظ باب بل فیہا کتاب الصلح ما جاء فی الاصلاح بین الناس قال الحافظ وفی نسخۃ الصغانی ابواب الصلح باب ما جاء وحذف ہذا کلہ فی روایۃ ابی ذر واقتصر علی قولہ ما جاء فی الاصلاح بین الناس قولہ وخروج الامام الخ ہذا بقیۃ الترجمۃ اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ فنزلت وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا الخ ولا یرد ما اوردہ المحشی من انہا نزلت فی غیر تلک الواقعۃ وبعض الباحث لہ علی ذلک ما یستبعد من ان المسلمین کیف عفنوا عبداللہ وکان یوم ذاک کافرا والجواب انہ غیر مستبعد من اقتضاء البشریۃ والجبلۃ الاعرابی الحمیۃ لقومہ وان لم یکن فیہ لکافر ولم یسلم فہی قولہ فنزلت فی مثل ذلک اذ فقد کانت نزلت فعمل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہا فصالح بینہما اھ وفی ہامشہ قال ابن بطال یستحیل نزولہا فی قصۃ عبداللہ بن ابی واصحابہ لان اصحاب عبداللہ لیسوا بمؤمنین وقد تعصبوا لہ بعد الاسلام فی قصۃ الافک وقد رواہ البخاری فی کتاب الاستیذان عن اسامۃ بن زید ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مر فی مجلس فیہ اخلاط من المشرکین والمسلمین وعبدۃ الاوثان والیہود وفیہم عبداللہ بن ابی فذکر الحدیث فدل علی ان الآیۃ لم ینزل فیہ وانما نزلت فی قوم من الاوس والخزرج اختلفوا فی حق فتقاتلوا بالعصی والنعال کذا فی التنقیح اھ وبسط الکلام علی الحدیث الحافظ فی الفتح

۳۷۲ باب لیس الکاذب الذی یصلح بین الناس قال الحافظ ترجم بلفظ الکاذب وساق الحدیث بلفظ الکذاب واللفظ الذی ترجم بہ لفظ معمر عن ابن شہاب وہو عند مسلم وکان حق السیاق ان یقول لیس من یصلح بین الناس کاذبا لکنہ ورد علی طریق القلب وہو سائغ ثم قال الحافظ قال الطبری ذہبت طائفۃ الی جواز الکذب لقصد الاصلاح وقالوا ان الثلاث المذکورۃ کالمثال وقالوا الکذب المذموم انما ہو فیما فیہ مضرۃ او ما لیس فیہ مصلحۃ وقال آخرون لا یجوز الکذب فی شئ مطلقا وحملوا الکذب المراد ہنا علی التوریۃ والتعریض کمن یقول للظالم دعوت لک امس وہو یرید قولہ اللہم اغفر للمسلمین ویعد امرأتہ بعطیۃ شئ ویرید ان قدر اللہ ذلک قال الحافظ وبالاول جزم الخطابی وغیرہ وبالثانی جزم المہلب والاصیلی وغیرہما واتفقوا علی جواز الکذب عند الاضطرار اھ وفی الفیض واعلم ان الکذب جائز فی بعض الاحوال عند الشافعیۃ اما الحنفیۃ فلا ارادہم یجوزونہ صراحۃ فی موضع نعم وسعوا بالکنایات والمعاریض وامثالہا وراجع لہ کلام الغزالی رحمہ اللہ اھ

۳۷۳ باب قول الامام لاصحابہ اذہبوا بنا نصلح حدیث الباب ظاہر فیما ترجم لہ اھ من الفتح وکتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الامام وان کان لہ التعزیر والتادیب الا ان لہ ان یصالح بینہما وہذا اولی اھ وما افادہ الشیخ قدس سرہ واضح لکن الاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان ما افادہ الشیخ یناسب ما سیأتی بعد عدۃ ابواب من باب ہل یشیر الامام بالصلح وسیأتی ہناک اختلاف العلماء فی ذلک والاوجہ عندی فی ہذا الباب الذی نحن بصددہ دفع ما یتوہم من ظاہر موقف الامام والقاضی کما ہو الظاہر من فروع الفقہاء ان حق الامیر والقاضی ہو المخاصمۃ الیہ والترافع الیہ فی مجلسہ فقد قال ابن عابدین عن فتاوی الشیخ قاسم انہ نقل الاجماع علی ان تقدم الدعوی الصحیحۃ شرط لنفاذ الحکم وایدہ ذلک صاحب البحر فی رسالۃ الفہا فی ذلک اھ فنبہ الامام البخاری بہذہ الترجمۃ علی ان الامام لو ذہب بنفسہ الی الخصمین لیصلح بینہما لا بأس بذلک

۳۷۴ باب قول اللہ ان یصالحا بینہما صلحا والصلح خیر فی سورۃ النساء مخبرا ومشیرا عن حال الزوجین تارۃ فی نفور الرجل عن المرأۃ وتارۃ فی حال اتفاقہ معہا وتارۃ عند فراقہ لہا ان یصلح بینہما ای یصطلحا بان تحط لہ بعض المہر والقسم او تہب لہ شیئا تستملیہ بہ والصلح خیر ای من الفرقۃ وسوء العشرۃ او من الخصومۃ ویجوز ان لا یراد بہ التفضیل بل بیان انہ من الخیور کما ان الخصومۃ من الشرور قالہ البیضاوی اھ من القسطلانی

۳۷۵ باب اذا اصطلحوا علی صلح جور الخ یجوز فی صلح جور الاضافۃ وان ینون صلح ویکون جور صفۃ لہ ذکر فیہ حدیث ابی ہریرۃ وزید بن خالد فی قصۃ العسیف والغرض منہ ہنا قولہ الولیدۃ والغنم رد علیک لانہ فی معنی الصلح عما وجب علی العسیف من الحد ولما کان ذلک لا یجوز فی الشرع کان جورا اھ من الفتح وکذا کتب الشیخ فی اللامع اذ قال قولہ اما الولیدۃ الخ فیہ الترجمۃ حیث ابطل الشرط الغیر المشروع ہنا اھ وفی الفیض تحت الباب ہذا اشارۃ الی ما اخرجہ الحاکم ان کل صلح جائز الا ما احل حراما او حرم حلالا یعنی بہ ان الصلح اذا تضمنت اجر فہل یعتد بہ ام لا واما مسألۃ الصلح مع الانکار فلم یتعرض

لہا بعد وراجح لہا الہدایۃ فانہ اجاب عن ایراد الشافعیۃ اھ

باب کیف یکتب مبنیا للمفعول ای کیف یکتب الصلح قولہ وان لم ینسبہ الخ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان النسب انما ہو للتعیین ورفع الابہام فلو حصل بدونہ لم یفتقر الیہ اھ وفی ہامشہ قال الحافظ ای اذا کان مشہورا بدون ذلک بحیث یؤمن اللبس فیہ فیکتفی فی الوثیقۃ بالاسم المشہور ولا یلزم ذکر الجد والنسب والبلد ونحو ذلک واما قول الفقہاء یکتب فی الوثائق اسمہ واسم ابیہ وجدہ ونسبہ فحیث یخشی اللبس لا فحیث یؤمن اللبس فہو علی الاستحباب اھ قولہ ما صالح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الحافظ سیاتی فی الشروط بیان سبب ذلک مطولا وقد ذکر المصنف ہنا ہذا الحدیث ثم سیاقا والغرض منہ ہنا اقتصار الکاتب علی قولہ محمد رسول اللہ ولم ینسبہ الی اب ولا جد واقرہ صلی اللہ علیہ وسلم واقتصر علی محمد بن عبد اللہ بغیر زیادۃ وذلک کلہ لامن الالتباس اھ قولہ فکتب ہذا ما قاضی الخ لامع ان اسناد الکتابۃ الیہ صلی اللہ علیہ وسلم مجاز ولا یحسن جعلہ معجزۃ حملا علی الحقیقۃ اذ لو کتب بیدہ الشریفۃ لکان للکفار ان یقولوا انہ یکتب فیتحقق بذلک ظنہم انہ شاعر وکاتب ینظر فی الکتب ویبنی علیہا وہذا خلاف المقصود اھ قلت والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ بسط الکلام علیہا فی التلخیص الحبیر ونسیم الریاض وتذکرۃ الحافظ فی ترجمۃ ابی الولید وبسط الکلام علیہ فی ہامش اللامع فارجع الیہ لو شئت

باب الصلح مع المشرکین قال الحافظ ای حکمہ او کیفیتہ او جوازہ وسیاتی شرحہ وبیانہ فی کتاب الجزیۃ فی باب المصالحۃ والموادعۃ مع المشرکین بالمال وغیرہ وقال الحافظ ہناک اما اصل المسئلۃ فاختلف فیہ فسئل الاوزاعی عن موادعۃ امام المسلمین اہل الحرب علی مال یؤدیہ الیہم فقال لا یصلح ذلک الا عن ضرورۃ کشغل المسلمین عن حربہم ولا باس ان یصالحہم علی غیر شیء یؤدونہ الیہم کما وقع فی الحدیبیۃ وقال الشافعی اذا ضعف المسلمون عن قتال المشرکین جازت لہم مہادنتہم علی غیر شیء یعطونہم لان القتل للمسلمین شہادۃ وان الاسلام اعز من ان یعطی المشرکون علی ان یکفوا عنہم الا فی حالۃ مخافۃ اصطلام المسلمین لکثرۃ العدو وکذلک اذا اسر رجل مسلم فلم یطلق الا بفدیۃ جاز اھ وقال العینی بعد ذکر قول الاوزاعی والشافعی وقال ابن بطال ولم اجد لمالک واصحابہ والکوفیین نصا فی ہذہ المسئلۃ قال العینی مذہب اصحابنا ان للامام ان یصالحہم بمال یاخذ منہم او یدفع الیہم اذا کان الصلح خیرا فی حق المسلمین لقولہ تعالیٰ وان جنحوا للسلم فاجنح لہا والمال الذی یؤخذ منہم بالصلح یصرف مصارف الجزیۃ اھ وقال الموفق تجوز مہادنتہم علی غیر مال لقصۃ الحدیبیۃ ویجوز ذلک علی مال تاخذہ منہم فانہا اذا جازت علی غیر مال فعلی مال اولی واما ان صالحہم علی مال نبذلہ لہم فقد اطلق احمد القول بالمنع منہ وہو مذہب الشافعی لان فیہ صغارا للمسلمین وہذا محمول علی غیر حال الضرورۃ فاما ان دعت الیہ ضرورۃ وہو ان یخاف الاسر فیجوز لانہ للاسیر فداء نفسہ بالمال فکذا ہہنا اھ قولہ عن ابی سفیان یشیر الی حدیث ابی سفیان فی شان ہرقل وقد تقدم بطولہ فی اول الکتاب والغرض منہ قولہ فی اولہ ان ہرقل ارسل الیہ فی رکب من قریش فی المدۃ التی وادع فیہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کفار قریش الحدیث وقولہ فیہ ونحن منہ فی مدۃ لا ندری ما ہو صانع فیہا اھ قال القسطلانی قولہ عن ابی سفیان والغرض منہ ہنا الاشارۃ الی مدۃ الصلح المذکورۃ فی قولہ ونحن منہ فی مدۃ وغیر ذلک اھ

باب الصلح فی الدیۃ ای بان یجب القصاص فیقع الصلح علی مال معین ثم قال وقولہ زاد الفزاری الخ اسند زادہ علی روایۃ الانصاری ذکر قبولہم الارش والذی وقع فی روایۃ الانصاری رضی القوم وعفوا وظاہرہ انہم ترکوا القصاص والارش مطلقا فاشار المصنف الی الجمع بینہما بان قولہ عفوا محمول علی انہم عفوا عن القصاص علی قبول الارش جمعا بین الروایتین اھ من الفتح

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم للحسن بن علی ابنی ھذا سید الخ قال الحافظ اللام فی قولہ للحسن بمعنی عن وترجم المصنف بلفظ الحدیث احترازا وادبا وکذلک ترجم بنحوہ فی کتاب الفتن وقولہ جل ذکرہ فاصلحوا بینہما لم یظہر لی مطابقۃ الحدیث لہذا القدر من الترجمۃ الا ان کان یرید انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان حریصا علی امتثال امر اللہ وقد امر بالاصلاح واخبر صلی اللہ علیہ وسلم ان الصلح بین الفئتین المختلفتین سیقع علی ید الحسن اھ وقال العلامۃ العینی اشار بذکر ہذہ القطعۃ من الآیۃ الکریمۃ الی ان الصلح امر مشروع ومندوب الیہ اھ وتبعہ القسطلانی فی ذلک قلت وبہ یندفع ایراد الحافظ فان ہذا الجزء من الترجمۃ مثبت الجزء السابق لا مثبت بالفتح فلا یحتاج حینئذ الی اثباتہ بحدیث الباب وہو الاصل المستمر من اصول التراجم کما تقدم فی الجزء الاول

باب ہل یشیر الامام بالصلح اشار بہذہ الترجمۃ الی الخلاف فان الجمہور استحبوا للحاکم ان یشیر بالصلح وان اتجہ الحق لاحد الخصمین ومنع من ذلک بعضہم وہو عن المالکیۃ وزعم ابن التین انہ لیس فی حدیثی الباب ما ترجم بہ وانما فیہ الحض علی ترک بعض الحق وتعقب بان الاشارۃ بذلک بمعنی الصلح علی ان المصنف ما جزم بذلک فکیف یعترض علیہ من الفتح وفی الفیض نقلا عن الدر المختار ندب للقاضی ان یشیر الی الخصمین اولا بالصلح ثم یحکم بالحکم الشرعی

باب فضل الاصلاح بین الناس الخ قال ابن المنیر ترجم علی الاصلاح والعدل ولم یورد فی ہذا الحدیث الا العدل لکن لما خاطب الناس کلہم بالعدل وقد علم ان فیہم الحکام وغیرہم کان عدل الحاکم اذا حکم وعدل غیرہ اذا اصلح وقال غیرہ الاصلاح نوع من العدل فعطف العدل علیہ من عطف العام علی الخاص اھ من الفتح ثم ان ہذہ الترجمۃ بظاہرہا مکررۃ بما سبق نحوہا فی اول الکتاب ولم یتعرض لہ الشراح والاوجہ ان یقال بالفرق بین الاصلاح المذکور ثمۃ وبین الاصلاح المذکور ہہنا فیمکن ان یقال ان المراد بالاصلاح ہناک اصلاح ذات البین ورفع النزاع بین الناس واطفاء نار الفتنۃ ویؤید ہذا المعنی الباب الذی یلیہ لیس الکاذب الذی یصلح بین الناس واما الاصلاح المذکور ہہنا فالمراد بہ العدل فی الحکم والقضاء لا رفع النزاع الواقع بین الناس فتامل

باب اذا اشار الامام بالصلح فابی الخ ای امتنع من علیہ الحق من الصلح قالہ القسطلانی وکتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک انہ اذا حکم بامر ہو اصلح للفریقین کلیہما وان کان فیہ تاخیر حق احدہما الی بعض وقت اخر ولیس فیہ کثیر ضرر لہ ثم لم یرض الفقیر الذی تقضی فیہ لنفعہ فللامام ان یحکم بعد ذلک باستیفاء صاحب الحق حقہ وان کان فیہ ضرر لآخر ولا یتوہم التکرار بین ہذہ الترجمۃ وبین ما سبق من باب ہل یشیر الامام بالصلح فان محط الغرض ہہنا ہو قولہ ثم یحکم علیہ بالحکم البین فلا تکرار

باب الصلح بین الغرماء الخ قال الحافظ قولہ والمجازفۃ فی ذلک ای عند المقاصۃ ومرادہ ان المجازفۃ فی الاعتیاض عن الدین جائزۃ وان کانت من جنس حقہ واقل وانہ لا یتناولہ النہی اذ لا مقابلۃ من الطرفین اھ

باب الصلح بالدین والعین قال ابن التین لیس فی الحدیث ما ترجم بہ واجیب بانہ فیہ الصلح فیما یتعلق بالدین وکانہ الحق بہ الصلح فیما یتعلق بالعین بطریق الاولی قال ابن بطال اختلف العلماء فی انہ ان صالح غریمہ عن دراہم بدراہم اقل منہا جاز اذا حل الاجل فان لم یحل الاجل لم یجز ان یحط عنہ شیئا قبل ان یقبضہ مکانہ وان صالحہ بعد حلول الاجل عن دراہم بدنانیر او عکسہ جاز واشترط القبض اھ مختصرا من الفتح ثم البراعۃ عند الحافظ فی قولہ قم فاقضہ اھ فانہ یشیر الی الاختتام اذ لم یبق شیء بعد القضاء ولا یبعد عندی انہا فی قولہ وہو فی بیتہ فان لفظ البیت یطلق علی القبر ایضا فانہم کما تقدم فی آخر المواقیت

کتاب الشروط

قال الحافظ کذا لابی ذر وسقط کتاب الشروط لغیرہ والشروط جمع شرط بفتح اولہ وسکون الراء وہو ما یستلزم نفیہ نفی امر آخر غیر السبب وقال العینی الشرط العلامۃ وفی الاصطلاح ما یتوقف علیہ وجود الشیء ولم یکن داخلا فیہ وقیل ما یلزم من انتفائہ انتفاء المشروط ولا یلزم من وجودہ وجود المشروط

باب ما یجوز من الشروط فی الاسلام قال الحافظان ابن حجر والعینی المراد بہ ہہنا بیان ما یصح منہا مما لا یصح وقولہ فی الاسلام عند الدخول فیہ فیجوز مثلا ان یشترط الکافر انہ اذا اسلم لا یکلف بالسفر من بلد الی بلد مثلا ولا یجوز ان یشترط ان لا یصلی مثلا وقولہ والاحکام ای العقود والمعاملات وقولہ والمبایعۃ من عطف الخاص علی العام اھ وکتب الشیخ فی اللامع الظاہر انہ قصد بذلک اثبات ان کل شرط ہو مخالف لامر الشارع فہو رد ولا یجوز العمل بمقتضاہ وما کان بخلاف ذلک فہو احق شیء بالوفاء والدلیل علیہ ما نسخ اللہ تعالیٰ من شرط رد النساء الی الکفار فانہن کن داخلۃ فی الشرط ومع ذلک فلما کان ردہن تعریضا للفتنۃ فی الدین ولا کذلک فی الرجال فانہم علی تمکنہ من الحزوجۃ والفرار ومع ذلک فکان رد النساء الیہم تمکینا لہم علی فروجہن ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلا منع اللہ نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یردہن الیہم وعلی ہذا فلا یرد انہ صلی اللہ علیہ وسلم کیف خالف عہدہ معہم فیہن الی آخر ما بسط وقال ایضا ثم ان المذکور فی الباب ہی الروایات الدالۃ علی اشتراط الشروط فی الاسلام وظاہر عطف الاحکام والمبایعۃ علی الاسلام یقتضی ایراد حدیث یناسب شرائط الاحکام فاما ان یقال قولہ فی حدیث جریر بایعتہ علی اقام الصلوۃ وایتاء الزکوۃ انما ہو من الاشتراط فی الاحکام او یقال قولہ والنصح لکل مسلم یتناول کل عقد وحکم او یقال قولہ تعالیٰ علی ان لا یشرکن باللہ شیئا الخ مما یتناول کل حکم اھ وبسط فی ہامشہ الکلام علی ان رد النساء ہل کان داخلا فی عقد الہدنۃ لفظا او عموما وفیہ بعد بسط الکلام علی تلک المسئلۃ والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف انہ لما کان فی علم اللہ تبارک وتعالیٰ استثناء النساء من ذلک قدر اللہ تعالیٰ ان یکون العہد بلفظ لا یاتیک منا رجل الا انہم فہموا من ذلک العموم لان النساء فی اکثر الاحکام تکون تابعۃ للرجال فلما ہاجرت النساء انزل اللہ تبارک وتعالیٰ آیۃ الامتحان بینہا علی ان العہد کان للرجال خاصۃ اھ

باب اذا باع نخلا قد ابرت کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع ای فاشترط فیہا شرطا لا یخالف مقتضی العقد ولا ہو مما یخالف الشرع یکون العمل بمقتضاہ واجبا اھ وفی ہامشہ کما ورد فی الحدیث من اشتراط الثمرۃ فانہ مما لا یخالف مقتضی العقد ولا یخالف الشرع قال الحافظ لم یذکر البخاری جواب الشرط اکتفاء بما فی الخبر اھ

باب الشروط فی البیع انما اطلق الترجمۃ للتفصیل فی اعتبارہ بین الفقہاء اھ من الفتح وقال القسطلانی ترجمۃ المؤلف ہنا مطلقۃ تحتمل جواز الاشتراط فی البیع وعدم الجواز ومذہب الشافعیۃ لا یجوز بیع وشرط کبیع بشرط بیع او قرض للنہی عنہ فی حدیث ابی داؤد وغیرہ الا فی ست عشرۃ مسئلۃ ثم بسطہا القسطلانی قال العلامۃ السندی نبہ بہذہ الترجمۃ علی ان کلام عائشۃ واصحاب بریرۃ کان فی البیع والشراء لا فی قضاء الکتابۃ کما ہو ظاہر حدیث الباب ولا یلزم ان یکون اشتراط عائشۃ علی خلاف الحق واشتراطہم علی الحق وعلی ہذا فمعنی قولہ وان احبوا ان اقضی عنک الکتابۃ ای اشتریک بما علیک من دین الکتابۃ واعتقک وقولہم ان تحتسب علیک ای بالعتق لا بالمال واللہ تعالیٰ اعلم

باب اذا اشترط البائع ظہر الدابۃ الخ کتب الشیخ فی اللامع ولکن الشرط واقعا فی صلب العقد بل کان عاریۃ مبتدئۃ غیر ان من عبر عنہ بالشرط نظر الی الحاصل والمآل اھ وتقدم الکلام علی المسئلۃ فی کتاب البیوع

باب الشروط فی المعاملۃ ای من مزارعۃ وغیرہا اھ من الفتح

باب الشروط فی المہر عند عقدۃ النکاح الخ بضم العین المہملۃ والمراد وقت العقد اھ من الفتح وسیاتی الخلاف فی ہذہ المسئلۃ فی کتاب النکاح ان شاء اللہ

باب الشروط فی المزارعۃ قال الحافظ ہذہ الترجمۃ اخص من الماضیۃ قبل بباب

باب ما لا یجوز من الشروط فی النکاح قال الحافظ ذکر فیہ حدیث ابی ہریرۃ وفیہ لا یخطبن علی خطبۃ اخیہ وسیاتی الکلام علیہ فی کتاب النکاح اھ

باب الشروط التی لا تحل فی الحدود یستفاد من حدیث الباب ان کل شرط وقع فی رفع حد من حدود اللہ فہو باطل وکل صلح وقع فیہ فہو مردود اھ من الفتح

باب ما یجوز من شروط المکاتب ذکر فیہ حدیث عائشۃ فی قصۃ بریرۃ ومطابقتہ للترجمۃ تفہم من معنی الحدیث لان بریرۃ قالت لعائشۃ اشتریني فاعتقینی والحال انہا کانت مکاتبۃ فکانہا شرطت علیہا ان تعتقہا اذا اشترتہا اھ من العینی

باب الشروط فی الطلاق الخ قال الحافظ ای تعلیق الطلاق اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ وان بدأ بالطلاق الخ یعنی بذلک ان الحکم لا یتفاوت فی تعلیق الطلاق بالشرط سواء قدم الشرط واخر الطلاق او عکس کقولہ انت طالق ان

دخلت الدار اھ قال العینی ومذہب شریح وابراہیم النخعی انہما یقعان الطلاق قبل یمینہ وقع الطلاق بخلاف ما اذا اخرہ وقد خالفہما الجمہور فی ذلک اھ وقال العلامۃ السندی ذکر فی الباب حدیث ولا تشترط المرأۃ طلاق اختہا کانوا وھذا موضع الترجمۃ لان مفہومہ انہا اذا اشترطت ذلک تطلق اختہا وقع الطلاق لانہ لو لم یقع لم یکن للنہی معنی اھ قال العلامۃ السندی قلت النہی عنہ ایضا واللہ تعالی اعلم اھ وقال شیخ مشائخنا فی تراجمہ قولہ باب الشروط ہذا اعم من ان یکون الطلاق شرطا بشیئ او یکون شیئ آخر شرطا بالطلاق فصح مطابقۃ الاثر والحدیث کلیہا للترجمۃ اھ

ص٣٨٠ باب الشروط مع الناس بالقول ذکر فیہ طرفا من حدیث ابن عباس عن ابی بن کعب فی قصۃ موسی والخضر والمراد منہ قولہ کانت الاولی نسیانا والوسطی شرطا والثالثۃ عمدا واشار بالشرط الی قولہ ان سألتک عن شیئ بعدہا فلا تصاحبنی والتزام موسی بذلک ولم یکتبا ذلک ولم یشہدا احدا وفیہ دلالۃ علی العمل بمقتضی مادل علیہ الشرط فان الخضر قال لموسی لما اخلف الشرط ہذا فراق بینی وبینک ولم ینکر موسی علیہ السلام ذلک اھ قال العینی لم یقع بینہ وبین خضر علیہما السلام فی ذلک لا اشہاد ولا کتابۃ وانما وقع ذلک شرطا بالقول والترجمۃ الشرط مع الناس بالقول ای دون الاشہاد والکتابۃ اھ

ص٣٨٠ باب الشروط فی الولاء ذکر فیہ طرفا من حدیث عائشۃ فی قصۃ بریرۃ وقد تقدم الکلام علیہ فی آخر المکاتب فی باب اذا قال المکاتب اشترنی واعتقنی الخ

ص٣٨٠ باب اذا اشترط فی المزارعۃ قال الحافظ کذا ذکر ہذہ الترجمۃ مختصرۃ وترجم بحدیث الباب فی المزارعۃ باوضح من ہذا فقال اذا قال رب الارض اقرک ما اقرک اللہ ولم یذکر اجلا معلوما فہما علی تراضیہما واخرج ہناک حدیث ابن عمر بلفظ نقرکم علی ذلک ما شئنا واوردہ ہہنا بلفظ نقرکم ما اقرکم اللہ فاحال فی کل ترجمۃ علی لفظ المتن الذی فی الاخری وبینت احدی الروایتین مراد الاخری وان المراد بقولہ ما اقرکم اللہ ما قدر اللہ انا نترکم فیہا فاذا شئنا فاخرجناکم تبین ان اللہ قدر اخراجکم اھ قلت وقد تقدم فی ابواب المزارعۃ الکلام علی ما اذا لم یشترط السنین فی المزارعۃ والمساقات واختلاف العلماء فی ذلک وجواب الحنفیۃ عن حدیث خیبر بانہ خراج عندہم وغیر ذلک قولہ واعطاہم قیمۃ ما کان لہم ذکر صاحب الفیض الکلام علیہ واثبت فیہ التعارض بروایۃ الموطأ ومال الی انہ وقع سقط فی البخاری فارجع الیہ لو شئت

ص٣٨٠ باب الشروط فی الجہاد الخ قولہ مع الناس بالقول لیس ہذا فی نسخۃ الشروح قال الحافظ کذا للاکثر ای بدون الزیادۃ وزاد المستملی مع الناس بالقول وہی زیادۃ مستغنی عنہا لانہا تقدمت فی ترجمۃ مستقلۃ الا ان تحمل الاولی علی الاشتراط بالقول خاصۃ وہذہ علی الاشتراط بالقول والفعل اھ قولہ حتی کانوا ببعض الطریق قال الحافظ اختصر المصنف صدر ہذا الحدیث الطویل مع انہ لم یسقہ بطولہ الا فی ہذا الموضع وبقیۃ عندہ فی المغازی الی آخر ما ذکر وقد تکلم الشیخ قدس سرہ فی اللامع علی بعض اجزاء ہذا الحدیث مما یحتاج الی ایضاح وتشریح

ص٣٨٠ باب الشروط فی القرض الخ غرض الترجمۃ ظاہرای التاجیل فی القرض وتقدم الخلاف فی ذلک فی باب اذا اقرضہ الی اجل مسمی من ان التاجیل فی القرض لیس بلازم عند الحنفیۃ والشافعیۃ وقال مالک بلزومہ والیہ مال البخاری کما تقدم قولہ اذا اجلہ فی القرض جاز کتب الشیخ فی اللامع یعنی انہ لا یملک المطالبۃ قبل حلول الاجل وہذا القول وان لم یکن نصا فیہ بل یمکن ان یکون معناہ ان التاجیل جائز وان لم یکن العمل بمقتضاہ واجبا حتی ان الدائن جاز لہ المطالبۃ قبل حلول الاجل فلا یخالف رای الحنفیۃ غیر ان مذہب ابن عمر معلوم فی ذلک انہ اراد ذلک فیکون حمل کلامہ علی الاخیر توجیہا للقول بما لا یرضی بہ قائلہ اھ

ص٣٨٠ باب المکاتب وما لا یحل من الشروط قال العلامۃ العینی تقدم فی کتاب الشروط باب ما یجوز من شروط المکاتب وقولہ ہہنا باب المکاتب الخ اعم من ذلک وتقدم ایضا فی کتاب العتق باب ما یجوز من شروط المکاتب ومن اشترط شرطا لیس فی کتاب اللہ وحدیث الابواب الثلثۃ واحد وتکرار التراجم لا یدل علی زیادۃ فائدۃ الا فی شیئ واحد وہو انہ فسر قولہ لیس فی کتاب اللہ بقولہ التی تخالف کتاب اللہ لان المراد بکتاب اللہ حکمہ وحکمہ تارۃ یکون بطریق النص وتارۃ بطریق الاستنباط وکل ما لم یکن من ذلک فہو مخالف لما فی کتاب اللہ اھ

ص٣٨٠ باب ما یجوز من الاشتراط والثنیا فی الاقرار قال الحافظ الثنیا بضم المثلثۃ وسکون النون بعدہا تحتانیۃ مقصورا ای الاستثناء فی الاقرار سواء کان استثناء قلیل من کثیر او کثیر من قلیل واستثناء القلیل من الکثیر لا خلاف فی جوازہ وعکسہ مختلف فیہ فذہب الجمہور الی جوازہ ایضا واقوی حججہم قولہ تعالی الا من اتبعک من الغاوین مع قولہ عزوجل الا عبادک منہم المخلصین لان احدہما اکثر من الآخر لا محالۃ وقد استثنی کلا منہما عن الآخر وذہب بعض المالکیۃ کابن الماجشون الی فسادہ والیہ ذہب ابن قتیبۃ وزعم انہ مذہب البصریین من اہل اللغۃ وان الجواز مذہب الکوفیین اھ

ص٣٨٠ باب الشروط فی الوقف ذکر فیہ حدیث ابن عمر فی قصۃ وقف عمر وسیاتی الکلام علیہ ان شاء اللہ فی الکتاب الذی یلیہ قال العینی ومطابقۃ الحدیث للترجمۃ فی قول عمر رضی اللہ تعالی عنہ انہ لا یباع الی آخرہ ثم بسط العلامۃ العینی فی بیان ما یستفاد من الحدیث الکلام حقیقۃ الوقف وحکمہ مع بیان الخلاف فیہ ثم اعلم ان براعۃ الاختتام عند الحافظ فی قولہ لا تباع ولا توہب وعند ہذا العبد الضعیف فی الوقف فانہ تصدق الی الابد صدقۃ جاریۃ یصل المیت بہا ما کان فی حیاتہ بعد مماتہ وایضا فی قولہ فی سبیل اللہ

کتاب الوصایا

قال الحافظ الوصایا جمع وصیۃ کالہدایا وتطلق علی فعل الموصی وعلی ما یوصی بہ من مال او غیرہ من عہد ونحوہ فتکون بمعنی المصدر وہو الایصاء وتکون بمعنی المفعول وہو الاسم وفی الشرع عہد خاص مضاف الی ما بعد الموت وقد یصحبہ التبرع قال الازہری الوصیۃ من وصیت الشیئ بالتخفیف اصیہ اذا وصلتہ وسمی وصیۃ لان المیت یصل بہا ما کان فی حیاتہ بعد مماتہ وتطلق شرعا ایضا علی ما یقع بہ الزجر عن المنہیات والحث علی المامورات اھ وقال القسطلانی ہی لغۃ الایصال لان الموصی وصل خیر دنیاہ بخیر عقباہ وشرعا تبرع بحق مضاف الی ما بعد الموت لیس بتدبیر ولا تعلیق عتق وان التحقا بہا حکما فی حسابہا من الثلث کالتبرع المنجز فی مرض الموت او الملحق بہ اھ وفی الہدایۃ القیاس یابی جواز الوصیۃ لانہ تملیک مضاف الی حال زوال المالکیۃ الا انا استحسناہ لحاجۃ الناس الیہا فان الانسان مغرور باملہ مقصر فی عملہ فاذا عرض لہ المرض وخاف البیات یحتاج الی تلافی بعض ما فرط منہ وقد نطق بہ الکتاب والسنۃ وعلیہ اجماع الامۃ اھ ملخصا قال ابن عابدین الوصیۃ اربعۃ اقسام واجبۃ کالوصیۃ برد الودائع والدیون المجہولۃ ومستحبۃ کالوصیۃ بالکفارات وفدیۃ الصلوۃ ونحوہا ومباحۃ کالوصیۃ للاغنیاء من الاجانب والاقارب ومکروہۃ کالوصیۃ لاہل الفسوق والمعاصی اھ

ص٣٨٠ باب الوصایا وقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم وصیۃ الرجل مکتوبۃ عندہ الخ ہکذا فی نسخ الشروح الثلثۃ وکذا فی النسخۃ المصریۃ التی علیہا حاشیۃ السندی ولیس ہذا الباب بموجود فی النسخ الہندیۃ التی بایدینا بل فیہا کتاب الوصایا وقال اللہ عزوجل کتب علیکم الآیۃ قال الحافظ باب الوصایا ای حکم الوصایا وقولہ وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ لم اقف علی ہذا الحدیث باللفظ المذکور وکانہ بالمعنی فان المرء ہو الرجل لکن التعبیر بہ خرج مخرج الغالب والا فلا فرق فی الوصیۃ الصحیحۃ بین الرجل والمرأۃ ولا یشترط فیہا اسلام ولا رشد ولا ثیوبۃ ولا اذن زوج وانما یشترط فی صحتہا العقل والحریۃ واما وصیۃ الصبی الممیز ففیہا خلاف منعہا الحنفیۃ والشافعی فی الاظہر وصححہا مالک واحمد والشافعی فی قول اھ قولہ ما حق امرئ مسلم بسط العلامۃ السندی فی اعرابہ اشد البسط فارجع الیہ وقال الحافظ واستدل بہذا الحدیث مع ظاہر الآیۃ علی وجوب الوصیۃ وبہ قال الزہری وابو مجلز وعطاء وحکاہ البیہقی عن الشافعی فی القدیم وبہ قال اسحق وداؤد ونسب ابن عبد البر القول بعدم الوجوب الی الاجماع سوی من شذ ونقل ابن المنذر عن ابی ثور ان المراد بوجوب الوصیۃ فی الآیۃ والحدیث یختص بمن علیہ حق شرعی یخشی ان یضیع علی صاحبہ ان لم یوص بہ کودیعۃ ودین للہ او لآدمی قال ویدل علی ذلک تقییدہ بقولہ لہ شیئ یرید ان یوصی فیہ الی آخر ما بسط اھ وقال القسطلانی مذہب الاربعۃ انہا مندوبۃ لا واجبۃ الی آخر ما بسط

ص٣٨٠ باب ان یترک ورثتہ اغنیاء الخ ہکذا اقتصر علی لفظ الحدیث فترجم بہ ولعلہ اشار الی ان من لم یکن لہ من المال الا القلیل لم تندب لہ الوصیۃ اھ من الفتح

ص٣٨٠ باب الوصیۃ بالثلث الخ ای جوازہا او مشروعیتہا وقد استقر الاجماع علی منع الوصیۃ بازید من الثلث لکن اختلف فیمن کان لہ وارث فمنعہ الجمہور وجوزہ الحنفیۃ واسحاق واحمد فی روایۃ الی آخر ما قال اھ من الفتح

ص٣٨٠ باب قول الموصی لوصیہ تعاہد ولدی الخ قال الحافظ اورد فیہ حدیث عائشۃ فی قصۃ ابن امۃ زمعۃ وترجم لہ فی کتاب الاشخاص دعوی الموصی للمیت ای عن المیت وانتزاع الامرین المذکورین فی الترجمۃ من الحدیث المذکور واضح اھ

ص٣٨٠ باب اذا اومأ المریض براسہ الخ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع اراد بذلک اثبات ان الاشارۃ قائمۃ مقام الکلام اذا لم یلتبس المراد بہا وانما اورد القتل ہہنا علی اعترافہ لعدم ثبوت الدم بخبر الواحد لا ان الاشارۃ لا تفی بالمراد اھ اعلم ان ہہنا مسئلتین احدہما ما ترجم بہ البخاری من قولہ اذا اومأ المریض الخ والمراد بہا الوصیۃ بالایماء والثانیۃ ما یظہر من حدیث الباب وہی مسئلۃ القصاص وعامۃ الشراح لم یتعرضوا بالمسئلۃ الاولی وقال الحافظ سیاتی الکلام علیہ فی القصاص وقد عرفت ان المذکور فی الترجمۃ ہی مسئلۃ الوصیۃ بالایماء فاشار الشیخ قدس سرہ الی المسئلۃ الاولی بقولہ اراد بذلک والی الثانیۃ منہما بقولہ انما اورد القتل ہہنا الخ قال العینی فی کتاب الخصومات اختلف العلماء فی اشارۃ المریض فذہب مالک والشافعی الی انہ اذا ثبتت اشارتہ علی ما یعرف من حضرہ جازت وصیتہ وقال ابو حنیفۃ والاوزاعی والثوری اذا سئل المریض عن الشیئ فاومأ براسہ او بیدہ فلیس بشیئ حتی یتکلم قال ابو حنیفۃ انما یجوز اشارۃ الاخرس او من لحقتہ سکتۃ لا یتکلم واما من اعتقل ولم یومئ بہ ذلک فلا یجوز اشارتہ الی آخر ما قال قال الموفق تصح وصیۃ الاخرس اذا فہمت اشارتہ لانہا اقیمت مقام نطقہ فان لم تفہم اشارتہ فلا حکم لہا وہذا قول ابی حنیفۃ والشافعی فاما الناطق اذا اعتقل لسانہ فعرضت علیہ وصیۃ فاشار بہا وفہمت اشارتہ لم تصح وصیتہ وبہ قال ابو حنیفۃ وقال الشافعی تصح اھ واما المسئلۃ الثانیۃ فسیاتی فی کتاب الدیات ان شاء اللہ

ص٣٨٠ باب لا وصیۃ لوارث ہذہ الترجمۃ لفظ حدیث مرفوع کانہ لم یثبت علی شرط البخاری فترجم بہ کعادتہ وقد اخرجہ ابو داؤد والترمذی وغیرہما من حدیث ابی امامۃ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول فی خطبتہ فی حجۃ الوداع ان اللہ قد اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث ثم قال والمراد بعدم صحۃ وصیۃ الوارث عدم اللزوم لان الاکثر علی انہ موقوفۃ علی اجازۃ الورثۃ لروایۃ الدارقطنی وفیہ الا ان یشاء الورثۃ ورجالہ ثقات الا انہ معلول وکان البخاری اشار الی ذلک فترجم بالحدیث اھ من الفتح

ص٣٨٠ باب الصدقۃ عند الموت ای جوازہا وان کانت فی حال الصحۃ افضل اھ من الفتح

ص٣٨٠ باب قول اللہ عزوجل من بعد وصیۃ یوصی بہا او دین قال الحافظ اراد المصنف بہذہ الترجمۃ الاحتجاج بما اختارہ من جواز اقرار المریض بالدین مطلقا سواء کان المقر لہ وارثا او اجنبیا ووجہ الدلالۃ انہ سبحانہ وتعالی سوی بین الوصیۃ والدین فی تقدیمہما علی المیراث ولم یفصل فخرجت الوصیۃ للوارث بالدلیل الذی تقدم وبقی الاقرار بالدین علی حالہ وقولہ تعالی من بعد وصیۃ متعلق بما تقدم من المواریث کلہا لا بما یلیہ وحدہ وکانہ قیل قسمۃ ہذہ الاشیاء تقع من بعد وصیۃ والوصیۃ ہنا المال الموصی بہ اھ قولہ اجازوا اقرار المریض بدین الخ کتب الشیخ فی اللامع ان کان المجاز دین الصحۃ فلا خلاف لنا ولہم وان اثبت احداثہ دین المرض فلا یلزمنا قولہم وکونہ متہما فی دعواہ لا یرفع الشبہۃ عن اخبارہ ولا یحصل الامن واستیقان الصدق فی اقرارہ وکونہ متہما اظہر وقد ثبت ان الشرع اعتبر التہمۃ فی تلک الابواب حتی انہ لم یجوز شہادۃ المرء لابویہ وہل ہذا الا اتہاما وظنا بالمسلم سوء فہل کان الرجل لذلک الشبہۃ منطنۃ نفاق کما اوردتموہ بالروایۃ وان کان لا بد کذلک فلا ضیر فیہ ان ثبت مثلہ فی الشرع اھ قلت والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ وما یظہر من الشروح من تفرد الحنفیۃ بذلک لیس بذاک فان الجمہور فی ذلک مع الحنفیۃ الکرام قال الموفق ان اقر لوارث لم یلزم باقی الورثۃ قبولہ الا ببینۃ وبہذا قال ابو حنیفۃ واصحابہ وقال عطاء واسحق وغیرہما یقبل لان من صح الاقرار لہ فی الصحۃ صح فی المرض کالاجنبی وللشافعی قولان کالمذہبین وقال مالک یصح

ازالم تہتم ویطل ان انہم اہ وقال الحافظ قال ابن المنذر اجمعوا علی ان اقرار المریض لغیر الوارث جائز لکن ان کان علیہ دین فی الصحۃ فقد قالت طائفۃ منہم النخعی واہل الکوفۃ یبدأ بدین الصحۃ ویتحاص اصحاب الاقرار فی المرض اہ قولہ وقال بعض الناس لا یجوز الخ واجاب العلامۃ العینی عن الحنفیۃ واورد علیہ العلامۃ السندی وبسط الکلام علیہ فارجع الیہ لو شئت وایضا قال العینی العجب من البخاری انہ خصص الحنفیۃ بالتشنیع علیہم وہم ما ہم منفردین فیما ذہبوا الیہ لکن لیس ہذا الا بسبب امر سبق فیما بینہم اہ

ص۳۸۴ باب تاویل قولہ من بعد وصیۃ یوصی بہا او دین الخ ای بیان المراد بتقدیم الوصیۃ فی الذکر علی الدین مع ان الدین ہو المقدم فی الاداء وبہذا یظہر السر فی تکرار ہذہ الترجمۃ قولہ ویذکر الخ ہذا طرف من حدیث اخرجہ احمد والترمذی وغیرہما من طریق الحارث الاعور عن علی رضی اللہ عنہ قال قضی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ان الدین قبل الوصیۃ وانتم تقرؤن الوصیۃ قبل الدین وہو اسناد ضعیف لکن قال الترمذی ان العمل علیہ عند اہل العلم وکان البخاری اعتمد علیہ لاعتضادہ بالاتفاق علی مقتضاہ والا فلم تجر عادتہ ان یورد الضعیف فی مقام الاحتجاج بہ وقد ورد فی الباب ما یعضدہ ایضا ولم یختلف العلماء فی ان الدین یقدم علی الوصیۃ الا فی صورۃ واحدۃ وہی ما لو اوصی لشخص بالف مثلا وصدقہ الوارث وحکم بہ ثم ادعی آخر ان لہ فی ذمۃ المیت دینا یستغرق موجودہ وصدقہ الوارث ففی وجہ للشافعیۃ تقدم الوصیۃ علی الدین فی ہذہ الصورۃ الخاصۃ ثم قال وانما قدمت الوصیۃ بمعنی تقتضی الاہتمام لتقدیمہا واختلف فی تعیین ذلک المعنی وحاصل ما ذکرہ اہل العلم من مقتضیات التقدیم ستۃ امور ثم ذکرہا الحافظ مع الزیادۃ علیہا وتکلم الشیخ قدس سرہ فی اللامع علی شرح ہذا الباب بالبسط فارجع الیہ لو شئت وفی ہامشہ اعلم اولا ان الامام البخاری بوب علی ہذہ الآیۃ بترجمتین الاولی ما تقدم من قولہ باب قول اللہ عز وجل من بعد وصیۃ الخ والثانیۃ ہی ہذہ والفرق بینہما ظاہر وہو ان الغرض من الاولی کما تقدم الاحتجاج علی جواز اقرار المریض بالدین مطلقا واما الغرض من ہذہ الترجمۃ الثانیۃ انہ تعالی قدم الوصیۃ فی الذکر علی الدین مع ان الدین مقدم علی الوصیۃ اہ من ہامش اللامع

ص۳۸۴ باب اذا وقف او اوصی لاقاربہ وفی الفیض شرع المصنف فی مسائل الوقف ووافق فی اکثر مسائلہ صاحبی ابی حنیفۃ اہ وقال الحافظ حذف المصنف جواب قولہ اذا اشارۃ الی الخلاف فی ذلک ای ہل یصح ام لا واورد المصنف المسئلۃ الاخری مورد الاستفہام لذلک ایضا وتضمنت الترجمۃ التسویۃ بین الوقف والوصیۃ فیما یتعلق بالاقارب وقد استطرد المصنف من ہنا الی مسائل الوقف فترجم لما ظہر لہ منہا ثم رجع اخیرا الی تکملۃ کتاب الوصایا وقد قال الماوردی تجوز الوصیۃ لکل من جاز الوقف علیہ من صغیر وکبیر وعاقل ومجنون وموجود ومعدوم اذا لم یکن وارثا ولا قاتلا اہ قلت واعلم ان الترجمۃ کما لا یخفی تشتمل علی مسئلتین الاولی الوصیۃ والوقف للاقارب والثانیۃ مصداق الاقارب والمسئلۃ الاولی لہ صورتان اما ان یکون الوصیۃ لاقارب نفسہ او لاقارب غیرہ قال القسطلانی قد اختلف فی ذلک فقال الشافعیۃ لو اوصی لاقارب نفسہ لم تدخل ورثتہ بقرینۃ الشرع وقیل یدخلون لوقوع الاسم علیہم ثم یبطل نصیبہم لعدم اجازتہم لانفسہم ویصح الباقی لغیرہم ویدخل فی الوصیۃ لاقارب زید الوارث وغیرہ والقریب والبعید والمسلم والکافر والذکر والانثی والفقیر والغنی لشمول الاسم نعم ویستوی قرابۃ الاب والام ولو کان الموصی عربیا لشمول الاسم وقیل لا تدخل قرابۃ الام ان کان الموصی عربیا لان العرب لا تعد ہا قرابۃ ولا تفتخر بہا ہذا ما صححہ فی المنہاج کاصلہ لکن قال الرافعی فی شرحیہ الاقوی الدخول وصححہ فی اصل الروضۃ وقال احمد کالشافعیۃ الا انہ اخرج الکافر وقال ابو حنیفۃ القرابۃ کل ذی رحم محرم من قبل الاب او الام ولکن یبدأ بقرابۃ الاب قبل الام وقال ابو یوسف ومحمد من جمعہم اب منذ الہجرۃ من قبل اب او ام زاد زفر ویقدم من قرب فہو روایۃ عن ابی حنیفۃ واقل من یدفع لہ ثلاثۃ وعند محمد اثنان وعند ابی یوسف واحد ولا یصرف للاغنیا وعندہم الا ان یشترط ذلک وقال مالک یختص بالعصبۃ سواء کان یرثہ ام لا ویبدأ بفقرائہم حتی یغنوا ثم یعطی الاغنیاء اہ زاد العینی فی مذہب ابی حنیفۃ کل ذی رحم محرم من قبل ابیہ او امہ ولا یدخل فیہ الوالدان والولد لانہ تعالی عز اسمہ عطف الاقربین علی الوالدین والعطف یدل علی المغایرۃ وقال قوم من اہل الحدیث وجماعۃ من الظاہریۃ الوصیۃ لکل من تبعہ وفلان ابوہ الرابع الی ما ہو اسفل من ذلک وذکرہ الحافظ روایۃ من الامام احمد قلت ہو المرجح فی مذہبہ قولہ وکانا اقرب الیہ منی بسط الکلام علیہ فی ہامش اللامع ویشکل علیہ ما سیاتی فی تفسیر سورۃ آل عمران وفیہ وانا اقرب الیہ عکس ما ہہنا واجاب شیخ مشائخنا مولانا احمد علی المحدث السہارنفوری فی ہامشہ فی التفسیر لعل قولہ ہہنا من حیث انہ کان داخلا فی عیال ابی طلحۃ لان ابا طلحۃ نکح ام انس فکان انس ربیبا لہ فمن ہذہ الحیثیۃ کان اقرب منہما الیہ واما من حیث القرابۃ فکانا اقرب الیہ منہ اہ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ وانا اقرب الیہ ای باعتبار التربیۃ وکانا اقرب الیہ بحسب النسب وفیہ شکایۃ علی ایثارہ ایاہما علیہ بل بیان لوجہ ایثارہ ایاہما علیہ والمعنی انی وان کنت اقرب الیہ بحسب وجوب التربیۃ والمعاشرۃ الا انہما لما کانا اقرب الیہ منی نسبا آثرہما علی اہ وبسط الکلام فی ہامش اللامع علی انساب ہؤلاء الاربعۃ واوضحہ بصورۃ الجدول

ص۳۸۵ باب ہل یدخل النساء والولد فی الاقارب ہکذا اورد الترجمۃ بالاستفہام لما فی المسئلۃ من الاختلاف کما تقدم وموضع الشاہد من الحدیث قولہ فیہ ویا صفیۃ ویا فاطمۃ فانہ سوی صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلک بین عشیرتہ فعمہم اولا ثم خص بعض البطون ثم ذکر عمہ العباس وعمتہ صفیۃ وابنتہ فدل علی دخول النساء فی الاقارب وعلی دخول الفروع ایضا وعلی عدم التخصیص بمن یرث ولا بمن کان مسلما اہ من الفتح

ص۳۸۵ باب ہل ینتفع الواقف بوقفہ الخ قال الحافظ ای بان یقف علی نفسہ ثم علی غیرہ او بان یشترط لنفسہ من المنفعۃ جزءا معینا او یجعل للناظر علی وقفہ شیئا ویکون ہو الناظر وفی ہذا کلہ خلاف فاما الوقف علی النفس فسیاتی البحث فیہ فی باب الوقف کیف یکتب واما شرط شیء من المنفعۃ فسیاتی فی باب قولہ تعالی وابتلوا الیتامی الخ واما ما یتعلق بالنظر فاذکرہ ثم قال قولہ وقد یلی الواقف وغیرہ الخ ہو من تفقہ المصنف وہو یقتضی ان ولایۃ النظر للواقف لا نزاع فیہا ولیس کذلک وکانہ فرعہ علی المختار عندہ والا فعند المالکیۃ انہ لا یجوز وقیل ان دفعہ للواقف لغیرہ یجمع غلتہ ولا یتولی تفرقتہا الا الواقف جاز والذی احتج المصنف من قصۃ عمر ظاہر فی الجواب ثم قواہ بقولہ وکذلک کل من جعل بدنۃ الخ وقال ابن بطال لا یجوز للواقف ان ینتفع بوقفہ لانہ اخرجہ للہ وقطعہ عن ملکہ فانتفاعہ بشیء منہ رجوع فی صدقتہ ثم قال وانما یجوز لہ ذلک ان شرطہ فی الوقف او افتقر ہو او ورثتہ اہ قال الحافظ والذی عند الجمہور جواز ذلک اذا وقفہ علی الجہۃ العامۃ دون الخاصۃ کما سیاتی فی ترجمۃ مفردۃ اہ وقال الحافظ فی باب الوقف کیف یکتب یستنبط من الحدیث صحۃ الوقف علی النفس وہو قول ابن ابی لیلی وابی یوسف واحمد فی الارجح عنہ وقال بہ من المالکیۃ ابن شعبان وجمہورہم علی المنع الا اذا استثنی لنفسہ شیئا یسیرا بحیث لا یتہم انہ قصد حرمان ورثتہ ومن الشافعیۃ ابن سریج وطائفۃ واستدل بقصۃ عمر ہذہ الی آخر ما بسط وفی ہامش اللامع وفی المغنی من وقف شیئا فقد صارت منافعہ جمیعا للموقوف علیہ فلم یجز ان ینتفع بشیء منہا الا ان یکون قد وقف شیئا للمسلمین فیدخل فی جملتہم مثل ان یقف مسجدا فلہ ان یصلی فیہ او مقبرۃ فلہ الدفن فیہا او بئرا فلہ الاستقاء منہا لا نعلم فی ہذا کلہ خلافا واذا اشترط فی الوقف ان ینفق منہ علی نفسہ اذا صح الوقف والشرط فذکر نحو ما تقدم فی کلام الحافظ والاوجہ عندی ان ہہنا مسئلتین احدہما انتفاع الواقف من وقفہ وہو مقصود ہذا الباب والثانیۃ اشتراط الواقف لنفسہ شیئا وسیاتی فی باب مستانف قریبا وہو باب اذا وقف ارضا او بئرا او اشترط لنفسہ الخ وطالما التبستا علی الشراح فیذکرونہما واحدۃ ومیل البخاری الی الجواز فی کلیتہما

ص۳۸۵ باب اذا وقف شیئا فلم یدفعہ الی غیرہ قال الحافظ ای صح وہو قول الجمہور وعن مالک لا یتم الوقف الا بالقبض وبہ قال محمد بن الحسن والشافعی فی قول واحتج الطحاوی للصحۃ بان الوقف شبیہ بالعتق لاشتراکہما فی انہما تملیک للہ تعالی فینفذ بالقول المجرد عن القبض ویفارق الہبۃ فی انہا تملیک الآدمی فلا تتم الا بقبضہ واستدل البخاری فی ذلک بقصۃ عمر فقال لان عمر اوقف وقال لا جناح علی من ولیہ ان یاکل ولم یخص ان ولیہ عمر او غیرہ ووجہ الدلالۃ منہ غموض وقد تعقب بان غایۃ ما ذکر عن عمر ہو ان کل من ولی الوقف ابیح لہ التناول وقد تقدم ذلک فی الترجمۃ التی قبلہا ولا یلزم من ذلک ان کل احد یسوغ لہ ان یتولی الوقف المذکور وقال الحافظ والذی یظہر ان مرادہ ان عمر لما وقف ثم شرط لم یامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باخراجہ عن یدہ فکان تقریرہ لذلک والا علی صحۃ الوقف وان لم یقبضہ الموقوف علیہ قال الداودی ما استدل بہ البخاری علی صحۃ الوقف قبل القبض من قصۃ عمر حمل للشیء علی ضدہ وتمثیلہ بغیر جنسہ الی آخر ما بسطہ

ص۳۸۶ باب اذا قال داری صدقۃ للہ الخ ای تم الصدقۃ قبل تعیین جہۃ مصرفہا ثم یعین بعد ذلک فی ما شاء وقولہ فاجازہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہو من تفقہ المصنف وقولہ قال بعضہم الخ ای لا یجوز حتی یعین وسیاتی بیانہ فی الباب الآتی الذی یلیہ اہ من الفتح

ص۳۸۶ باب اذا قال ارضی او بستانی صدقۃ الخ قال الحافظ ہذہ الترجمۃ اخص من التی قبلہا لان الاولی فیما اذا لم یعین المتصدق عنہ ولا المتصدق علیہ وہذہ فیما عین المتصدق عنہ فقط قال ابن بطال ذہب مالک الی صحۃ الوقف وان لم یعین مصرفہ ووافقہ ابو یوسف ومحمد والشافعی فی قول والقول الآخر للشافعی ان الوقف لا یصح حتی یعین جہۃ مصرفہ والا فہو باق علی ملکہ اہ قال العینی قال ابو حنیفۃ اذا قال الرجل ارضی ہذہ صدقۃ ولم یزد علی ہذا شیئا انہ ینبغی لہ ان یتصدق باصلہا علی الفقراء والمساکین او یبیعہا ویتصدق بثمنہا علی المساکین ولا یکون وقفا ولو مات کان جمیع ذلک میراثا بین ورثتہ اہ

ص۳۸۶ باب اذا تصدق او وقف بعض مالہ الخ ہذہ الترجمۃ معقودۃ لجواز المنقول والمخالف فیہ ابو حنیفۃ ویوخذ منہا جواز وقف المشاع والمخالف فیہ محمد بن الحسن لکن خص المنع بما یمکن قسمتہ واحتج لہ الجوری بضم الجیم من الشافعیہ بان القسمۃ بیع وبیع الوقف لا یجوز وتعقب بان القسمۃ افراز فلا محذور ووجہ کونہ یوخذ منہ وقف المشاع ووقف المنقول ہو من قولہ او بعض رقیقہ او دوابہ فانہ یدخل فیہ ما اذا وقف جزءا من العبد او الدابۃ او وقف احد عبدیہ او فرسیہ مثلا فیصح کل ذلک عند من یجیز وقف المنقول ویرجع الیہ فی التعیین وشاہد الترجمۃ من الحدیث قولہ امسک علیک بعض مالک فانہ عام من ان یکون مقسوما او مشاعا اہ مختصرا من الفتح قال العینی اما ابو حنیفۃ فلا یری بالوقف اصلا فضلا عن صحۃ وقف المنقول واما اذا وقف بعض مالہ وہو وقف المشاع فانہ یجوز عند ابی یوسف والشافعی ومالک لان القبض لیس بشرط عندہم وعند محمد لا یجوز وقف المشاع فیما یقبل القسمۃ لان القبض شرط عندہ اہ ویجوز وقف المشاع قال احمد کما فی المغنی ثم لا یذہب علیک انہم قالوا فی غرض الترجمۃ امران الاول وقف المنقول وسیاتی فی ترجمۃ مستقلۃ فی باب وقف الدواب والکراع قال الحافظ ہذہ الترجمۃ معقودۃ لبیان وقف المنقولات اہ وعلی ہذا فتکون الترجمۃ مکررۃ فالاوجہ حملہا علی وقف المشاع وہو الامر الثانی من قول الشراح وعلیہ حمل الشیخ الترجمۃ ولا یقال انہ سیاتی ایضا باب اذا وقف جماعۃ ارضا مشاعا فان ہذا الباب الاول فی وقف الواحد المشاع والثانی فی وقف جماعۃ مشاعا فافترقا

ص۳۸۷ باب من تصدق الی وکیلہ الخ قال الحافظ ہذہ الترجمۃ وحدیثہا سقط من اکثر الاصول ولم یشرحہ ابن بطال وثبت فی روایۃ ابی ذر عن الکشمیہنی خاصۃ وقد نوزع البخاری فی انتزاع ہذہ الترجمۃ من قصۃ ابی طلحۃ واجیب بان مرادہ ان ابا طلحۃ لما اطلق انہ تصدق وفوض الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم تعیین المصرف وقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اجعلہا فی الاقربین کان شبیہا بما ترجم بہ ومقتضی ذلک الصحۃ اہ

ص۳۸۷ باب قول اللہ عز وجل واذا حضر القسمۃ اولوا القربی الخ قال القسطلانی وکان ذلک واجبا فی ابتداء الاسلام لان انفسہم تتشوف الی شیء من ذلک اذا راوا ہذا یاخذ وہذا یاخذ وہم آیسون لا یعطون شیئا فامر اللہ تعالی برأفتہ ورحمتہ ان یرضخ لہم شیء من الوسط احسانا الیہم وجبرا لقلوبہم ثم نسخ ذلک بآیۃ المواریث وہذا مذہب الجمہور ومنہم الائمۃ الاربعۃ وقالت طائفۃ ہی محکمۃ ولیست بمنسوخۃ وبسط الکلام علی ہذہ الآیۃ فی ہامش اللامع

ص۳۸۷ باب ما یستحب لمن توفی فجاءۃ الخ وفی الترجمۃ مسئلتان الاولی التصدق عن المیت والثانیۃ قضاء النذر عنہ وہما خلافیتان تقدم الکلام علی الثانیۃ منہما فی باب من مات وعلیہ صوم من کتاب الصیام واما المسئلۃ

الاولی نقال النووی فی شرح مقدمۃ مسلم تحت قول عبداللہ بن مبارک ولکن لیس فی الصدقۃ اختلاف قال النووی من اراد برّ والدیہ فلیتصدق عنہما فان الصدقۃ تصل الی المیت وینتفع بہا بلا خلاف بین المسلمین وھذا ھو الصواب واما ما حکاہ اقضی القضاۃ ابو الحسن الماوردی البصری الفقیہ الشافعی فی کتابہ الحاوی عن بعض اصحاب الکلام من ان المیت لا یلحقہ بعد موتہ ثواب فھو مذھب باطل قطعا وخطأ بین مخالف لنصوص الکتاب والسنۃ واجماع الامۃ فلا التفات الیہ ولا تعریج علیہ واما الصلوۃ والصوم فمذھب الشافعی وجماھیر العلماء انہ لا یصل ثوابہا الی المیت الا اذا کان الصوم واجبا علی المیت فقضاہ عنہ ولیہ او من اذن لہ الولی فان فیہ قولین للشافعی اشھرھما عنہ انہ لا یصح واصحہما عند محققی متاخری اصحابہ انہ یصح واما قراءۃ القرآن فالمشھور من مذھب الشافعی انہ لا یصل ثوابہا الی المیت وقال بعض اصحابہ یصل ثوابہا الی المیت الی آخر ما بسط فی الاختلاف والدلائل وبسط الکلام علی المسئلۃ فی الاوجز فی کتاب الاقضیۃ اشد البسط بما لا مزید علیہ وفیہ نقلا عن النووی فی شرح الاذکار واختلف العلماء فی وصول ثواب قراءۃ القرآن والمشھور من مذھب الشافعی وجماعۃ انہ لا یصل وذھب احمد وجماعۃ من العلماء وجماعۃ من اصحاب الشافعی الی انہ یصل اھ واما مذھب المالکیۃ فقال الدردیر وفضل تطوع ولیہ او قریبہ عن المیت وکذا عن الحی بغیر الحج کصدقۃ ودعاء وھدی وعتق لانہا تقبل النیابۃ لا کصوم وصلوۃ ویکرہ تطوعہ عنہ بالحج واما القرآن فاجازہ بعضھم وکرھہ بعضھم قال الدسوقی قولہ فاجازہ بعضھم وھو الذی جری بہ العمل وھو ما علیہ المتاخرون وقولہ وکرھہ بعضھم وھو اصل المذھب اھ واما مذھب الحنفیۃ فقال ابن عابدین صرح علماؤنا فی باب الحج عن الغیر بان للانسان ان یجعل ثواب عملہ لغیرہ صلوۃ او صوما او صدقۃ او غیرھا کذا فی الھدایۃ وھو مذھب اھل السنۃ والجماعۃ لکن استثنی مالک والشافعی العبادات البدنیۃ المحضۃ کالصلوۃ والتلاوۃ فلا یصل ثوابہا الی المیت عندھما بخلاف غیرھا کالصدقۃ والحج وخالف المعتزلۃ فی الکل وتمامہ فی فتح القدیر الی آخر ما ذکر

باب الاشھاد فی الوقف والصدقۃ قال الحافظ الحق المصنف الوقف بالصدقۃ لکن فی الاستدلال لذلک بقصۃ سعد نظر لان قولہ اشھدک یحتمل ارادۃ الاشھاد المعتبر ویحتمل ان یکون معناہ الاعلام واستدل المھلب للاشھاد فی الوقف بقولہ تعالی واشھدوا اذا تبایعتم قال فاذا امر بالاشھاد فی البیع ولہ عوض فلان یشرع فی الوقف الذی لا عوض لہ اولی وقال ابن المنیر کان البخاری اراد دفع التوھم عمن یظن ان الوقف من اعمال البر ویندب اخفاؤہ فبین انہ یشرع اظہارہ لانہ بصدد ان ینازع فیہ ولا سیما من الورثۃ اھ

باب قول اللہ تعالی واٰتوا الیتامی اموالھم الخ ای اذا بلغوا الحلم کاملۃ موفرۃ ولا تتبدلوا الخبیث بالطیب المراد بالخبیث اموالھم الحرام علیکم وبالطیب الحلال من اموالکم قال سعید بن جبیر لا تعطوا ھزیلا وتاخذوا سمینا وقال السدی کان احدھم یاخذ الشاۃ السمینۃ من غنم الیتیم ویجعل مکانہا الشاۃ المھزولۃ ویقول شاۃ بشاۃ ویاخذ الدراھم الجیدۃ ویطرح مکانہا الزائف ویقول درھم بدرھم فنھوا عن ذلک اھ من القسطلانی

باب قول اللہ تعالی وابتلوا الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح الغرض من الترجمۃ عندی الاشارۃ الی انہ ینبغی للوصی والولی الاحتراز عن الاکل بغیر المعروف وکتب الشیخ فی اللامع غرضہ بایراد الروایتین فی ھذا الباب اثبات الاجر للمحبوس فی حق احد وعملہ یاکل منہ بقدر عمالتہ غیر ان العامل علی مال الیتیم لا یجوز لہ الاخذ علی عمالتہ ان کان غنیا لتصریح النص بذلک الاستثناء ولا کذلک فی غیرہ ای الیتیم فانہ یرخص فی اخذ العمالۃ لہ الغنی والفقیر اھ وفی ھامشہ بسط الکلام علی تلک المسئلۃ فی الاوجز وفیہ قال ابن القاسم عن مالک لا اعلم انہ یجوز لولی الیتیم ان یصیب من مال الیتیم شیئا الا من الطین ان کان بموضع لا ثمن لہ وحکی الطحاوی عن مالک لہ اجرۃ مثلہ مطلقا زادت عن کفایتہ او لا وبسط الجصاص فی احکام القرآن فی تفسیر الآیۃ ثم قال والذی نعرفہ من مذھب اصحابنا انہ لا یاخذہ قرضا ولا غیرہ غنیا کان او فقیرا وذکر الطحاوی ان مذھب ابی حنیفۃ انہ یاخذ قرضا اذا احتاج ثم یقضیہ اھ ومذھب الشافعیۃ کما فی الفتح ان یاخذ اقل الامرین من اجرتہ ونفقتہ ولا یجب ردہ علی الصحیح اھ

باب قول اللہ تعالی ان الذین یاکلون اموال الیتامی الخ الغرض من الباب عند ھذا العبد الضعیف التاکید للمعنی المقصود من الترجمۃ السابقۃ فافہم

باب قول اللہ عز وجل ویسئلونک عن الیتامی الخ الظاھر ان المصنف قد اجاد فی ترتیب ھذہ التراجم الثلثۃ حیث اشار بالترجمۃ الاولی الی الاحتیاط فی اموال الیتامی وبالترجمۃ الثانیۃ الی تاکیدہ وما فی ترک الاحتیاط من الوعید الشدید وبالثالثۃ الی مفھوم الاحتیاط وھو ما فیہ اصلاحھم کما نطق بہ نص التنزیل العزیز

باب استخدام الیتیم فی السفر والحضر لعلہ اشار بذلک الی دفع ما یتوھم من ان الاستخدام فیہ ازدراء للیتیم فدفعہ المصنف بقولہ اذا کان صلاحا لہ وقال القسطلانی مطابقۃ الحدیث للترجمۃ فی السفر والحضر من قولہ فخدمتہ فی السفر والحضر وفی قولہ ونظر الامام من جہۃ ان ابا طلحۃ لم یفعل ذلک الا بعد رضا ام سلیم وفی قولہ وزوجہا من قولہ فاخذ ابو طلحۃ بیدی الی آخرہ وزاد الحافظ فی مطابقۃ نظر الام اذ قال او اشار الی ما ورد فی بعض طرقہ ان ام سلیم ھی التی احضرتہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اول ما قدم المدینۃ واما ابو طلحۃ فاحضرہ الیہ لما اراد الخروج الی غزوۃ خیبر کما سیاتی ذلک صریحا فی باب من غزا بصبی للخدمۃ من کتاب الجھاد

باب اذا وقف ارضا ولم یبین الحدود کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان ذکر الحدود انما ھو لتعیین الموقوف وتمییزہ من غیرہ فاذا حصل التمییز بدون ذکر الحدود کما فی الروایۃ فان الحدیقۃ تکون متمیزۃ ممتازۃ بحدودھا لم یفتقر الی ذکر الحدود اھ وفی ھامشہ قال الحافظ ترجم ولم یبین الحدود وکذا اطلق الجواز وھو محمول علی ما اذا کان الموقوف او المتصدق بہ مشھورا متمیزا بحیث یؤمن ان یلتبس بغیرہ والا فلا بد من التحدید اتفاقا ویحتمل ان یکون مراد البخاری ان الوقف یصح بالصیغۃ التی لا تحدید فیہا بالنسبۃ الی اعتقاد الواقف وارادتہ شیئا معینا فی نفسہ وانما یعتبر التحدید لاجل الاشھاد علیہ لیبین حق الغیر اھ قال ابن عابدین لم یذکر المصنف ای صاحب الدر لصحۃ الوقف اشتراط تحدیدہ العقار لان الشرط کونہ معلوما

الی آخر ما فی ھامش اللامع فائدۃ قال الحافظ اشار الشافعی الی ان الوقف من خصائص اھل الاسلام ای وقف الاراضی والعقار قال ولا نعرف ان ذلک وقع فی الجاہلیۃ اھ (الوقف للغنی والفقیر)

باب اذا وقف جماعۃ ارضا مشاعا الخ قال ابن المنیر احترز عما اذا وقف الواحد المشاع فان مالکا لا یجیزہ لئلا یدخل الضرر علی الشریک وفی ھذا نظر لان الذی یظھر ان البخاری اراد الرد علی من ینکر وقف المشاع مطلقا وقد تقدم قبل ابواب ادا ترجم اذا تصدق او وقف بعض مالہ فھو جائز وھو وقف الواحد المشاع ثم قال الحافظ بعد ذکر مطابقۃ الحدیث للترجمۃ واما ما ذکرہ الواقدی ان ابا بکر دفع ثمن الارض لمالکیہا منھم وقدرہ عشرۃ دنانیر فان ثبت ذلک کانت الحجۃ للترجمۃ من جہۃ تقریر النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی ذلک اذ لو کان وقف المشاع لا یجوز لانکر علیہم اھ مختصرا

باب الوقف کیف یکتب لما کان الوقف معاملۃ دائمۃ ناسب لہا الکتابۃ قالہ صاحب الفیض وقال العینی ومطابقۃ الحدیث للترجمۃ توخذ من قولہ ان شئت حبست اصلہا الی آخر الحدیث ویوخذ من ھذہ الالفاظ شروط ویجاب کلہا فی کتاب الوقف وقد کتب عمر رضی اللہ عنہ کتاب وقفہ کتبہ معیقیب وکان کاتبہ وشہد عبد اللہ بن الارقم وکان ھذا فی زمن خلافتہ لان معیقیبا کان یکتب لہ فی خلافتہ الی آخر ما ذکر

باب الوقف للفقیر والغنی والضیف کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع یعنی بذلک انہ لا ضیر فی الوقف علی الاغنیاء تبعا للفقراء فاذا اطلق الوقف ولم یقیدہ بالفقراء کان للاغنیاء اکل ایضا وان خصصہ بہم لم یجز للاغنیاء ان یاکلوا منہ ولا یجوز الوقف علی الاغنیاء فقط اھ وفی ھامشہ حکی ابن عابدین عن النہر عن المحیط لو وقف علی الاغنیاء وحدھم لم یجز لانہ لیس بقربۃ اما لو جعل آخرہ للفقراء فانہ یکون قربۃ فی الجملۃ الی آخر ما بسط من البحث فی ذلک وقال الحافظ فی فوائد حدیث عمر رضی اللہ عنہ فی الوقف وفیہ جواز الوقف علی الاغنیاء لان ذوی القربی والضیف لم یقیدا بالحاجۃ وھو الاصح عند الشافعیۃ اھ وفی الفیض یعنی ان الوقف لیس صدقۃ محضۃ فیجوز ان تصرف غلتہ الی الاغنیاء ایضا وفی الھدایۃ التصدق علی الغنی ہبۃ والہبۃ للفقیر تصدق اھ

باب وقف الارض للمسجد قال ابن المنیر لعل البخاری اراد الرد علی من خص جواز الوقف بالمسجد وکانہ قال قد نفذ وقف الارض المذکورۃ قبل ان تکون مسجدا فدل علی ان صحۃ الوقف لا تختص بالمسجد ووجہ اخذہ من حدیث الباب ان الذین قالوا لا نطلب ثمنہا الا الی اللہ کانہم تصدقوا بالارض المذکورۃ فتم انعقاد الوقف قبل البناء قلت ولا یخفی تکلفہ

باب وقف الدواب والکراع الخ قال الحافظ ھذہ الترجمۃ معقودۃ لبیان وقف المنقولات والکراع بضم الکاف وتخفیف الراء اسم لجمیع الخیل فھو بعد الدواب من عطف الخاص علی العام والعروض بضم المھملۃ جمع عرض بالسکون وھو جمیع ما عدا النقد من المال والصامت عند اہل اللغۃ والمراد بہ من النقد الذھب والفضۃ ووجہ اخذ ذلک من حدیث الباب المشتمل علی قصۃ فرس عمر ابنادہ الیہ صحۃ وقف المنقولات فیلحق بہ ما فی معناہ من المنقولات اذا وجد الشرط وھو تحبیس العین فلا تباع ولا توہب بل ینتفع بہا والانتفاع فی کل شیء بحسبہ اھ قال القسطلانی مطابقۃ الحدیث للترجمۃ فی قولہ حمل علی فرس فی سبیل اللہ قال العینی وفیہ نظر لانہ انما تصدق بہ علی الرجل من غیر ان یقفہ الی آخر ما ذکر فارجع الیہ لو شئت ویشکل ہہنا وقف الصامت اذ المراد منہ النقدان ولا یصدق علیہ تعریف الوقف من تحبیس الاصل وتصدق المنافع واجاب عنہ الحافظ بانہ یمکن الانتفاع بالصامت بطریق الارتفاق بان یحبس مثلا منہ ما یجوز لبسہ للمراۃ فیصح بان یحبس اصلہ وینتفع بہ اللبس وبالعبس عند الحاجۃ الیہ اھ والاوجہ عندی ان الامام البخاری ذکر اثر الزہری لہذا الاشکال واشار الیہ فان من ذھب الی صحۃ وقف الصامت قال یعطیہ مضاربۃ وینتفع بربحہا ولما کانت الدراھم والدنانیر لا تتعین بالتعیین فبدلہا قائم مقامہا فتدبر

باب نفقۃ القیم للوقف قال العینی القیم العامل علی الوقف ویدخل فیہ الاجیر والناظر والوکیل اھ کتب الشیخ فی اللامع قولہ ما ترکت بعد نفقۃ نسائی فیہ الترجمۃ ان ارید بالقیم المتولی وھو النبی صلی اللہ علیہ وسلم وان ارید بہ الحافظ علیہ والناظر فالترجمۃ فی قولہ مؤنۃ عاملی اھ قال الحافظ الحدیث دال علی مشروعیۃ اجرۃ العامل علی الوقف والمراد بالعامل فی ھذا الحدیث القیم علی الارض والاجیر ونحوہما او الخلیفۃ بعدہ صلی اللہ علیہ وسلم ووھم من قال المراد بہ اجرۃ حافر قبرہ قال العینی قال ابن بطال اراد البخاری بتبویبہ ان یبین ان المراد بقولہ مؤنۃ عاملی عامل ارضہ التی افاءہا اللہ علیہ من بنی النضیر وفدک وسہمہ من خیبر اھ وبسط الکلام علی حدیث الباب فی الاوجز وفیہ تحصل من المجموع خمسۃ اقوال من المجموع فی المراد بالعامل الخلیفۃ والصانع والناظر والخادم وحافر قبرہ وفی ما ترجم المصنف اشارۃ الی ترجیح حمل العامل علی الناظر

باب اذا وقف ارضا او بئرا او اشترط لنفسہ الخ المقصود من ھذہ الترجمۃ الاشارۃ الی جواز شرط الواقف لنفسہ منفعۃ من وقفہ وقال ابن بطال لا خلاف بین العلماء ان من شرط لنفسہ ولورثتہ نصیبا فی وقفہ ان ذلک جائز وقد مضی ھذا المعنی فی باب ھل ینتفع الواقف بوقفہ اھ قلت ما حکی العلامۃ العینی عن ابن بطال من عدم الخلاف فی ذلک لیس بصحیح والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ والاوجہ عندی ان ہہنا مسئلتین احدہما انتفاع الواقف بوقفہ وقد تقدم فی الباب المذکور والثانیۃ اشتراط الواقف لنفسہ شیئا وھو المقصود من ھذہ الترجمۃ وھو جائز عند ابی یوسف واحمد ولا یجوز عند مالک والشافعی ومحمد

باب اذا قال الواقف لا نطلب ثمنہ الا الی اللہ کتب الشیخ فی اللامع یعنی بذلک ان الوقف غیر متوقف علی خصوص لفظ الوقف بل المقصود ھو المعنی کیف ما حصل اھ وبہ جزم العلامۃ العینی وابن المنیر والمسئلۃ خلافیۃ قال الحافظ قال الاسماعیلی قول المالک لا اطلب ثمنہ الا الی اللہ لا یصیرہ وقفا وقد یقول الرجل ھذا لعبدہ فلا یصیرہ وقفا ویقول للمدبر فیجوز بیعہ قال ابن المنیر مراد البخاری ان الوقف یصح بای لفظ دل علیہ اما بمجردہ واما بقرینۃ کذا قال وفی الجزم بان ھذا مرادہ نظر بل یحتمل انہ اراد انہ لا یصیر بمجرد ذلک وقفا اھ قلت وما ذکرہ الحافظ من الاحتمال توجیہ للقول بلا یرضی بہ قائلہ فان الامام البخاری یقول اذا قال الواقف کذا فہو جائز ومعناہ ظاہر انہ یجوز الوقف والحافظ یقول ای لا یصیر بہ

وخفاء والعجب من العلامة العينى انه كيف ترك التعقب على ذلك مع شدته فى التعقبات عليه ولعل الباعث على نظاعلى ذلك ان الوقف لايصح بهذا اللفظ عند الشافعية وبسط الكلام على اختلاف الائمة فى هذه المسئلة فى هامش اللامع فارجع اليه

ص۲۹۰ باب قول الله تعالى يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم الخ قال العينى هذا باب فى بيان سبب نزول قول الله عز وجل وانما قلنا كذلك لان فى حديث الباب صرح بقوله وفيهم نزلت هذه الآية اھ وكتب مولانا الحسن المكى فى تقريره قوله شهادة بينكم الخ المراد بها الوصية ولهذا اورد ها فى كتاب الوصايا اھ وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى الشهادة هى الوصية ههنا وقيل اليمين وغير ذلك من الاقوال ذكرت فى هامش اللامع وقال الحافظ قال الزجاج فى المعانى هذه الايات الثلث من اشكل مافى القرآن اعرابا وحكما ومعنى اھ وبسط الكلام على هذا الباب فى هامش اللامع

ص۲۹۰ باب قضاء الوصى ديون الميت بغير محضر من الورثة كتب الشيخ قدس سره فى اللامع وذلك لان حقهم لم يتعلق بالمال مالم تنقض ديونه فلا حاجة الى احضارهم عند قضاء الديون لانهم بعد كالاجانب فى ماله والامر الى الوصى فيه اھ قال الحافظان ابن حجر والعينى لاخلاف بين العلماء فى حكم هذه الترجمة انه جائز اھ شئ البراعة سكت عنها ولعله لوضوحها لان الوصاية كلها عندى تذكر الموت ويمكن فى قوله استشهد فانهم

كتاب الجهاد

كذا لابى ذر شبويه وكذا للنسفى لكن قدم البسملة وسقط كتاب للباقين واقتصروا على باب فضل الجهاد ولكن عند القابسى كتاب فضل الجهاد ولم يذكر باب. والجهاد بكسر الجيم اصله لغة المشقة يقال جهدت جهادا بلغت المشقة وشرعا بذل الجهد فى قتال الكفار ويطلق ايضا على مجاهدة النفس والشيطان والفساق فاما مجاهدة النفس فعلى تعلم امور الدين ثم على العمل بها ثم على تعليمها واما مجاهدة الشيطان فعلى دفع ما ياتى به من الشبهات وما يزينه من الشهوات واما مجاهدة الكفار فتقع باليد والمال واللسان والقلب واما مجاهدة الفساق فباليد ثم اللسان ثم القلب اھ من الفتح وفى هامش اللامع قال ابن العربى فى العارضة مذهب الصوفية ان الجهاد الاكبر جهاد العدو الداخل وهو النفس قالوا وهو المراد بقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وليس المجاهد من جاهد العدو المباين وانما المجاهد من جاهد العدو المخالط ولذا قال النبى صلى الله عليه وسلم وقد رجع من غزاة رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر اھ مختصرا فهذا حديث معروف عند الصوفية ذكره الغزالى فى عدة مواضع من الاحياء قال صاحب الاتحاف قال العراقى رواه البيهقى من حديث جابر وقال هذا اسناد فيه ضعف اھ ثم اختلفوا فى حكم جهاد الكفار قال الحافظ وللناس فى الجهاد حالان احدهما فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم والاخرى بعده فاما الاولى فاول ما شرع الجهاد بعد الهجرة النبوية اتفاقا ثم بعد ان شرع هل كان فرض عين او كفاية قولان مشهوران للعلماء وهما فى مذهب الشافعى قال الماوردى كان عينا على المهاجرين دون غيرهم ويؤيده وجوب الهجرة قبل الفتح فى حق كل من اسلم الى المدينة لنصر الاسلام وقال السهيلى كان عينا على الانصار دون غيرهم ويؤيده مبايعتهم النبى صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة على ان يؤووا رسول الله صلى الله عليه وسلم وينصروه فيخرج من قولهما انه كان عينا على الطائفتين كفاية فى حق غيرهم وقيل كان عينا فى الغزوة التى يخرج فيها النبى صلى الله عليه وسلم دون غيرها والتحقيق انه كان عينا على من عينه النبى صلى الله عليه وسلم فى حقه ولو لم يخرج. الحال الثانى بعده صلى الله عليه وسلم فهو فرض كفاية على المشهور الا ان تدعوا الحاجة اليه كان يدهم العدو ويتعين على من عينه الامام ويتادى فرض الكفاية بفعله فى السنة مرة عند الجمهور وقيل تجب كل ما امكن وهو قوى والذى يظهر انه استمر على ما كان عليه فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم الى ان تكاملت فتوح معظم البلاد وانتشر الاسلام فى اقطار الارض ثم صار الى ما تقدم ذكره والتحقيق ايضا ان جنس جهاد الكفار متعين على كل مسلم اما بيده واما بلسانه واما بقلبه والله اعلم وفى البذل عن الهداية الجهاد فرض على الكفاية اذا قام به فريق من الناس سقط عن الباقين فان لم يقم به احد اثم جميع الناس بتركه الا ان يكون النفير عاما فحينئذ يصير من فروض الاعيان لقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا اھ

ص۲۹۰ باب فضل الجهاد والسير الخ السير بكسر السين جمع السيرة وهى الطريقة وترجم بها لان الاحكام المذكورة فيه متلقاة من سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزواته كذا قال الكرمانى وتبعه الحافظ قال ابن عابدين هذا الكتاب يعبر بالسير والجهاد والمغازى فالسير جمع سيرة وهى فعلة بكسر الفاء من السير فتكون لبيان هيئة السير وحالته الا انها غلبت فى لسان الشرع على امور المغازى وما يتعلق بها كالمناسك على امور الحج اھ قال الشيخ ابن عابدين وفضل الجهاد عظيم كيف وحاصله بذل اعز المحبوبات وهو النفس وادخال اعظم المشقات عليه تقربا بذلك الى الله تعالى واشق منه قصر النفس على الطاعات على الدوام ومجانبة هواها ولذا قال صلى الله عليه وسلم وقد رجع من غزاة رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر ويدل عليه انه صلى الله عليه وسلم اخره فى الفضيلة عن الصلوة على وقتها فى حديث ابى مسعود اى المذكور فى البخارى قريبا ولا تردد فى ان المواظبة على اداء فرائض الصلوة فى اوقاتها افضل من الجهاد لانها فرض عين ولان الجهاد ليس الا للايمان واقامة الصلوة فكان حسنا لغيره والصلوة حسنة لعينها وهى المقصودة منه اھ قال الخرقى قال ابو عبد الله لا اعلم شيئا من العمل بعد الفرائض افضل من الجهاد وقال صاحب المغيض ان شغل العلم افضل الاشتغال عند ابى حنيفة ومالك وعند احمد الجهاد افضلها كذا فى منهاج السنة لابن تيمية وفى كتاب السفارينى عن احمد رواية نحو ابى حنيفة ومالك وهذا كله اذا لم يكن الجهاد فرض الوقت لان الكلام فى الفضائل دون الفرائض وقال ايضا فى موضع آخر ان مالكا وابا حنيفة ذهبا الى ان الاشتغال بالعلم خير من الاشتغال بالنوافل على عكس ما ذهب اليه الشافعى وعن احمد روايتان احدهما فى فضل العلم والاخرى فى فضل الجهاد كما فى منهاج السنة اھ قلت وما حكى من مسلك الشافعية يخالفه ما فى المرقاة عن شرح السنة عن الشافعى رحمه الله تعالى طلب العلم افضل من صلوة النافلة قال القارى لانه اما فرض عين او فرض كفاية وهما افضل من النافلة اھ وبسط الكلام فى هامش اللامع

ص۲۹۰ باب افضل الناس مؤمن مجاهد بنفسه الخ كتب الشيخ فى اللامع فى الباب السابق ثم ان الفضيلة المذكورة ههنا جزئية وهى كون المجاهد مشتغلا فيما خرج لاجله ليله ونهاره فى يقظته ورقدته حاضرا او لاهيا ولذلك كان له

الاجر فى كل ما يفعله هو او اجيره او دابته الى غير ذلك وليست تلك الفضيلة فى سائر الطاعات غير الجهاد فان المصلى والصائم يوجران ما كانا فى صلواتهما او صومهما لا بعد وان كانت فضيلة الصلوة او غيرها من الطاعات ازيد من فضل الجهاد فى نفسها لامن تلك الحيثية وعلى هذا فلا تنافى بين هذه الرواية والتى تقدمت من ان افضل العمل الصلوة لوقتها اھ قال العلامة العينى واختلاف الاحاديث فى افضل الاعمال لاختلاف السائلين واختلاف مقاصدهم او باختلاف الوقت او بالنسبة الى بعض الاشياء اھ وغير ذلك من وجوه الجمع

ص۲۹۱ باب الدعاء بالجهاد والشهادة للرجال والنساء الخ قال العلامة القسطلانى كان يقول اللهم اجعلنى من المجاهدين فى سبيلك وكان يقول اللهم ارزقنا الشهادة فى سبيلك قال الحافظ قال ابن المنير وغيره وجه دخول هذه الترجمة فى الفقه ان الظاهر من الدعاء بالشهادة يستلزم طلب نصر الكافر على المسلم واعانة من يعصى الله على من يطيعه لكن القصد الاصلى انما هو حصول الدرجة العليا المترتبة على حصول الشهادة وليس ما ذكره مقصودا لذاته وانما يقع من ضرورة الوجود قلت اولما يوهم قوله صلى الله عليه وسلم لا تمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية الحديث وقد ترجم به المصنف فيما سياتى ثم اورد المصنف فيه حديث انس فى قصة ام حرام وهو ظاهر فيما ترجم له فى حق النساء ويؤخذ منه حكم الرجال بطريق الاولى. واغرب ابن التين فقال ليس فى الحديث تمنى الشهادة وانما فيه تمنى الغزو ويجاب بان الشهادة هى الثمرة العظمى المطلوبة فى الغزو اھ قوله وقال عمر اللهم ارزقنى الخ كتب الشيخ فى اللامع وكانت المدينة مخصصة بمنقبة ذكرا منه فسال الشهادة فيها دون المعركة لئلا يدفن خارجا منها ولا يموت خارجها ولو شهيدا اھ

ص۲۹۱ باب درجات المجاهدين فى سبيل الله قال الحافظ اى بيانها يقال هذه سبيلى وهذا سبيلى الخ يريد المؤلف ان السبيل يؤنث ويذكر وبذلك جزم الفراء اھ

ص۲۹۱ باب الغدوة والروحة فى سبيل الله اى بيان فضلها والغدوة بالفتح المرة الواحدة من الغدو وهو الخروج فى اى وقت كان من اول النهار الى انتصافه والروحة المرة الواحدة من الرواح وهو الخروج فى اى وقت كان من زوال الشمس الى غروبها قوله فى سبيل الله اى الجهاد قوله وقاب قوس اى قدره والقاب بتخفيف القاف وآخره موحدة معناه القدر وكذلك القيد بكسر القاف وقيل القاب ما بين مقبض القوس وسيته وقيل ما بين الوتر والقوس وقيل المراد بالقوس هنا الذراع الذى يقاس به وكان المعنى بيان فضل قدر الذراع من الجنة اھ

ص۲۹۱ باب الحور العين الخ اى بيان صفتهن قوله يحار فيها الطرف اى يتحير قال ابن التين هذا يشعر بانه رأى ان اشتقاق الحور من الحيرة وليس كذلك فان الحور بالواو والحيرة بالياء قال الحافظ قلت لعل البخارى لم يرد الاشتقاق الاصغر

ص۲۹۱ باب تمنى الشهادة كتب الشيخ فى اللامع دفع بذلك التوهم الناشى عن نهى التمنى المتعلق بالموت اھ وفى هامشه اجاد الشيخ قدس سره فى غرض الترجمة وعلى ما افاده لا تكون الترجمة مكررة لما تقدم قريبا من باب الدعاء بالجهاد ولم يتعرض لذلك العينى ولا القسطلانى واحال الحافظ بهذه الترجمة على الماضية فقال تقدم توجيهه فى اول كتاب الجهاد وان تمنيها والقصد لها مرغب فيه مطلوب اھ قلت وعلى هذا فتكون الترجمة مكررة واما على ما افاده الشيخ يكون الغرض من هذه الترجمة الثانية دفع ما يتوهم من النهى عن تمنى الموت واما الترجمة الاولى التى اشار اليها الحافظ بقوله تقدم توجيهه هو ما قال فى الباب المذكور قال ابن المنير وغيره وجه دخول هذه الترجمة فى الفقه الى آخر ما تقدم

ص۲۹۲ باب فضل من يصرع فى سبيل الله فمات الخ قال الحافظ قوله فهو منهم اى من المجاهدين قوله وقول الله عز وجل الخ اى يحصل الثواب بقصد الجهاد اذا خلصت النية فحال بين القاصد وبين الفعل مانع فان قوله ثم يدركه الموت اعم من ان يكون بقتل او وقوع من دابة وغير ذلك فتناسب الآية الترجمة قال ابن بطال روى ابن وهب من حديث عقبة بن عامر مرفوعا من صرع عن دابته فى سبيل الله فمات فهو شهيد فكانه لما لم يكن على شرط البخارى اشار اليه فى الترجمة اھ

ص۲۹۲ باب من ينكب ويطعن فى سبيل الله قال القسطلانى من ينكب بضم اوله وفتح ثالثه وآخره موحدة اى اذى عضو منه او اثم اھ وقال الحافظ والنكبة ان يصيب العضو شئ فيدميه والمراد بيان فضل من وقع له ذلك فى سبيل الله اھ قوله اقواما من بنى سليم الخ قال الحافظ قال الدمياطى هو وهم فان بنى سليم مبعوث اليهم والمبعوث هو القراء وهم من الانصار قال الحافظ التحقيق ان المبعوث اليهم بنو عامر واما بنو سليم فغدروا بالقراء المذكورين والوهم فى هذا السياق من حفص بن عمر شيخ البخارى الى آخر ما بسط من توجيهه كما ذكر فى هامش اللامع وهو من منتقدات شيخنا السهارنفورى كما تقدم فى مقدمة اللامع ووجهه الشيخ الگنگوهى قدس سره فى اللامع فارجع اليه

ص۲۹۲ باب من يجرح فى سبيل الله اى فضله وقوله فى الحديث والله اعلم بمن يكلم فى سبيله جملة معترضة قصد بها التنبيه على شرطية الاخلاص فى نيل هذا الثواب اھ من الفتح

ص۲۹۲ باب قول الله عز وجل قل هل تربصون بنا الخ سياتى فى تفسير براءة تفسير احدى الحسنيين بالفتح او الشهادة وبه تتبين مناسبة قول المصنف بعد هذا والحرب سجال ثم اورد المصنف طرفا من حديث ابى سفيان فى قصة هرقل والغرض منه قوله فيه فزعمت ان الحرب بينكم الخ وقال ابن المنير التحقيق انه ما ساق حديث هرقل الا لقوله وكذلك الرسل تبتلى ثم تكون لهم العاقبة قال فبذلك يتحقق ان لهم احدى الحسنيين ان انتصروا فلهم العاجلة والعاقبة وان انتصر عدوهم فللرسل العاقبة اھ وهذا لا يستلزم نفى التقدير الاول ولا يعارضه بل الذى يظهر ان الاول اولى لانه من نقل ابى سفيان عن حال النبى صلى الله عليه وسلم واما الآخر فمن قول هرقل مستندا فيه الى ما تلقفه من الكتب اھ كله من الفتح

ص۲۹۲ باب قول الله عز وجل من المؤمنين رجال صدقوا قال الحافظ المراد بالمعاهدة المذكورة ما تقدم ذكره من قوله تعالى ولقد كانوا عاهدوا الله لا يولون الادبار وكان ذلك اول ما خرجوا الى احد وهذا قول ابن اسحاق وقيل ما وقع ليلة العقبة من الانصار اذ بايعوا النبى صلى الله عليه وسلم ان يؤووه وينصروه ويمنعوه والاول اولى اھ

ص۲۹۲ باب عمل صالح قبل القتال الخ كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان الصالح يوجر فى عمله ما لا يوجر

الفاسق فوجب تقديم العمل الصالح ليوجر اكثر مما يوجر دونه ودلالة الرواية ظاهرة فان الاسلام من العمل الصالح وقد امر بتقديمه اھ وفی ہامشہ قال الحافظ قال ابن المنير مناسبة الترجمة والآية للحديث ظاہرة وفی مناسبة الترجمة للآية خفاء وكانه من جهة ان الله تعالى عاتب من قال انه يفعل الخير ولم يفعله واثنی علی من وفی وثبت عند القتال او من جهة انه انكر علی من قدم علی القتال قولا غير مرضی فكشف الغيب انه اخلف فمفهومه ثبوت الفضل فی تقديم الصدق والعزم الصحيح علی الوفاء وذلك من اسلم الاعمال قال الحافظ وہذا الثانی اظہر فيما اری وقال الكرمانی المقصود من الآية فی الترجمة قوله فی آخرہا صفا كانهم بنيان مرصوص لان الصف فی القتال من العمل الصالح قبل القتال اھ وفی الفيض قوله باب عمل صالح الخ لعله ماخوذ من قوله صلی الله عليه وسلم كما تحيون تموتون كما تموتون تحشرون فهذا يشعر بانه ينبغی ان تكون خاتمة المرء علی عمل خير وكان السلف يستحبون ان يكون لهم عمل صالح قبل القتال لدلالة علی الاخلاص اھ

ص۳۹۴ باب من اتاه سهم غرب الخ الغرب بفتح الغين المعجمة وسكون الراء آخره موحدة منونا كسهم صفة له قال ابوعبيد وغيره ای لا يعرف راميه او لا يعرف من اين اتی او جاء علی غير قصد من راميه وعن ابی زيد فيما حكاه الهروی ان جاء من حيث لا يعرف فهو بالتنوين والاسكان وان عرف راميه لكن اصاب من لم يقصد فهو بالاضافة وفتح الراء وانكر ابن قتيبة السكون ونسبه لقول العامة وجوز الفتح واضافة سهم لغرب اھ من القسطلانی وزاد الحافظ وقصة حارثة منزلة علی الثانی فان الذی رماه قصد غرة فرماه وحارثة لا يشعر به اھ قلت ولعل الامام البخاری ترجم به لدفع ما يتوهم من انه اذا لم يدر القاتل فلا يدری اقتل من سهم كافر او مسلم فنبه الامام البخاری بالترجمة والحديث علی ان قتيل المعركة شهيد وان لم يدر قاتله

ص۳۹۴ باب من قاتل لتكون كلمة الله هی العليا قال الحافظ ای فضله والجواب محذوف تقديره فهو المعتبر وبسط الحافظ فی شرح قوله لتكون كلمة الله هی العليا فذكر فيه خمس مراتب فارجع اليه لو شئت وفی الفيض تحت الباب اعرض عن التفصيل المتعذر وعدل الی الجواب الجلی فقال من قاتل لاعلاء كلمة الله فهو فی سبيل الله اھ

ص۳۹۴ باب من اغبرت قدماه فی سبيل الله الخ ای بيان ما له من الفضل قال ابن بطال والمراد فی سبيل الله جميع طاعاته قال الحافظ وهو كما قال الا ان المتبادر عند الاطلاق من لفظ سبيل الله الجهاد وقد اوردہ المصنف فی فضل المشی الی الجمعة استعمالا للفظ فی عمومه اھ من الفتح

ص۳۹۴ باب مسح الغبار عن الراس قال ابن المنير ترجم بهذا والذی بعده دفعا لتوهم كراهية غسل الغبار ومسحه لكونه من جملة آثار الجهاد وكما كره بعض السلف المسح بعد الوضوء قال الحافظ الفرق بينهما من جهة ان التنظيف مطلوب شرعا والغبار اثر الجهاد واذا انقضی فلا معنی لبقاء اثره واما الوضوء فالمقصود به الصلوة فاستحب بقاء اثره حتی يحصل المقصود فافترق المسحان اھ

ص۳۹۴ باب الغسل بعد الحرب والغبار ای جوازه وتقدم توجيهه فی الباب السابق قاله القسطلانی

ص۳۹۵ باب فضل قول الله تعالی ولا تحسبن الذين قتلوا قال الحافظ ای فضل من ورد فيه قول الله وقد حذف الاسماعيلی لفظ فضل من الترجمة اھ تكلم الحافظ فی مطابقة الحديث الثانی بالترجمة فانها خفية واجاد الشيخ قدس سره فی اللامع حيث قال قوله اصطبح ناس الخمر دلالة علی الآية وهی قوله تعالی ان الله لا يضيع اجر المحسنين ظاهرة فانهم واخذوا علی فعلتهم تلك كان ذلك اضاعة لفعل المحسنين حيث كانوا لم يرتكبوا المحرم مذهبهم اھ

ص۳۹۵ باب ظل الملائكة علی الشهيد ذكر فيه حديث جابر فی قصة قتل ابيه وهو ظاهر فيما ترجم له قاله الحافظ وفی الفيض ولعل فی هذا الاظلال اجلالا للميت اھ

ص۳۹۵ باب تمنی المجاهد ان يرجع الی الدنيا قال الحافظ ورد فيه حديث قتادة ما احد يدخل الجنة يحب بلفظ الحب وقد ورد بلفظ التمنی فی رواية النسائی والحاكم عن انس مرفوعا وفيه فيقول سل وتمنه فيقول ما اسالك والمنی اسالك ان تردنی الحديث وقال ابن بطال هذا الحديث اجل ما جاء فی فضل الشهادة اھ

ص۳۹۵ باب الجنة تحت بارقة السيوف من اضافة الصفة الی الموصوف وقد تطلق البارقة ويراد بها نفس السيف فتكون الاضافة بيانية وقد اورده بلفظ تحت ظلال السيوف وكانه اشار بالترجمة الی حديث عمار بن ياسر اخرجه الطبرانی باسناد صحيح عن عمار انه قال يوم صفين الجنة تحت البارقة كذا وقع فيه والصواب البارقة وهی السيوف اللامعة وكذا وقع علی الصواب فی ترجمة عمار من طبقات ابن سعد لكن المصنف لم يسقه لكونه ليس علی شرطه واستنبط معناه مما هو علی شرطه فانه اذا ثبت بها ظلال ثبت بها بارقة ولمعان اھ من الفتح والقسطلانی

ص۳۹۵ باب من طلب الولد للجهاد الخ ای بنوی عند المجامعة حصول الولد ليجاهد فی سبيل الله فيحصل له بذلك اجر وان لم يقع ذلك اھ من الفتح قوله الا امرأة واحدة جاءت بشق كتب الشيخ فی اللامع ولعل اتيانها بشق كان مبنيا علی ما عزم سليمان من ان يقول ان شاء الله ثم انه لم يمكن له ان يتم عزمه فبقی ناقصا فكذلك الولد صار باقيا بنقصان فيه ولم يكمل اھ وفی ہامشه اجاد الشيخ قدس سره فی وجه الاتيان بواحد ساقطا احد شقيه ولم يتعرض لذلك الشراح وفيه ايضا قال الحافظ حكی النقاش فی تفسيره ان الشق المذكور هو الجسد الذی القی علی كرسيه وقال غير واحد من المفسرين ان المراد بالجسد المذكور شيطان الی آخر ما بسط فی ہامش اللامع وذكر فيه ايضا اختلاف الروايات فی عدد النسوة اللاتی جامعهن سليمان عليه السلام فی تلك الليلة

ص۳۹۵ باب الشجاعة فی الحرب والجبن ای مدح الشجاعة وذم الجبن بضم الجيم وسكون الموحدة ضد الشجاعة اھ من الفتح وزاد العينی واما الجبن الذی يوكل فهو بتشديد النون اھ

ص۳۹۶ باب ما يتعوذ من الجبن بضم اوله يتعوذ علی البناء للمجهول ای بيان التعوذ من الجبن وكلمة ما مصدرية

ص۳۹۶ باب من حدث بمشاهده الخ قال القسطلانی ای ليتأسی بذلك ويرغب فيه لا للرياء والسمعة قوله فما سمعت احدا منهم يحدث الخ خشية التزايد والنقصان والدخول فی الوعيد قوله يحدث عن يوم احد ای بما وقع له فيه

من ثبات القدم ونحو ذلك وقد كان من اهل النجدة وذكر المؤلف فی المغازی عن قيس قال رأيت يد طلحة شلاء وقی بها رسول الله صلی الله عليه وسلم يوم احد وعن ابی عثمان النهدی انه لم يبق مع رسول الله صلی الله عليه وسلم تلك الايام غير طلحة وسعد ولهذا احدث طلحة عن مشاهده يوم احد ليقتدی به ويرغب الناس فی مثل فعله اھ من القسطلانی

ص۳۹۶ باب وجوب النفير وما يجب من الجهاد الخ قال الحافظ النفير الخروج الی قتال الكفار قوله وما يجب الخ ای وبيان القدر الواجب من الجهاد ومشروعية النية فی ذلك اھ قلت وتقدم الكلام علی حكم الجهاد عند الجمهور فی مبدأ هذا الكتاب وفی الاوجز قال ابن المسيب الجهاد فرض عين لقوله تعالی انفروا خفافا وثقالا وغير ذلك من العمومات اھ ولا يبعد ان يقال ان ميل المصنف الی هذا القول بذكره فی الترجمة ما استدل به ابن المسيب فتدبر قوله انفروا خفافا وثقالا الخ هذه الآية متاخرة فی التنزيل عن الآية الثانية لكن قدمها المصنف ولعل وجهه عند هذا العبد الضعيف الاشارة الی الحالتين المذكورتين فی اول كتاب الجهاد من كلام الحافظ ای الجهاد فی زمنه صلی الله عليه وسلم . والحال الثانية بعده صلی الله عليه وسلم فقد قيل انه كان فرض عين فی الحال الاولی وفرض كفاية فی الحال الثانية الا وقت النفير العام فلعل المصنف قدم الآية المتاخرة لدلالتها علی فرض الخروج مطلقا واشار به الی ان الجهاد كان فرض عين فی الحال الاولی واخر المتقدمة لكونها مقيدة بقوله اذا قيل لكم فان فرضية الجهاد فی الحال الثانی مقيدة بالنفير العام وهو المستفاد بقوله واذا قيل لكم فتأمل

ص۳۹۶ باب الكافر يقتل المسلم ثم يسلم ای القاتل فيسدد بعد ای يعيش علی سداد ای استقامة فی الدين قال ابن المنير فی الترجمة فيسدد والذی وقع فی الحديث فيستشهد وكانه نبه بذلك علی ان الشهادة ذكرت للتنبيه علی وجوه السداد وان كل تسديد كذلك وان كانت الشهادة افضل لكن دخول الجنة لا يختص بالشهيد فجعل المصنف الترجمة كالشرح لمعنی الحديث قال الحافظ ويظهر لی ان البخاری اشار فی الترجمة الی ما اخرجه احمد والنسائی وغيرهما عن ابی هريرة مرفوعا لا يجتمعان فی النار مسلم قتل كافرا ثم سدد المسلم وقارب الحديث اھ من الفتح

ص۳۹۶ باب من اختار الغزو علی الصوم ای لئلا يضعفه الصوم عن القتال ولا يمتنع ذلك لمن عرف انه لا ينقصه كما سياتی بعد ستة ابواب اھ من الفتح

ص۳۹۶ باب الشهادة سبع سوی القتل قال العلامة العينی قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة لان الترجمة سبع وفی الحديث خمسة قال ابن بطال هذا يدل علی ان البخاری مات ولم يهذب كتابه واجيب بان البخاری اراد التنبيه علی ان الشهادة لا تنحصر فی القتل بل لها اسباب اخر وتلك الاسباب اختلف الاحاديث فيها ففی بعضها خمسة وهو الذی صح عند البخاری ووافق شرطه وفی بعضها سبع لكن لم يوافق شرطه فنبه عليه فی الترجمة ايذانا بان الوارد فی عددها من الخمسة او السبعة ليس علی معنی التحديد وقال الكرمانی الجواب ان بعض الرواة نسی الباقی قال العينی وفيه نظر لا يخفی اھ قال الحافظ هذه الترجمة لفظ حديث اخرجه مالك من رواية جابر بن عتيك وفيه الشهداء سبعة سوی القتل فی سبيل الله اھ قلت وعندی يمكن ان يقال ان لفظ سبع يطلق ويراد به الكثرة ومعنی الترجمة ان اسباب الشهادة سوی القتل كثيرة فافهم وفی الاوجز فی حديث جابر بن عتيك المذكور قال السيوطی فی التنوير وقد جمعتهم فنافوا الثلاثين قلت وسيأتی ابواب السعادة فی اسباب الشهادة وجمع العينی الروايات الواردة فی ذلك لا سيما هذا الاوجز ثم سياتی فی آخر الحديث تلخيص ما اطلق عليه الشهادة فی تلك الروايات وفيه بعد تلخيصها وهذا كما رأيت ترتقی الشهداء الی قريب من ستين اھ

ص۳۹۶ باب قول الله لا يستوی القاعدون الآية ای بيان سبب نزول هذه الآية الشريفة

ص۳۹۶ باب الصبر عند القتال المقصود بيان فضله

ص۳۹۶ باب التحريض علی القتال قال الحافظ انتزاع الترجمة من الحديث من جهة ان فی مباشرته صلی الله عليه وسلم الحفر بنفسه تحريضا للمسلمين علی العمل ليتأسوا به فی ذلك اھ

ص۳۹۶ باب حفر الخندق قال العينی ای فی ذكر حفر الصحابة رضی الله تعالی عنهم الخندق حول المدينة اھ قوله حول المدينة كتب الشيخ فی اللامع اراد بذلك فی حواليه وفی جانب منها فان الخندق لم يحفر حول المدينة بل حول الجيش غير انهم كانوا علی قرب من المدينة نحوا من ثلثة اميال فعبر عنه بقوله حول المدينة فليحفظ

ص۳۹۶ باب من حبسه العذر عن الغزو العذر الوصف الطاری علی المكلف المناسب للتسهيل عليه ولم يذكر الجواب وتقديره فله اجر الغازی اذا صدقت نيته اھ

ص۳۹۶ باب فضل الصوم فی سبيل الله قال ابن الجوزی اذا اطلق ذكر سبيل الله فالمراد به الجهاد وقال القرطبی سبيل الله طاعة الله فالمراد من صام قاصدا وجه الله وقال ابن دقيق العيد العرف الاكثر استعماله فی الجهاد الی آخر ما فی الفتح ولا يقال هذا يعارض ما تقدم من باب من اختار الغزو علی الصوم لان فضل الصوم محمول علی من لم يخش ضعفه ولا سيما من اعتاد به فصار ذلك من الامور النسبية اھ من الفتح وغيره

ص۳۹۶ باب فضل النفقة فی سبيل الله قال القسطلانی ای الانفاق فی الجهاد وغيره مما يقصد به وجه الله تعالی اھ قال الحافظ قال المهلب فی هذا الحديث ان الجهاد افضل الاعمال لان المجاهد يعطی اجر المصلی والصائم والمتصدق وان لم يفعل ذلك لان باب الريان للصائمين وقد ذكر فی هذا الحديث ان المجاهد يدعی من تلك الابواب كلها بانفاق قليل المال فی سبيل الله. قال الحافظ وما جری فيه علی ظاهر الحديث يرده ما قدمته فی الصيام من زيادة فی الحديث لاحمد حيث قال فيه لكل اهل عمل باب يدعون بذلك العمل وهذا يدل علی ان المراد بسبيل الله ما هو اعم من الجهاد وغيره من الاعمال الصالحة اھ وبسط العلامة السندی فی الجمع بين الروايتين فقال المقصود تكريمه بالمناداة والا فهو يدخل الجنة من ذلك الباب ثم قال بعد ما بسط الكلام الخلاف لا يخلو اما ان يكون لسهو وقع من بعض الرواة وهو الظاهر فی مثل هذا واما ان يكون لانهما واقعتان فی مجلسين فلعله صلی الله عليه وسلم اوحی اليه اولا بالمناداة من باب واحد وثانيا بالمناداة من

لمقام الابواب فاخبر فی کل مجلس بما اوحی الیہ اھ

ص۳۹۹ باب فضل من جهز غازیا اوخلفه بخیر قال الحافظ جہزای ہیأ لہ اسباب سفرہ اوخلفہ بفتح المعجمۃ واللام الخفیفۃ ای قام بحال من یترکہ ومطابقۃ حدیث انس للترجمۃ من جہۃ قولہ اوخلفہ فی اہلہ لان ذلک اعم من ان یکون فی حیاتہ او بعد موتہ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یجبر قلب ام سلیم بزیارتہا ویعلل ذلک بان اخاہا قتل معہ ففیہ انہ خلفہ فی اہلہ بخیر بعد وفاتہ وذلک من حسن عہدہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ وذکر الشیخ قدس سرہ وجہ المطابقۃ بنوع آخر فقال ویمکن ان یکون ام سلیم خلیفۃ من اخیہا علی اہلہ واولادہ بعد خروجہ الی القتال فیکون ایراد الروایۃ ہہنا لذلک اھ وقال القسطلانی فان قلت ہل من جہز غازیا علی الکمال وخلفہ بخیر فی اہلہ لہ اجر غازیین او غاز واحد اجاب ابن ابی جمرۃ بان ظاہر اللفظ یفید ان لہ اجر غازیین لانہ علیہ الصلوۃ والسلام جعل کل فعل مستقلا بنفسہ غیر مرتبط بغیرہ اھ ثم فی روایۃ لمسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث بعثا وقال لیخرج من کل رجلین رجل والاجر بینہما وفی روایۃ لہ وایکم خلف الخارج فی اہلہ ومالہ بخیر کان لہ مثل نصف اجر الخارج وذکر الحافظ وجہ الجمع فارجع الیہ لو شئت

ص۳۹۹ باب التحنط عند القتال ای استعمال الحنوط وہو ما یطیب بہ المیت وقد تقدم بیانہ فی کتاب الجنائز اھ من القسطلانی قال الازہری یدخل فیہ الکافور والصندل الاحمر والابیض وقال غیرہ الحنوط ما یخلط من الطیب للموتی خاصۃ ولا یقال لطیب الاحیاء حنوط اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ وہو یتحنط لیکون انظف وازکی عند لقاء ربہ تبارک وتعالی اھ وفی الفیض کان من دأب السلف انہم اذا تہیأوا للقتال حنطوا مخافۃ ان تتغیر اجسادہم بعد القتل لان الاوان اوان الحرب وقد یتأخر فیہ الدفن الی آخر ما قال قلت وما افادہ الشیخ الگنگوہی اوجہ کما لا یخفی

ص۳۹۹ باب فضل الطلیعة ای من یبعث الی العدو لیطلع علی احوالہم وہو اسم جنس یشمل الواحد فما فوقہ

ص۳۹۹ باب هل یبعث الطلیعة وحده قال العینی وجواب ہل محذوف والتقدیر یبعث او یجوز بعثہ وحدہ اھ وقال الحافظ وفی الحدیث جواز استعمال التجسس فی الجہاد وفیہ ایضا جواز سفر الرجل وحدہ وان النہی عن السفر وحدہ انما ہو حیث لا تدعو الحاجۃ الی ذلک اھ قلت وسیبوب البخاری لہذا المعنی ترجمۃ مستقلۃ بباب السیر وحدہ ویذکر فیہ حدیثین متعارضین والاوجہ عندی فی الفرق بین الترجمتین ان مبنی الطلیعۃ علی السر والاخفاء لانہا تبعث الی العدو للتجسس والاطلاع علی احوالہ ولذا قال ابن المنیر السیر لمصلحۃ الحرب اخص من السفر فیؤخذ من حدیث جابر جواز السفر منفردا للضرورۃ والمصلحۃ التی لا تنتظم الا بالانفراد کارسال الجاسوس اھ قلت ولہذا الفرق المذکور بین مطلق السفر والسیر لمصلحۃ الحرب لم یذکر فی ہذا الباب الا حدیث جابر الدال علی الجواز ولم یذکر حدیث المنع کما ذکرہ فی الباب الآتی لکنہ نبہ بقولہ ہل علی الامن من الموانع والمضار اھ مختصرا من ہامش اللامع وسیأتی شیء من الکلام ہناک ان شاء اللہ

ص۳۹۹ باب سفر الاثنین ای جوازہ والمراد سفر الشخصین لا سفر یوم الاثنین بخلاف ما فہمہ الداؤدی ثم اعترض علی البخاری اھ من الفتح وقال القسطلانی وحدیث الراکبان شیطانان المروی باسناد حسن وصححہ ابن خزیمۃ قال الطبری انہ زجر ادب وارشاد وحسما للمادۃ فلا یتناول ما اذا وقعت الحاجۃ لہ اھ

ص۳۹۹ باب الخیل معقود فی نواصیها الخیر الخ قال الحافظ ہکذا ترجم بلفظ الحدیث من غیر مزید وقد استنبط منہ ما یأتی فی الباب بعدہ اھ

ص۳۹۹ باب الجهاد ماض مع البر والفاجر الخ ہذہ الترجمۃ لفظ حدیث اخرجہ بنحوہ ابو داؤد وابو یعلی مرفوعا وموقوفا عن ابی ہریرۃ قولہ لقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ سبقہ الی الاستدلال بہا الامام احمد لانہ صلی اللہ علیہ وسلم ذکر بقاء الخیر فی نواصی الخیل الی یوم القیامۃ وفسرہ بالاجر والمغنم والمغنم المقترن بالاجر انما یکون من الخیل بالجہاد ولم یقید ذلک بما اذا کان الامام عادلا فدل علی ان لا فرق فی حصول ہذا الفضل بین ان یکون الغزو مع الامام العادل او الجائر اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع ودلالۃ الروایۃ علی الترجمۃ من حیث ان الجہاد لما کان ماضیا الی یوم القیامۃ ومن المعلوم ان الناس الی یوم القیامۃ لیس جمیعہم ابرارا لم یکن معنی الجہاد الی یوم القیامۃ الا وہو جائز مع البر والفاجر

ص۴۰۰ باب من احتبس فرسا فی سبیل الله الخ الغرض من الترجمۃ بیان فضلہ کما فی الفتح وغیرہ ویستنبط من الحدیث جواز وقف المنقولات وتقدم الکلام علیہ فقہا فی محلہ

ص۴۰۰ باب اسم الفرس والحمار ای مشروعیۃ تسمیتہا وکذا غیرہما من الدواب باسماء تخصہا غیر اسماء اجناسہا وقد اعتنی من الف فی ... ۃ النبویۃ بسرد اسماء ما ورد فی الاخبار من خیلہ صلی اللہ علیہ وسلم وغیر ذلک من دوابہ وفی الاحادیث الواردۃ فی ہذا الباب ما یقوی قول من ذکر انساب بعض الخیول العربیۃ الاصلیۃ لان الاسماء توضع للتمییز بین افراد الجنس اھ من الفتح قلت وترجم الامام ابو داؤد فی السنن باب فی الرجل یسمی دابتہ وکتب علیہ شیخنا فی البذل عقد ہذا الباب اشارۃ الی مشروعیۃ تسمیۃ الدواب من الحمار والفرس اھ وفی تقریر الوالد قدس سرہ لئلا یتوہم انہ من رسوم الجاہلیۃ اھ

ص۴۰۰ باب ما یذکر من شؤم الفرس ای ہل ہو علی عمومہ او مخصوص ببعض الخیل وہل ہو علی ظاہرہ او مؤول وقد اشار بایراد حدیث سہل بعد حدیث ابن عمر الی ان الحصر الذی فی حدیث ابن عمر لیس علی ظاہرہ وبترجمۃ الباب الذی بعدہ وہی الخیل لثلاثۃ الی ان الشؤم مخصوص ببعض الخیل دون بعض وکل ذلک من لطیف نظرہ ودقیق فکرہ اھ من الفتح ثم اختلفت الروایات فی اثبات الشؤم ونفیہ وکذا اختلفوا فی وجوہ الجمع بینہا وترجم الامام البخاری فی کتاب النکاح باب ما یتقی من شؤم المرأۃ وکتب الشیخ قدس سرہ ہناک فی اللامع اشار بذلک الی توجیہ الجمع بین روایتی اثبات الشؤم للمرأۃ ونفیہ عنہا بان الشؤم المنفی ہو الشؤم بمعنی النحوسۃ والمثبت ہو بمعنی الاضرار والمخالفۃ والعداوۃ ظاہرۃ کانت او باطنۃ اھ وفی ہامشہ بسط الکلام علی الحدیث فی الاوجز وفیہ قال الحافظ مال مالک وابن قتیبۃ وغیرہما الی ظاہرہ وقال آخرون المراد علی شرط وجودہ کما ورد فی الروایات قال الحافظ وقع فی روایۃ الباب فی البخاری عن ابن عمر بلفظ ان کان فی شیء وکذا فی الروایات الاخر التی ذکرت فی الاوجز وہذہ الروایات علم الجزم بذلک قال الطحاوی نفی بہذہ الروایات ان یکن فی شیء ای لو کانت تکون فی شیء لکانت فی ہؤلاء فاذا لم تکن فی ہؤلاء الثلث فلیست فی شیء قال الحافظ وقال آخرون یحمل الشؤم علی قلۃ الموافقۃ وسوء الطباع اھ قلت والاوجہ الاقوال عندی فی ذلک ما افادہ الشیخ الگنگوہی قدس سرہ فی الکوکب الدری اذ قال واصح التاویلات فیہ ان الشؤم یراد بہ معنیان النحوسۃ المطلقۃ والثانی اشتمال علی ما یکرہہ الطبیعۃ ویجتذب منہ المشاق وکونہ سببا لما یتنفر منہ الطبیعۃ فحیث نفی الشؤم اصلا وقال لو کان الشؤم لکان فی ہذہ الثلثۃ فالمراد ہو المعنی الاول وحیث اثبتہ اراد الثانی اھ وفی مکتوبات الشیخ المجدد السرہندی قدس سرہ ان النحوسۃ کانت فی الایام قبل بعثتہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم رحمۃ للعالمین صارت کلہا سواء لا نحوسۃ فیہا ولا شؤم اھ من ہامش فیض الباری

ص۴۰۰ باب الخیل لثلاثة قال الحافظ ہکذا اقتصر علی صدر الحدیث واحال بتفسیرہ علی ما ورد فیہ وقد فہم بعض الشراح منہ الحصر فقال اتخاذ الخیل لا یخرج عن ان یکون مطلوبا او مباحا او ممنوعا فیدخل فی المطلوب الواجب والمندوب ویدخل فی الممنوع المکروہ والحرام بحسب اختلاف المقاصد واعترض بعضہم بان المباح لم یذکر فی الحدیث وقال والسر فیہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم غالبا انما یعتنی بذکر ما فیہ حض او منع واما المباح الصرف فیسکت عنہ لما عرف ان سکوتہ عنہ عفو اھ ویحتمل عندی فی وجہ الغرض من الترجمۃ انہ الاشارۃ الی نفی ما سبق من شؤم الفرس من حیث الحصر الوارد فی الحدیث فانہ لم یتعرض فیہ الی الشؤم فافہم وہذا ما عندی واما عند الحافظ فقد تقدم فی الباب السابق من ان المؤلف اشار بہذہ الترجمۃ الی ان الشؤم مخصوص ببعض الخیول.

ص۴۰۰ باب من ضرب دابة غیره فی الغزو ای اعانۃ لہ ورفقا بہ قالہ الحافظ

ص۴۰۰ باب الرکوب علی دابة صعبة قال الحافظ الصعبۃ بسکون العین ای الشدیدۃ والفحولۃ بالفاء والمہملۃ جمع فحل والتاء فیہ لتاکید الجمع واخذ المصنف رکوب الصعبۃ من رکوب الفحل لانہ فی الغالب اصعب ممارسۃ من الانثی واخذ کونہ فحلا من ذکرہ بضمیر المذکر وقال ابن المنیر ہو استدلال ضعیف لان العود یصح علی اللفظ ولفظ الفرس مذکر وان کان یقع علی المؤنث وعکسہ الجماعۃ فیجوز اعادۃ الضمیر علی اللفظ وعلی المعنی الی آخر ما فی الفتح وکتب الشیخ فی اللامع دلالۃ الروایۃ علی ہذا المعنی من حیث ان الدابۃ الصعبۃ کما تخل بالسیر وقطع المسافۃ فکذلک القطوف البطیء المشی فلما جاز الرکوب علیہ جاز علی صعبۃ ایضا والاستدلال علی رکوب الفحولۃ من حیث اطلاق اللفظۃ او تذکیرہا اھ قلت ظاہر کلام الشیخ انہ حمل الترجمۃ علی بیان الجواز وعلیہ حمل العلامۃ العینی والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان غرض الامام البخاری ترغیب الرکوب علی الدابۃ الصعبۃ والفحولۃ کما یدل علیہ اثر راشد بن سعد کان السلف یستحبون الفحولۃ ودلالۃ الروایۃ علیہ بما صار حال فرس ابی طلحۃ بعد رکوبہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی قال وجدناہ بحرا وبہذا اللفظ استدل البخاری علی الترجمۃ ووجہ افضلیۃ الرکوب علی الدابۃ الصعبۃ انہ دلیل علی مہارۃ الراکب بالرکوب وتدریب للفروسیۃ البالغۃ ولاجل ذلک کان عمر رضی اللہ عنہ یامر بقطع الرکب والیہ اشار البخاری کما سیأتی قریبا بباب رکوب الفرس العری اھ من ہامش اللامع

ص۴۰۰ باب سهام الفرس الخ ای ما یستحقہ الفارس من الغنیمۃ بسبب فرسہ قالہ الحافظ والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ فعند الامام ابی حنیفۃ للفرس سہم وعند الائمۃ الثلثۃ وصاحبی ابی حنیفۃ للفرس سہمان واما قولہ یسہم للخیل والبراذین فہذا ایضا مسئلۃ خلافیۃ بسطت فی الاوجز فبقول مالک المذکور قال الشافعی والحنفیۃ من ان سہم الخیل والبراذین سواء وعن احمد فی ذلک ثلث روایات احدہا موافقۃ للجمہور والثانیۃ ان للبرذون سہما واحدا قال الخلال تواترت الروایات عن ابی عبد اللہ فی سہام البرذون انہ واحد والثالثۃ ان البراذین ان ادرکت ادراک العراب اسہم لہا مثل الفرس العربی والا فلا وہہنا مسئلۃ ثالثۃ وہی ما قالہ لا یسہم لاکثر من فرس بسط الکلام علی ذلک فی الاوجز قال الحافظ قولہ لا یسہم لاکثر الخ ہو بقیۃ کلام مالک وہو قول الجمہور وقال اللیث وابو یوسف واحمد واسحاق یسہم لفرسین لا لاکثر اھ وفی الاوجز وبقول مالک قال ابو حنیفۃ والشافعی ومحمد واہل الظاہر وذلک لانہ انما یسہم لفرس یرکبہ فارس واما فرس لا یرکبہ فلا منفعۃ فیہ وہذا الفارس لا یمکن ان یقاتل علی اثنین منہما فی وقت واحد فوجب ان لا یسہم الا لفرس واحد کذا فی المنتقی اھ مختصرا

ص۴۰۰ باب من قاد دابة غیره فی الحرب ای اعانۃ للغازی فالمقصود بیان فضلہ کما تقدم نظیرہ من باب من ضرب دابۃ غیرہ وذلک ان نقول انہ اشار بذلک الی ان النہی عن الجلب لا یتناول ہذا

ص۴۰۰ باب الرکاب والغرز للدابة قیل الرکاب یکون من الحدید والخشب والغرز لا یکون الا من الجلد وقیل ہما مترادفان او الغرز للجمل والرکاب للفرس وحدیث الباب ظاہر فیما ترجم لہ من الغرز واما الرکاب فالحقہ بہ لانہ فی معناہ قال ابن بطال کانہ اشار الی ان ما جاء عن عمر انہ قال اقطعوا الرکب وثبوا علی الخیل وثبا لیس علی منع اتخاذ الرکب اصلا وانما اراد تدریبہم علی رکوب الخیل اھ

ص۴۰۰ باب رکوب الفرس العری بضم المہملۃ وسکون الراء ای لیس علیہ سرج ولا اداۃ ولا یقال فی الآدمیین انما یقال عریان ثم قال الحافظ وفی الحدیث ما کان علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم من التواضع والفروسیۃ البالغۃ فان الرکوب المذکور لا یفعلہ الا من احکم الرکوب وادمن علی الفروسیۃ وفیہ ایضا ما یشیر الی انہ ینبغی للفارس ان یتعاہد الفروسیۃ ویروض طباعہ علیہا لئلا یفجأہ شدۃ فیکون قد استعد لہا اھ من الفتح

ص۴۰۰ باب الفرس القطوف یمکن عندی ان یقال ان الغرض الکلی لمثل ہذہ التراجم العدیدۃ اثبات رکوبہ صلی اللہ علیہ وسلم علی تلک الانواع من الخیول فتکون ہذہ التراجم من الاصل الرابع عشر قال العلامۃ العینی القطوف بفتح القاف وضم الطاء المہملۃ وہو من الدواب المتقارب الخطو وقیل الضیق المشی یقال قطفت الدابۃ تقطف قطافا وقطوفا بالضم اذا قاربت السیر مع تقارب الخطو وقال الثعالبی ان مشی وثبا فہو قطوف وان کان یرفع یدیہ ویقوم علی رجلیہ فہو شبوب وان التوی براکبہ فہو قموص وان منع ظہرہ فہو شموس اھ من العینی

باب السبق بين الخيل اى مشروعية ذلك والسبق بفتح المهملة وسكون الموحدة وهو المراد هنا وبالتحريك الرهن الذى يوضع بذلك قاله الحافظ

باب اضمار الخيل للسبق اشارة الى ان السنة فى المسابقة ان يتقدم اضمار الخيل وان كانت التى لا تضمر لا تمتنع المسابقة عليها قاله الحافظ وفى العينى اى بيان اضمار الخيل لاجل السبق بل هو شرط ام لا. والاضمار والتضمير ان يظاهر على الخيل بالعلف حتى يسمن ثم لا تعلف الا قوتا لتخف وقيل يشد عليها سروجها وتجلل بالاجلة حتى تعرق تحتها فيذهب رهلها ويشتد لحمها فيكون اقوى لجريه اھ وقال القسطلانى وقد اورد ابن بطال هنا سوالا وهو كيف ترجم على اضمار الخيل وذكر ان النبى صلى الله عليه وسلم سابق بين الخيل التى لم تضمر واجاب بانه اشار بطرف من الحديث الى بقيته لان تمام الحديث سابق بين الخيل التى اضمرت وبين الخيل التى لم تضمر وتعقبه ابن المنير فقال انما كان البخارى يترجم على الشئ من الجهة العامة لما قد يكون ثابتا ولما قد يكون منفيا فمعنى قوله باب اضمار الخيل الخ اى هل هو شرط او لا فبين انه ليس بشرط وهذا اقعد لمقاصد البخارى من قول الشارح انما ذكر طرفا من الحديث الخ لان لقائل ان يقول اذا لم يكن بد من الاختصار فذكر الطرف المطابق للترجمة اولى لاسيما والطرف المطابق هو اول الحديث قال ابن حجر ولا منافاة بين كلامه وكلام ابن بطال بل افاد النكتة فى الاقتصار اھ

باب غاية السبق للخيل المضمرة قال الحافظ ابن حجر اى بيان ذلك وبيان غاية التى لم تضمر ثم قال بعد ذكر الحديث وفيه مشروعية المسابقة وانه ليس من العبث بل من الرياضة المحمودة الموصلة الى تحصيل المقاصد فى الغزو والانتفاع بها عند الحاجة وهى دائرة بين الاستحباب والاباحة بحسب الباعث على ذلك قال القرطبى لا خلاف فى جواز المسابقة على الخيل وغيرها من الدواب والاقدام وكذا الترامى بالسهام واستعمال الاسلحة لما فى ذلك من التدريب على الحرب وفيه جواز اضمار الخيل ولا يخفى اختصاص استحبابها بالخيل المعدة للغزو اھ مختصرا

باب ناقة النبى صلى الله عليه وسلم وفى بعض النسخ باب ناقة النبى صلى الله عليه وسلم القصواء والعضباء الخ قاله العينى وقال الحافظ كذا افرد الناقة فى الترجمة اشارة الى ان العضباء والقصواء واحدة اھ وفى الفيض اختلف اهل السير فى ان القصواء والجدعاء والعضباء كانت ثلاث نوق للنبى صلى الله عليه وسلم او كلها اسماء لناقة واحدة اھ وكتب الشيخ فى اللامع فى كتاب المغازى قوله وهى الجدعاء وليست هى بالجدعاء التى هى ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم المشهورة بالقصواء اھ وفى هامشه المسئلة خلافية وبسطه اشد البسط وفيه قال الحافظ اختلف هل العضباء هى القصواء او غيرها فجزم الحربى بالاول وقال تسمى العضباء والقصواء والجدعاء وروى ذلك ابن سعد عن الواقدى وقال غيره بالثانى وقال الجدعاء كانت شهباء وكان لا يحمله عند نزول الوحى غيرها وذكر له عدة نوق غير هذه تتبعها من اعتنى بجمع السيرة اھ

باب بغلة النبى صلى الله عليه وسلم قال الحافظ قوله قال انس يشير الى حديثه الطويل فى قصة حنين وسياتى موصولا مع شرحه فى المغازى وفيه وهو على بغلة بيضاء قوله وقال ابو حميد اهدى ملك ايلة يشير الى حديثه الطويل فى غزوة تبوك وما ينبه عليه هنا ان البغلة البيضاء التى كان عليها فى حنين غير البغلة البيضاء التى اهداها له ملك ايلة لان ذلك كان فى تبوك وغزوة حنين كانت قبلها الى آخر ما قال

باب جهاد النساء كتب الشيخ قدس سره فى اللامع اسے ماهو والمعنى بيان جوازه ودلالة الرواية عليه ظاهرة لان النبى صلى الله عليه وسلم لم ينكر على السائلة سوالها فكان تقريرا لجوازه لهن غير انه مشروط بعدم الفتنة اھ وفى هامشه قال الحافظ قال ابن بطال دل حديث عائشة على ان الجهاد غير واجب على النساء ولكن ليس فى قوله جهادكن الحج انه ليس لهن ان يتطوعن بالجهاد وانما لم يكن عليهن واجبا لما فيه من مغايرة المطلوب منهن من الستر ومجانبة الرجال فلذلك كان الحج افضل لهن من الجهاد اھ قال الحافظ وقد لمح البخارى بذلك فى ايراده الترجمة مجملة وتعقيبها بالتراجم المصرحة بخروج النساء الى الجهاد اھ

باب غزوة المرأة فى البحر تقدم فى كلام الحافظ آنفا ما هو الغرض عنده وعندى ان الامام البخارى اشار بذلك الى الاختلاف فيه والمعروف عن الامام مالك المنع مطلقا للمرأة لبسط الكلام عليه فى الاوجز وفيه وفى الحديث جواز ركوب البحر الملح للغزو وكان عمر يمنع منه ثم اذن فيه عثمان ثم منع منه عمر بن عبد العزيز ثم اذن فيه من بعده واستقر الامر عليه ونقل عن عمر انه انما منع عن ركوبه لغير الحج والعمرة ونقل ابن عبد البر انه يحرم ركوبه عند ارتجاجه اتفاقا وكره مالك ركوب النساء البحر لما يخشى من اطلاعهن على عورات الرجال فيه اذ يتعسر الاحتراز من ذلك وخص اصحابه ذلك بالسفن الصغار واما الكبار التى يمكنهن فيها من الاستتار بما كن تخصهن فلا حرج فيه وفى التمهيد لابن عبد البر كان مالك يكره للمرأة الحج فى البحر فهو للجهاد اكره اھ من هامش اللامع ثم لا يخفى عليك ما فى الاوجز فى ذيل شرح حديث الباب عن ابن عبد البر واحتج بذلك قوم وقالوا شهيد البر افضل وقال آخرون شهيد البحر افضل والغزو فى البحر افضل واحتجوا بحديث منقطع عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من لم يدرك الغزو معى فليغز فى البحر فان غزاة فى البحر افضل من غزاتين فى البر وان شهيد البحر له اجر شهيدى البر وان افضل الشهداء عند الله يوم القيامة اصحاب الوكوف قالوا يا رسول الله واصحاب الوكوف قال قوم تكفأ بهم مراكبهم فى سبيل الله وعن عبد الله بن عمرو انه قال غزوة فى البحر افضل من عشر غزوات فى البر اھ من الاوجز

فائدة: واول من ركب البحر للغزاة معاوية وذلك فى خلافة عثمان كما فى الفتح

باب حمل الرجل امرأته فى الغزو دون بعض نسائه قال العينى اراد انه لما غزا اخذ معه من نسائه واحدة منهن ولكن بعد القرعة بينهن كما صرح به فى حديث الباب اھ

باب غزو النساء وقتالهن مع الرجال قال الحافظ بعد ذكر عدة روايات ولم ار فى شئ من ذلك التصريح بانهن قاتلن ولاجل ذلك قال ابن المنير بوب على قتالهن وليس هو فى الحديث فاما ان يريد ان اعانتهن للغزاة غزو واما ان يريد انهن ما ثبتن لسقى الجرحى ونحو ذلك الا وهن بصدد ان يدفعن عن انفسهن وهو الغالب اھ قال الحافظ وقد وقع عند مسلم عن انس ان ام سليم اتخذت خنجرا يوم حنين فقالت اتخذته ان دنى منى احد من المشركين بقرت به بطنه ويحتمل ان يكون غرض البخارى بالترجمة ان يبين انهن لا يقاتلن وان خرجن فى الغزو فالتقدير بقوله وقتالهن مع الرجال اى هل هو سائغ او اذا خرجن مع الرجال فى الغزو يقتصرن على ما ذكر من مداواة الجرحى ونحو ذلك اھ

باب حمل النساء القرب الى الناس اى مشروعية ذلك والقرب بكسر القاف جمع قربة قاله العينى

باب مداواة النساء الجرحى من الرجال وغيرهم جمع جريح قال الحافظ وفى الحديث جواز معالجة المرأة الاجنبية الرجل الاجنبى للضرورة قال ابن بطال ويختص ذلك بذوات المحارم ثم بالمتجالات منهن لان موضع الجرح لا يلتذ بلمسه بل يقشعر منه الجلد فان دعت الضرورة لغير المتجالات فليكن بغير مباشرة ولا مس ويدل على ذلك اتفاقهم على ان المرأة اذا ماتت ولم توجد امرأة تغسلها ان الرجل لا يباشر غسلها بالمس بل يغسلها من وراء حائل فى قول بعضهم كالزهرى واسحاق وعند سعيد بن المسيب ومالك والكوفيين واحمد تيمم بالصعيد وهو اصح الاوجه عند الشافعية وقال الاوزاعى تدفن كما هى ولا تيمم وقيل الفرق بين حال المداواة وتغسيل الميت ان الغسل عبادة والمداواة ضرورة والضرورات تبيح المحظورات اھ بزيادة من العينى

باب رد النساء الجرحى والقتلى كذا فى رواية الاكثرين وفى رواية الكشميهنى الى المدينة بعد قوله القتلى وقال ابن التين كانوا يوم احد يحملون الرجلين والثلاثة من الشهداء على دابة وتردهن النساء الى موضع قبورهم اھ من العينى

باب نزع السهم من البدن اى مشروعية نزع السهم من بدن المصاب قاله العينى وقال الحافظ قال المهلب فيه جواز نزع السهم من البدن وان كان فى غبه الموت وليس ذلك من الالقاء الى التهلكة اذا كان يرجو الانتفاع بذلك قال ومثله البط والكى وغير ذلك من الامور التى يتداوى بها وقال ابن المنير لعله ترجم بهذا لئلا يتخيل ان الشهيد لا ينزع منه السهم بل يبقى فيه كما امر بدفنه بدمائه حتى يبعث كذلك فبين بهذه الترجمة ان هذا مما شرع اھ والذى قال المهلب اولى لان حديث الباب يتعلق بمن اصابه ذلك وهو فى الحياة بعد والذى ابداه ابن المنير يتعلق بنزعه بعد الوفاة اھ كله من الفتح.

باب الحراسة فى الغزو فى سبيل الله عز وجل اى بيان ما فيها من الفضل وفى الحديث الاخذ بالحذر والاحتراس من العدو وان على الناس ان يحرسوا سلطانهم خشية القتل وانما عانى النبى صلى الله عليه وسلم ذلك مع قوة توكله للاستنان به فى ذلك وقد ظاهر بين درعين مع انهم كانوا اذا اشتد الباس كان امام الكل وايضا فالتوكل لا ينافى تعاطى الاسباب لان التوكل محل القلب وهى محل البدن اھ ثم قال الحافظ قال ابن بطال نسخ ذلك بحديث عائشة عند الترمذى كان النبى صلى الله عليه وسلم يحرس حتى نزلت هذه الآية والله يعصمك من الناس قال القرطبى ليس فى الآية ما ينافى الحراسة كما ان اعلام الله بنصر دينه واظهاره ما يمنع الامر بالقتال واعداد العدد وعلى هذا فالمراد العصمة من الفتنة والاضلال او ازهاق الروح والله اعلم اھ

باب فضل الخدمة فى الغزو اى سواء كانت من صغير لكبير او عكسه او مع المساواة واحاديث الباب الثلاثة يؤخذ منها حكم هذه الاقسام ثم قال بعد الحديث الاول وهذا الحديث من الاحاديث التى اوردها المصنف فى غير مظنتها واليق المواضع بها المناقب وكذا قال بعد الحديث الثالث وزاد وكونه لم يذكره فى الصيام واقتصر على ايراده هنا اھ من الفتح وقال القسطلانى بعد الحديث الاول وحكاية قول الحافظ وفيه اى فى كلام الحافظ اشعار بانه لا مطابقة بين الحديث والترجمة لكن قال العينى ان المطابقة تؤخذ مما زاده مسلم وهو قوله فى سفر لشموله الغزو وغيره اھ قلت لكن صرح الحافظ بحصول المطابقة كما تقدم وقال القسطلانى ايضا بعد الحديث الثالث ولم تظهر لى المطابقة بين الترجمة والحديث نعم يحتمل ان تكون مما زاده مسلم حيث قال فى سفر الشامل لسفر الغزو وغيره مع قوله فبعثوا الركاب وامتهنوا وعالجوا المفسر بالخدمة اھ

باب فضل من حمل متاع صاحبه فى السفر قال الحافظ ذكر فيه حديث ابى هريرة وهو ظاهر فيما ترجم له لانه يتناول حالة السفر من هذا الاطلاق بطريق الاولى قال ابن بطال فى شرح الحديث واذا اجر من فعل ذلك بدابة غيره فاذا حمل غيره على دابة نفسه احتسابا كان اعظم اجرا اھ

باب فضل رباط يوم فى سبيل الله الرباط بكسر الراء ملازمة المكان الذى بين المسلمين والكفار لحراسة المسلمين منهم قال ابن التين بشرط ان يكون غير الوطن قاله ابن حبيب عن مالك اھ قلت وفيه نظر فى اطلاقه فقد يكون وطنه وينوى بالاقامة فيه دفع العدو ومن ثم اختار كثير من السلف سكنى الثغور فبين المرابطة والحراسة عموم وخصوص وجهى واستدلال المصنف بالآية اختيار لاشهر التفاسير فعن الحسن البصرى وقتادة اصبروا على طاعة الله وصابروا اعداء الله فى الجهاد ورابطوا فى سبيل الله وعن محمد بن كعب القرظى صابروا الانتظار الوعد ورابطوا العدو الى ان قال الحافظ وفى الموطا عن ابى هريرة مرفوعا وانتظار الصلوة فذلكم الرباط وفى المستدرك عن ابى سلمة بن عبد الرحمن ان الآية نزلت فى ذلك واحتج بانه لم يكن فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزو فيه رباط اھ قال الحافظ وحمل الآية على الاول اظهر واما التقييد باليوم فى الترجمة واطلاقه فى الآية فكانه اشار الى ان مطلقها يقيد بالحديث فانه يشعر بان اقل الرباط يوم لسياقه فى مقام المبالغة وذكره مع موضع سوط يشير الى ذلك ايضا اھ كله من الفتح

باب من غزا بصبى للخدمة يشير الى ان الصبى لا يخاطب بالجهاد ولكن يجوز الخروج به بطريق التبعية قاله الحافظ والاوجه عند هذا العبد الضعيف انه اراد اثبات الجواز لدفع توهم ما ورد فى حق بعض الصبيان من الصحابة لما عرضوا للخروج الى الغزو ردهم النبى صلى الله عليه وسلم منهم ابن عمر وزيد بن ثابت واسامة بن زيد وغيرهم رضى الله عنهم ووجه الدفع ان عرضهم انما كان للقتال لا للخدمة

باب ركوب البحر قال الحافظ كذا اطلق الترجمة وخصوص ايراده فى ابواب الجهاد يشير الى تخصيصه بالغزو

وقد اختلف السلف فی جواز رکوبہ وفی حدیث زہیر بن عبد اللہ یرفعہ من رکب البحر اذا ارتج فقد برئت منہ الذمۃ وفی روایۃ فلا یلومن الا نفسہ اخرجہ ابو عبید فی غریب الحدیث وفیہ تقیید المنع بالارتجاج ومفہومہ الجواز عند عدمہ وہو المشہور من اقوال العلماء فاذا غلبت السلامۃ فالبر والبحر سواء ومنہم من فرق بین الرجل والمرأۃ وہو عن مالک فمنعہ للمرأۃ مطلقا وہذا الحدیث حجۃ للجمہور اھ وتقدمت المذاہب فی باب غزوۃ المرأۃ فی البحر

باب من استعان بالضعفاء والصالحین فی الحرب ای ببرکتہم ودعائہم ذکر فیہ طرفا من الحدیث الطویل تقدم موصولا فی بدء الوحی والغرض منہ قولہ فی الضعفاء وہم اتباع الرسل وطریق الاحتجاج بہ حکایۃ ابن عباس ذلک وتقریرہ لہ اھ من الفتح

باب لا یقال فلان شہید الخ ای علی سبیل القطع بذلک الا ان کان بالوحی وکانہ اشار الی حدیث عمر انہ خطب فقال تقولون فی مغازیکم فلان شہید ومات فلان شہیدا ولعلہ قد یکون قد اوقر راحلتہ الا لا تقولوا ذلکم ولکن قولوا کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من مات فی سبیل اللہ او قتل فہو شہید وہو حدیث اخرجہ احمد وسعید بن منصور وغیرہما وقال الحافظ ایضا فی حدیث سہل بن سعد فی قصۃ الذی بالغ فی القتال الخ فالترجمۃ منہ انہم شہدوا برجحانہ فی امر الجہاد فلو کان قتل لم یمتنع ان یشہدوا لہ بالشہادۃ وقد ظہر منہ انہ لم یقاتل للہ وانما قاتل غضبا لقومہ فلا یطلق علی کل مقتول فی الجہاد انہ شہید لاحتمال ان یکون مثل ہذا وان کان مع ذلک یعطی حکم الشہداء فی الاحکام الظاہرۃ ولذلک اطبق السلف علی تسمیۃ المقتولین فی بدر واحد وغیرہما شہداء والمراد بذلک الحکم الظاہر المبنی علی الظن الغالب واللہ اعلم وقد تعجب من المہلب حیث قال ان حدیث الباب ضد ما ترجم بہ البخاری لانہ قال لا یقال فلان شہید والحدیث فیہ ضد الشہادۃ وکانہ لم یتامل مراد البخاری وہو ظاہر کما قررتہ بحمد اللہ تعالی اھ من الفتح

باب التحریض علی الرمی الخ قال الحافظ قولہ وقول اللہ عز وجل الخ بما جاء فی تفسیر القوۃ فی ہذہ الآیۃ انہا الرمی وہو عند مسلم من حدیث عقبۃ بن عامر ولفظہ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول وہو علی المنبر واعدوا لہم ما استطعتم من قوۃ الا ان القوۃ الرمی ثلاثا اھ

باب اللہو بالحراب ونحوہا وفی الفیض المراد بہ اللہو للتعلیم اھ وقال العینی ای مشروعیۃ اللہو بالحراب بکسر الحاء جمع الحربۃ وقولہ ونحوہا ای نحو الحراب من آلات الحرب کالسیف والقوس والنبل اھ قال الحافظ وکانہ یشیر بقولہ ونحوہا الی ما روی ابو داؤد والنسائی من حدیث عقبۃ بن عامر مرفوعا لیس من اللہو (ای مشروع او مطلوب) الا تادیب الرجل فرسہ وملاعبتہ اہلہ ورمیہ بقوسہ ونبلہ اھ وقال القسطلانی قال الحافظ ابن حجر وتبعہ العینی لم یقع فی ہذہ الروایۃ ذکر الحراب فکانہ اشار الی ما ورد فی بعض طرقہ کما تقدم بیانہ فی باب اصحاب الحراب فی المسجد من کتاب الصلوۃ انتہی ومرادہ حدیث عائشۃ قالت رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم والحبشۃ یلعبون بحرابہم قال القسطلانی وہذا عجیب فقد ثبت ذکر ذلک فی حدیث ہذا الباب فی غیر ما نسخۃ اھ

باب المجن ومن تترس بترس صاحبہ المجن بکسر المیم وفتح الجیم وتثقیل النون ای الدرقۃ وفی الفیض المجن من الجلد والترس من الحدید اھ قال ابن المنیر وجہ ہذہ التراجم دفع من یتخیل ان اتخاذ ہذہ الآلات ینافی التوکل والحق ان الحذر لا یرد القدر ولکن یضیق مسالک الوسوسۃ لما طبع علیہ البشر قولہ ومن تترس ای فلا بأس بہ وقال ایضا بعد آخر حدیث الباب ودخول ہذا الحدیث ہنا غیر ظاہر لانہ لا یوافق واحدا من رکنی الترجمۃ وقد اثبت ابن شبویہ فی روایتہ قبلہ لفظ باب بغیر ترجمۃ ولہ مناسبۃ بالترجمۃ التی قبلہ من جہۃ ان الرامی لا یستغنی عن شئ یقی بہ عن نفسہ سہام من یرامیہ اھ کلہ من الفتح

باب (بغیر ترجمۃ) ہکذا فی النسخۃ الہندیۃ ای موافقا لروایۃ ابن شبویہ وتقدم ما یتعلق بہ من کلام الحافظ فی الباب السابق.

باب الدرق ای جواز اتخاذ ذلک او مشروعیتہ والدرق جمع درقۃ وہی الحجفۃ ویقال ہو الترس الذی یتخذ من الجلود اھ وتقدم فی ابواب العیدین باب الحراب والدرق وذکر ہنا ہذا الحدیث بعینہ ثم یشکل ہہنا تکرار الترجمۃ بما تقدم من باب المجن فانہم فسروا المجن بالدرقۃ فاما ان یقال بالفرق بین المجن والدرقۃ کما قیل او یقال ان المقصود من السابقۃ ہو الجزء الثانی من الترجمۃ اعنی ومن تترس بترس صاحبہ

باب الحمائل وتعلیق السیف بالعنق الحمائل بالمہملۃ جمع حمیلۃ وہی ما یقلد بہ السیف قال الحافظ وقال العینی ہی جمع حمالۃ بالکسر علاقۃ مثل السیف المحل ہذا قول الخلیل وقال الاصمعی حمائل السیف لا واحد لہا من لفظہا وانما واحدہا محمل وقال بعضہم جمع حمیلۃ قلت ہذا لیس بصحیح والحمیلۃ ما حملہ السیل من الغثاء اھ والغرض من الحدیث ہنا قولہ وفی عنقہ السیف فدل علی جواز ذلک قال ابن المنیر مقصود المصنف من ہذہ التراجم ان یبین زی السلف فی آلۃ الحرب وما سبق استعمالہ فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیکون اطیب للنفس وانفی للبدعۃ اھ من الفتح وقلت وعلی ہذا تکون الترجمۃ من الاصل الرابع عشر

باب ما جاء فی حلیۃ السیوف ای من الجواز وعدمہ والحلیۃ والحلی اسم لکل ما یتزین بہ من مصاغ الذہب والفضۃ وتطلق الحلیۃ علی الصفۃ ایضا اھ من العینی وقال القسطلانی بعد ذکر الحدیث ولا یلزم من کون حلیۃ سیوفہم ما ذکر عدم جواز غیرہ فیجوز للرجل تحلیۃ السیف وغیرہ من الآلات الحرب بالفضۃ کالرمح واطراف السہام والدرع وغیرہا لانہ یغیظ الکفار وقد کان للصحابۃ رضی اللہ عنہم غنیۃ عن ذلک لشدتہم فی انفسہم وقوتہم فی ایمانہم ولا یجوز تحلیۃ شئ مما ذکر بالذہب قطعا ویحرم علی النساء تحلیۃ الات الحرب بالفضۃ والذہب جمیعا لان فی استعمالہن ذلک تشبہا بالرجال کذا قالہ الجمہور فیما حکاہ فی الروضۃ وصوبہ اھ مختصرا قلت وما ذکرہ القسطلانی من مذہب الجمہور ہو مذہب الحنفیۃ کما فی الدر المختار وہکذا قال الموفق ثم قال الموفق وما عدا ذلک من الذہب فقد روی عن احمد الرخصۃ فیہ فی السیف وروی عنہ روایۃ اخری تدل علی تحریم ذلک اھ وبسط الکلام فی ہامش اللامع فارجع الیہ

باب من علق سیفہ بالشجر فی السفر الخ قال العینی القائلۃ الظہیرۃ وقد تکون بمعنی النوم فی الظہیرۃ وفائدۃ ہذہ الترجمۃ بیان شجاعۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وحسن توکلہ باللہ وصدق یقینہ واظہار معجزتہ وبیان عفوہ وصفحہ عن من یقصدہ بسوء اھ

باب لبس البیضۃ بفتح وہو ما یلبس فی الرأس من الآت السلاح وکتب الشیخ قدس سرہ یعنی بذلک جوازہ بدفع ما یتوہم انہ ینافی التوکل اھ

باب من لم یر کسر السلاح عند الموت کانہ یشیر الی رد ما کان علیہ اہل الجاہلیۃ من کسر السلاح وعقر الدواب اذا مات الرئیس فیہم وربما کان یعہد بذلک لہم ولعل المصنف لمح بذلک الی من نقل عنہ انہ کسر رمحہ عند الاصطدام حتی لا یغنمہ العدو ان لو قتل وکسر جفن سیفہ وضرب بسیفہ حتی قتل کما جاء نحو ذلک عن جعفر بن ابی طالب فی غزوۃ موتۃ فاشار الی ان ہذا شئ فعلہ جعفر وغیرہ عن اجتہاد والاصل عدم جواز اتلاف المال لانہ یفعل شیئا محققا فی امر غیر محقق اھ من الفتح وترجم الامام ابو داؤد فی السنن باب فی الدابۃ تعرقب فی الحرب وذکر فیہ فعل جعفر بن ابی طالب المذکور فی کلام الحافظ المتقدم وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع باب من لم یر الخ ای یتوقف جوازہ علی تضمنہ فائدۃ والا کان اسرافا منہیا عنہ اھ قال الحافظ زعم الکرمانی ان مناسبۃ الحدیث بالترجمۃ انہ صلی اللہ علیہ وسلم مات وعلیہ دین ولم یبع فیہ شیئا من سلاحہ ولو کان رہن درعہ وعلی ہذا فالمراد بکسر السلاح بیعہ ولا یخفی بعدہ اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ الا سلاحہ الخ فانہ لم یکسر سلاحہ لانہ لم یتضمن فائدۃ ولا کذلک اذا تضمن کسرہ منفعۃ معتدۃ کمن خاف وقوعہ فی ایدی العدو او من یخاف عنہ علی نفسہ او غیرہ کصبی او مجنون او کان فیہ تہمۃ او لوث کما کان فی فتنۃ الہند اھ وقال القسطلانی وفی ابقاء السلاح کما قال ابن المنیر عنوان للمسلم علی ابقاء ذکرہ واستمرار افعالہ الحسنۃ التی سنہا للناس وعادتہ الجمیلۃ التی حمل علیہا العباد بخلاف اہل الجاہلیۃ نفی فعلہم ذلک اشارۃ الی انقطاع اعمالہم وذہاب آثارہم اھ قلت ومطابقۃ الحدیث للترجمۃ علی ما افادہ الشیخ قدس سرہ من غرض الترجمۃ اوفق مما قالہ الشراح

باب تفرق الناس عن الامام حدیث الباب ظاہر فیما ترجم لہ قال القرطبی ہذا یدل علی انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان فی ہذا الوقت لا یحرسہ احد من الناس بخلاف ما کان علیہ فی اول الامر فانہ کان یحرس حتی نزل قولہ تعالی واللہ یعصمک من الناس قال الحافظ لکن قد قیل ان ہذہ القصۃ سبب نزول قولہ تعالی واللہ یعصمک من الناس کما فی روایۃ ابن ابی شیبۃ فیحتمل ان کان محفوظا ان یقال کان مخیرا فی اتخاذ الحرس فترکہ مرۃ لقوۃ یقینہ فلما وقعت ہذہ القصۃ ونزلت ہذہ الآیۃ ترک ذلک اھ من الفتح قلت لم یتعرض الحافظ ولا غیرہ لغرض الترجمۃ والاوجہ عندی انہ اشار بہذہ الترجمۃ الی الجواز لدفع ما یتوہم من روایۃ ابی داؤد ان تفرقکم فی الشعاب والاودیۃ من الشیطان فقد اخرج الامام ابو داؤد فی باب ما یؤمر من انضمام العسکر عن ابی ثعلبۃ الخشنی قال کان الناس اذا نزلوا منزلا قال عمرو کان الناس اذا نزل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منزلا تفرقوا فی الشعاب والاودیۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تفرقکم فی ہذہ الشعاب والاودیۃ انما ذلکم من الشیطان فلم ینزل بعد ذلک منزلا الا انضم بعضہم الی بعض حتی یقال لو بسط علیہم ثوب لعمہم. فحینئذ وقع التعارض بین ترجمتی الامام البخاری وابی داؤد وکذا بین الروایتین فیمکن ان یجاب عنہ بان المنع عن التفرق انما ہو عند ابتداء النزول لمصالح تقتضیہ کان یکون جمیع العسکر بمرأی من الامام لیراقبہم ویشاورہم ونحو ذلک من الفوائد واما جواز التفرق فالمراد بہ التفرق بعد النزول مجتمعا فی وقت آخر للقیلولۃ وغیرہا من الحاجات ولعل الامام البخاری الیہ اشار بقولہ فی الترجمۃ عند القائلۃ والاستظلال بالشجر واللہ تعالی اعلم

باب ما قیل فی الرماح ای فی اتخاذہا واستعمالہا من الفضل اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع باب ما قیل فی الرماح ان اراد بذلک جواز اتخاذہ فہو ظاہر الاستنباط بالروایۃ وان قصد غیر ذلک فکما قال المحشی اھ قلت وہذا الباب ہو ایضا عندی من الاصل الرابع عشر کما تقدم قریبا

باب ما قیل فی درع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ای من ای شئ کانت وقولہ والقمیص فی الحرب ای حکمہ وحکم لبسہ اھ من الفتح وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع الظاہر ان المراد بذلک اثبات ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لہ درع وبذلک تنطبق الروایات وما قال المحشی ان المقصود بیان ان درعہم کانت فلا یدری وجہہ اذ لا یناسبہ الروایۃ الاولی الا ان یقال اثبات انہا کانت من حدید یکفی ولو فی روایۃ ثم تحمل بقیۃ الروایات علیہ وان لم تذکر فیہا مم کانت اھ وفی ہامشہ ہذا ای اثبات الدرع لہ ہو المتعین بملاحظۃ الروایات وما قال المحشی فی بیان المقصود لا یوافقہ الروایات اھ

باب الجبۃ فی السفر والحرب قال العینی ای بیان لبس الجبۃ فی السفر والحرب یعنی فی الغزاۃ وہو من عطف الخاص علی العام وقال بعد ذکر الحدیث مطابقۃ للترجمۃ فی قولہ وعلیہ جبۃ شامیۃ وکان فی السفر وکان فی غزاۃ اھ

باب الحریر فی الحرب ای جواز لبسہ قالہ القسطلانی وقال الحافظ وقد ترجم فی اللباس ما یرخص للرجال من الحریر للحکۃ ولم یقیدہ بالحرب فزعم بعضہم ان الحرب فی الترجمۃ بالجیم وفتح الراء ولیس کما زعم لانہا لا یبقی لہا فی ابواب الجہاد مناسبۃ ویلزم منہ اعادۃ الترجمۃ فی اللباس اذ الحکۃ والحرب متقاربان وجعل الطبری جوازہ فی الغزو مستنبطا من جوازہ للحکۃ فقال دلت الرخصۃ فی لبسہ بسبب الحکۃ ان من قصد بلبسہ ما ہو اعظم من اذی الحکۃ کدفع سلاح العدو ونحو ذلک فانہ یجوز وقد تبع الترمذی البخاری فترجم لہ باب ما جاء فی لبس الحریر فی الحرب ثم المشہور عن القائلین بالجواز انہ لا یختص بالسفر وعن البعض یختص وقد اختلف السلف فی لباسہ فمنع

مالک وابو حنیفۃ مطلقا وقال الشافعی وابو یوسف بالجواز للضرورۃ وحکی ابن حبیب عن ابن الماجشون انہ یستحب فی الحرب وقال المہلب لباسہ فی الحرب لارہاب العدو وہو مثل الرخصۃ فی الاختیال فی الحرب اھ وفی الفیض اعلم ان الثوب اذا کانت لحمتہ وسداہ حریرا فہو حرام مطلقا وان کان سداہ حریرا فقط فہو حلال مطلقا وان کانت لحمتہ حریرا فقط فہو جائز فی الحرب دون غیرہ واما مسئلۃ التداوی فہی مسئلۃ اخری اھ وفی الہدایۃ ولا باس بلبس الحریر والدیباج فی الحرب عندہما لما روی الشعبی رحمہ اللہ انہ علیہ السلام رخص فی لبس الحریر والدیباج فی الحرب ولان فیہ ضرورۃ فان الخالص منہ ادفع لمعرۃ السلاح واہیب فی عین العدو لبریقہ ویکرہ عند ابی حنیفۃ لانہ لا فصل ردینا والضرورۃ اندفعت بالمخلوط وہو الذی لحمتہ حریر وسداہ غیر ذلک وما رواہ محمول علی المخلوط اھ وقال العلامۃ العینی قال ابن العربی اختلف العلماء فی لباسہ علی عشرۃ اقوال ثم ذکرہا

باب ما یذکر فی السکین ای من جواز استعمالہ فان قلت روی ابو داود النہی عن قطع اللحم بالسکین قلت ہو منکر وقیل انما یکرہ قطع الخبز بالسکین قالہ العینی

باب ما قیل فی قتال الروم قال الحافظ ای من الفضل واختلف فی الروم فالاکثر انہم من ولد عیص بن اسحاق بن ابراہیم واسم جدہم قیل رومانی وقیل ہو ابن لیطا بن یونان بن یافث بن نوح اھ قال العینی مطابقۃ حدیث الباب للترجمۃ فی قولہ یغزون البحر لان المراد من غزو البحر ہو قتال الروم الساکنین من وراء البحر الملح اھ وترجم الامام ابو داود باب فضل قتال الروم علی غیرہم من الامم واخرج فیہ عن ثابت بن قیس بن شماس قصۃ امراۃ جاءت الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقال لہا ام خلاد تسأل عن ابنہا وہو مقتول وفیہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابنک لہ اجر شہیدین قالت ولم ذاک یا رسول اللہ قال لانہ قتلہ اہل الکتاب الحدیث وفی ہامش البذل استدل بحدیث الباب ابن قدامۃ علی ان قتال اہل الکتاب افضل من قتال غیرہم اھ وفی الفیض اراد بیان الاقوام التی قاتلہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھ قلت وفیہ ما فیہ کما لا یخفی قال المہلب فی ہذا الحدیث منقبۃ لمعاویۃ رضی اللہ عنہ لانہ اول من غزا البحر ومنقبۃ لولدہ یزید لانہ اول من غزا مدینۃ قیصر وتعقبہ ابن التین وابن المنیر بما حاصلہ انہ لا یلزم من دخولہ فی ذلک العموم ان لا یخرج بدلیل خاص اذ لا یختلف اہل العلم ان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم مغفور لہم مشروط بان یکونوا من اہل المغفرۃ حتی لو ارتد واحد ممن غزاہا بعد ذلک لم یدخل فی ذلک العموم اتفاقا اھ وہہنا بحث لعن یزید ہل یجوز ام لا بسط الکلام علیہ فی ہامش اللامع اشد البسط فارجع الیہ لو شئت

باب قتال الیہود ذکر فیہ حدیثی ابن عمر وابی ہریرۃ وفیہ اخبار بما یقع فی مستقبل الزمان اھ من الفتح

باب قتال الترک قال العینی ای قتال المسلمین مع الترک الذی ہو من اشراط الساعۃ اھ وقال الحافظ اختلف فی اصل الترک فقال الخطابی ہم بنو قنطوراء امۃ کانت لابراہیم علیہ السلام وقال کراع ہم الدیلم وقال ابو عمرو بن عبد البر ہم من اولاد یافث وہم اجناس کثیرۃ وقال وہب بن منبہ ہم بنو عم یاجوج وماجوج لما بنی ذو القرنین السد کان بعض یاجوج ماجوج غائبین فترکوا لم یدخلوا مع قومہم فسموا الترک الی آخر ما قال وقال العینی فی شرح قولہ ینتعلون نعال الشعر قال بعضہم (ای الحافظ) ہذا الحدیث والذی بعدہ ظاہر فی ان الذین ینتعلون نعال الشعر غیر الترک وتعقب علیہ العینی وقال فی آخرہ ومع ہذا لا تبقی مطابقۃ بین الحدیث والترجمۃ اصلا اھ

باب قتال الذین ینتعلون الشعر وہم غیر الترک علی ما اختارہ الحافظ کما تقدم واما علی رای العلامۃ العینی والقسطلانی فہم من الترک فحینئذ یتکرر الترجمۃ واجتہد العینی فی دفع ہذا التکرار اذ قال وہم ایضا من الترک کما ذکرنا لکن لما روی الحدیث المذکور فی الباب السابق عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالی عنہ من وجہ آخر عقد لہ ہذہ الترجمۃ لان لفظ ابی ہریرۃ فی الحدیث الماضی (لا تقوم الساعۃ حتی تقاتلوا قوما نعالہم الشعر) وقع فی آخر الحدیث وہو فی ہذا الحدیث وقع فی صدرہ اھ وہذا کما تری لا یجدی شیئا والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان الامام البخاری ترجم بہ مستقلا اشارۃ الی الاختلاف فی مصداقہم کما تقدم بعض الخلاف فیہ وقیل ہم قوم من الخوارج کما فی اشراط الساعۃ واللہ اعلم

باب من صف اصحابہ عند الہزیمۃ ای صف من ثبت معہ بعد ہزیمۃ من انہزم ذکر فیہ حدیث البراء فی قصۃ حنین وہو ظاہر فیما ترجم لہ ووقع فی آخرہ ثم صف اصحابہ وذلک بعد ان نزل واستنصر والمراد بقولہ واستنصر ای استنصر اللہ بعد ان رمی الکفار بالتراب اھ من الفتح

باب الدعاء علی المشرکین بالہزیمۃ والزلزلۃ ذکر المصنف فیہ خمسۃ احادیث ومطابقتہا للترجمۃ ظاہرۃ الا الحدیث الاخیر منہا وفیہ فلم تسمعی ما قلت وعلیکم قال الحافظ وکانہ اشار الی ما ورد فی بعض طرقہ یستجاب لنا فیہم ولا یستجاب لہم فینا ففیہ مشروعیۃ الدعاء علی المشرکین ولو خشی الداعی انہم یدعون علیہ اھ

باب ہل یرشد المسلم اہل الکتاب قال الحافظ المراد بالکتاب الاول التوراۃ والانجیل وبالکتاب الثانی ما ہو اعم ومن القرآن وغیر ذلک اھ وقال القسطلانی قولہ ہل یرشد المسلم ای الی طریق الہدی ویعرفہم بمحاسن الاسلام لیرجعوا الیہ او یعلمہم الکتاب ای القرآن رجاء ان یرغبوا فی دین الاسلام اھ فاختار القسطلانی ان المراد بالکتاب الثانی القرآن علی خلاف ما قال الحافظ وتعقب العلامۃ العینی ایضا علی تفسیر الحافظ والاوجہ عندی ما اختارہ العینی والقسطلانی واورد فیہ طرفا من حدیث ابن عباس فی شان ہرقل وارسٹ وہم منہ ظاہر واما تعلیمہم الکتاب فکانہ استنبطہ من کونہ کتب الیہم بعض القرآن بالعربیۃ وکانہ سلطہم علی تعلیمہ اذ لا یقرؤنہ حتی یترجم لہم حتی یعرف المترجم کیفیۃ استخراجہ وہذہ المسئلۃ مما اختلف فیہ السلف فمنع مالک من تعلیم الکافر القرآن ورخص الامام ابو حنیفۃ واختلف قول الشافعی والذی یظہر ان الراجح التفصیل بین من یرجی منہ الرغبۃ فی الدین والدخول فیہ مع الامن منہ ان یتسلط بذلک الی الطعن فیہ وبین من یتحقق ان ذلک لا ینجع فیہ او یظن انہ یتوصل بذلک الی الطعن فی الدین اھ

باب الدعاء للمشرکین بالہدی الخ حدیث الباب ظاہر فیما ترجم لہ وقولہ لیتالفہم من تفقہ المصنف اشارۃ منہ الی الفرق بین المقامین انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان تارۃ یدعو علیہم وتارۃ یدعو لہم فالحالۃ الاولی حیث تشتد شوکتہم ویکثر اذاہم کما تقدم فی الاحادیث التی قبل ہذا بباب والحالۃ الثانیۃ حیث تومن غائلتہم ویرجی تالفہم کما فی قصۃ دوس اھ قال القسطلانی فی شرح الحدیث اللہم اہد دوسا الی الاسلام واءت بہم مسلمین وہذا من کمال خلقہ العظیم ورحمتہ ورأفتہ بامتہ جزاہ اللہ عنا افضل ما جزی نبیا عن امتہ وصلی علیہ وعلی آلہ وصحبہ وسلم واما دعاؤہ علیہ الصلوۃ والسلام علی بعضہم فذلک حیث لا یرجو ویخشی ضررہم وشوکتہم اھ من الفتح

باب دعوۃ الیہود والنصاری وعلی ما یقاتلون الخ قال الحافظ ای الی الاسلام وقولہ وعلی ما یقاتلون اشارۃ الی ما ذکر فی الباب الذی بعدہ عن علی حیث قال نقاتلہم حتی یکونوا مثلنا وفیہ امرہ صلی اللہ علیہ وسلم لہ بالنزول بساحتہم ثم دعاہم الی الاسلام ثم القتال ووجہ اخذہ من حدیثی الباب انہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب الی الروم یدعوہم الی الاسلام قبل ان یتوجہ الی مقاتلتہم وقولہ والدعوۃ قبل القتال کانہ یشیر الی حدیث ابن عون فی اغارۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی بنی المصطلق علی غرۃ وہو متخرج عندہ فی کتاب العتق اھ وقال العینی بعد الحدیث الاول للترجمۃ اربعۃ اجزاء الجزء الاول ہو قولہ دعوۃ الیہودی والنصرانی ووجہ المطابقۃ فیہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم دعا ہرقل الی الاسلام وہو علی دین النصاری والیہودی ملحق بہ والجزء الثانی ہو قولہ علی ما یقاتلون علیہ ووجہ المطابقۃ فیہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم اشار فی کتابہ ان مرادہ ان یکونوا مثلنا والا یقاتلون علیہ کما فی حدیث علی الآتی بعد ہذا الباب فقال نقاتلہم حتی یکونوا مثلنا والجزء الثالث ہو قولہ وما کتب الی کسری وقیصر وہذا ظاہر والجزء الرابع ہو قولہ قبل القتال فانہ صلی اللہ علیہ وسلم دعاہم الی الایمان باللہ وتصدیق رسولہ ولم یکن بینہ وبینہم قبل ذلک قتال فافہم فانہ فتح لی من الفیض الالہی ولم یسبقنی الی ذلک احد وقال ایضا قبل ذلک وہذا اوجہ واقرب الی القبول من قول بعضہم فی بیان المطابقۃ فی بعض المواضع بین الحدیث والترجمۃ انہ اشار بہذا الی حدیث خرجہ فلان ولم یذکرہ فی کتابہ اھ قال الحافظ قولہ والدعوۃ قبل القتال ہی مسئلۃ خلافیۃ فذہب طائفۃ منہم عمر بن عبد العزیز الی اشتراط الدعاء الی الاسلام قبل القتال وذہب الاکثر الی ان ذلک کان فی بدء الامر قبل انتشار دعوۃ الاسلام فان وجد من لم تبلغہ الدعوۃ لم یقاتل حتی یدعی نص علیہ الشافعی وقال مالک من قربت دارہ قتل بغیر دعوۃ لاشتہار الاسلام ومن بعدت دارہ فالدعوۃ اقطع للشک اھ وقال الخرقی یقاتل اہل الکتاب والمجوس ولا یدعون لان الدعوۃ قد بلغتہم ویدعی عبدۃ الاوثان قبل ان یحاربوا قال الموفق اما قولہ فی اہل الکتاب والمجوس فہو علی عمومہ لان الدعوۃ قد انتشرت وعمت فلم یبق منہم من لم تبلغہ الا نادر بعید واما قولہ فی عبدۃ الاوثان فلیس بعام فمن بلغتہ الدعوۃ منہم لا یدعی وان وجد منہم من لم تبلغہ الدعوۃ دعی قبل القتال وکذلک ان وجد من اہل الکتاب اھ ومذہب الحنفیۃ فی ذلک کالجمہور کما فی الہدایۃ وغیرہ ویستحب لمن بلغتہ الدعوۃ مبالغۃ فی الانذار ولا یجب وبسط الکلام فی ہامش اللامع فارجع الیہ وقال الحافظ فی فوائد الحدیث وفیہ الدعاء الی الاسلام بالکلام والکتابۃ وان الکتابۃ تتقدم مقام النطق اھ

باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاسلام والنبوۃ الخ ای الاعتراف بہا وقولہ تعالی بالجر عطفا علی السابق قالہ القسطلانی قال الحافظ اورد فیہ احادیث احدہا حدیث ابن عباس فی کتاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی قیصر وفیہ حدیث عن ابی سفیان وقد تقدم بطولہ فی بدء الوحی وہو ظاہر فیما ترجم لہ واما قولہ تعالی ما کان لبشر فالمراد من الآیۃ الانکار علی من قال کونوا عبادا لی من دون اللہ ومثلہا قولہ تعالی یا عیسی بن مریم أانت قلت للناس وقولہ تعالی اتخذوا احبارہم ورہبانہم اربابا الآیۃ وثانیہا حدیث سہل بن سعد فی اعطاء علی الرایۃ یوم خیبر والغرض منہ قولہ ثم ادعہم الی الاسلام ثالثہا حدیث انس فی ترک الاغارۃ علی من سمع منہم الاذان وہو دال علی جواز قتال من بلغتہ الدعوۃ بغیر دعوۃ وغیر ذلک من الفوائد رابعہا حدیث ابی ہریرۃ امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا الخ وہو ظاہر فیما ترجم لہ اولا حیث قال وعلی ما یقاتلون علیہ اھ قلت والاحسن تعبیر بان ہذہ الترجمۃ جزء للباب السابق لا لہذا الباب کما اقربہ الحافظ فتامل

باب من اراد غزوۃ فوری بغیرہا الخ قال الحافظ اما الجملۃ الاولی فمعنی وری ستر ویستعمل فی اظہار شیئ مع ارادۃ غیرہ واصلہ من الوری بفتح ثم سکون وہو ما یجعل وراء الانسان لان من وری بشیئ کانہ جعلہ وراءہ وقیل ہو فی الحرب اخذ العدو علی غرۃ واما الخروج یوم الخمیس فلعل سببہ ما روی من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم بورک لامتی فی بکورہا یوم الخمیس وہو حدیث ضعیف اخرجہ الطبرانی من حدیث نبیط بن شریط بفتح المعجمۃ ثم اورد المصنف اطرافا من حدیث کعب بن مالک الطویل فی قصۃ غزوۃ تبوک ظاہرۃ فیما ترجم لہ اھ وفی الفیض قولہ باب من اراد غزوۃ الخ وکانت عامۃ عادات النبی صلی اللہ علیہ وسلم التوریۃ فی الغزوات لکونہا انفع فی الحروب الا فی تبوک فانہ جلی للناس امرہم لیتاہبوا اھ

باب الخروج بعد الظہر ذکر فیہ حدیث انس وکانہ اوردہ اشارۃ الی ان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم بورک لامتی فی بکورہا لا یمنع جواز التصرف فی غیر وقت البکور وانما خص البکور بالبرکۃ لکونہ وقت النشاط وحدیث بورک لامتی الخ اخرجہ اصحاب السنن وصححہ ابن حبان من حدیث صخر الغامدی اھ من الفتح

باب الخروج آخر الشہر ای ردا علی من کرہ ذلک من طریق الطیرۃ وقد نقل ابن بطال ان اہل الجاہلیۃ کانوا یتحرون اوائل الشہور للاعمال ویکرہون التصرف فی محاق القمر اھ من الفتح وفی الفیض یشیر الی ضعف ما نقل عن علی ان اواخر الشہر منحوسۃ وفسر بعضہم قولہ تعالی فی یوم نحس مستمر باواخر الایام ونبہ علی انہ لیس بشیئ اھ

باب الخروج فی رمضان قال الحافظ اورد رفع وہم من یتوہم کراہۃ ذلک اھ ای السفر فی رمضان۔

ص۴۱۴ باب التوديع عند السفر اعم من ان يكون من المسافر للمقيم او عكسه وحديث الباب ظاهر للاول ويوخذ الثاني منه بطريق الاولى وهو الاكثر في الوقوع اه من الفتح والعيني

ص۴۱۴ باب السمع والطاعة للامام الخ اى وجوب السمع والطاعة للامام ومطابقة الحديث للترجمة ظاهرة

ص۴۱۴ باب يقاتل من وراء الامام ويتقى به يقاتل بفتح المثناة ولم يزد البخاري على لفظ الحديث والمراد به المقاتلة للدفع عن الامام سواء كان ذلك من خلفه حقيقة او قدامه ووراء يطلق على المعنيين اه من الفتح وكتب الشيخ في اللامع قوله وانما الامام جنة التشبيه في مجرد المقاتلة معه لا القتال ورائه اه قلت وما افاده الشيخ واضح يعني ليس التشبيه بالجنة بان يكون الامام مقدما على القوم والقوم خلفه كما تقدم في شرح الترجمة من كلام الحافظ قوله نحن الآخرون السابقون هذه الجملة طرف من حديث سبق بيانه في كتاب الجمعة وسبق في الطهارة ان عادته في ايراد هذه النسخة وهي شعيب عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان يصدر باول حديث فيها ويعطف الباقي عليه لكونه سمعها هكذا وان مسلما في نسخة معمر عن همام عن ابي هريرة سلك طريقا نحو هذه فانه يقول في اول كل حديث منها فذكر احاديث منها وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيت وكيت اه من الفتح قلت وهذا التوجيه هو الاوجه عندي من بين التوجيهات الاخر كما تقدم في الطهارة

ص۴۱۵ باب البيعة في الحرب على ان لا يفروا وقال بعضهم على الموت كانه اشار الى ان لا تنافي بين الروايتين لاحتمال ان يكون ذلك في مقامين او احدهما يستلزم الآخر قوله لقوله تعالى الخ قال ابن المنير اشار البخاري بالاستدلال بالآية الى انهم بايعوا على الصبر ووجه اخذه منها قوله تعالى فعلم ما في قلوبهم فانزل السكينة عليهم والسكينة الطمانينة في موقف الحرب فدل ذلك على انهم اضمروا في قلوبهم ان لا يفروا فاعانهم على ذلك ثم ذكر الحافظ التعقب على قول ابن المنير هذا فارجع اليه قوله لا ابايع على هذا احدا الخ كتب الشيخ في اللامع لان احتمال الخطاء لم يكن فيه صلى الله عليه وسلم دون غيره فلعلى يتبين لي خطاء الامير فاتركه ويلزم الموت على خلاف الحق او ترك البيعة والثاني اسهل قوله فبايعته الثانية وانما كرر عليه البيعة لان الشدة في بيعة الشجعان اهيب للعدو فان البطل المقدام في الحروب الشجاع اذا تابع على انه لا يفر الى ان يموت كان ثباته في البلاء اظهر في ثباته وتوقية النفس على الهلاك بهلاك نفوس الاعداء مالا يخفى فكان تكراره مفيدا اه من اللامع وبسط في هامشه الكلام على هذين القولين

ص۴۱۵ باب عزم الامام على الناس فيما يطيقون المراد بالعزم الامر الجازم الذي لا تردد فيه والذي يتعلق به الجار والمجرور محذوف تقديره مثلا محله والمعنى وجوب طاعة الامام محله في ما لهم به طاقة اه من الفتح

ص۴۱۵ باب كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا لم يقاتل اول النهار الخ اى لان الرياح تهب غالبا بعد الزوال فيحصل بها تبريد حدة السلاح والحرب وزيادة في النشاط واورد فيه حديث عبد الله بن ابي اوفى بمعنى ما ترجم به لكن ليس فيه اذا لم يقاتل اول النهار وكانه اشار بذلك الى ما ورد في بعض طرقه نصا المصنف في الجزية من حديث النعمان بن مقرن كان اذا لم يقاتل اول النهار انتظر حتى تهب الارواح وتحضر الصلوات وفي رواية ويتنزل النصر فيظهر ان فائدة التاخير لكون اوقات الصلوة مظنة اجابة الدعاء وهبوب الريح قد وقع النصر به في الاحزاب فصار مظنة لذلك اه ملخصا من الفتح

ص۴۱۵ باب استيذان الرجل الامام اى في الرجوع او التخلف عن الخروج او نحو ذلك قوله انما المومنون الذين آمنوا الآية قال ابن التين هذه الآية احتج بها الحسن على انه ليس لاحد ان يذهب من العسكر حتى يستاذن الامير وهذا عند سائر الفقهاء كان خاصا بالنبي صلى الله عليه وسلم كذا قال والذي يظهر ان الخصوصية في عموم وجوب الاستيذان والا فلو كان ممن عينه الامام فطرا له ما يقتضي التخلف او الرجوع فانه يحتاج الى الاستيذان اه

ص۴۱۶ باب من غزا وهو حديث عهد بعرس الخ بكسر العين اى بزوجته وبعضها اى بزمان عرسه وفي رواية الكشميهني بعرس وهو يويد الاحتمال الثاني قوله فيه جابر الخ يشير الى حديثه المذكور في الباب قبله وان ذلك في بعض طرقه وسياتي في اوائل النكاح بلفظ فقال ما يعجلك قلت كنت حديث عهد بعرس الحديث اه من الفتح قلت ولم يتعرض الشراح ههنا لغرض الترجمة وتعرض له الشيخ قدس سره في اللامع اذ قال يعني بذلك انه لا ضير فيه اذا لم يكن قلبه مشغولا به لان ذلك يخل بالاجتهاد في امر الجهاد اه ويدل عليه الحديث الذي اشار اليه الامام البخاري اذ فيه فقال ما يعجلك الخ كما تقدم في كلام الحافظ وقريب منه ما في الفيض اذ قال قوله باب من غزا الخ وانما اهتم به لما روي عن يوشع عليه الصلوة والسلام حين خرج في الغزو نادى في الناس ان لا يصحبه من كان حديث عهد بعرس وليصحبه من كان فارغ القلب ليست له حاجة الى البناء وغيره اه قلت ذكر الشراح هذا الغرض في الباب الآتي وكلا البابين متقاربان

ص۴۱۶ باب من اختار الغزو بعد البناء قال الحافظ قوله فيه ابو هريرة الخ يشير الى حديثه الآتي في الخمس من طريق همام عنه فقال غزا نبي من الانبياء فقال لا يتبعني رجل ملك بضع امراة ولما يبن بها الحديث وترجم عليه في النكاح من احب البناء بعد الغزو وساق الحديث والغرض هنا من ذلك ان يتفرغ قلبه للجهاد ويقبل عليه بنشاط وقال الكرماني كانه اكتفى بالاشارة الى هذا الحديث لانه لم يكن على شرطه قال الحافظ ولم يستحضر انه اورده موصولا في مكان آخر كما سياتي قريبا والجواب الصحيح انه جرى على عادته الغالبة في انه لا يعيد الحديث الواحد اذا اتحد مخرجه في مكانين بصورته غالبا بل يتصرف فيه بالاختصار ونحوه في احد الموضعين اه من الفتح

ص۴۱۶ باب مبادرة الامام عند الفزع قال العيني اى مسارعة الامام بالركوب عند وقوع الفزع والفزع في الاصل الخوف فوضع موضع الاغاثة والنصر لان من شانه الاغاثة اه

ص۴۱۶ باب السرعة والركض عند الفزع اى سرعة الامام والمبادرة الى الركوب عند وقوع الفزع والركض ضرب من السير اه من العيني والقسطلاني

ص۴۱۶ باب الخروج في الفزع وحده كذا ثبتت هذه الترجمة بغير حديث وكانه اراد ان يكتب فيه حديث انس المذكور من وجه آخر فاخترم قبل ذلك قال الكرماني ويحتمل ان يكون اكتفى بالاشارة الى الحديث الذي قبله كذا قال وفيه بعد وقد ضم ابو علي ابن شبويه هذه الترجمة الى التي بعدها فقال باب الخروج في الفزع وحده والجعائل الى آخره وليس في احاديث باب الجعائل مناسبة لذلك ايضا الا انه يمكن حمله على ما قلت اولا اه من الفتح وافاد ابن بطال غرضا يتعلق بهذه التراجم الثلاثة حكاه الحافظ اذ قال جملة ما في هذه التراجم ان الامام ينبغي له ان يشح بنفسه لما في ذلك من النظر للمسلمين الا ان يكون من اهل الغناء الشديد والثبات البالغ فيحتمل ان يسوغ له ذلك وكان في النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك ما ليس في غيره ولا سيما مع ما علم ان الله يعصمه وينصره اه

ص۴۱۶ باب الجعائل والحملان في السبيل الجعائل بالجيم جمع جعيلة وهي ما يجعله القاعد من الاجرة لمن يغزو عنه والحملان بضم المهملة وسكون الميم مصدر كالحمل قال ابن بطال ان اخرج الرجل من ماله شيئا فتطوع به او اعان الغازي على غزوه بفرس ونحوها فلا نزاع فيه وانما اختلفوا فيما اذا آجر نفسه او فرسه في الغزو فكره ذلك مالك وكره ان ياخذ جعلا على ان يتقدم الى الحصن وكره اصحاب ابي حنيفة الجعائل الا ان كان بالمسلمين ضعف وليس في بيت المال شئ وقالوا ان اعان بعضهم بعضا جاز لا على وجه البدل قال الشافعي لا يجوز ان يغزو بجعل ياخذه وانما يجوز من السلطان دون غيره والذي يظهر ان البخاري اشار الى الخلاف فيما ياخذه الغازي هل يستحقه بسبب الغزو فلا يتجاوزه الى غيره او يملكه فيتصرف فيه ما شاء كما سياتي بيان ذلك اه وفي الفيض الجعيلة الاجرة التي يجعلها القاعد لمن يغزو عنه في الجهاد ولا ريب في كونه مكروها اما اخذ اجرة الجهاد فهو جائز وان حبط الاجر وفي الكنز وكره الجعل وهو بمعنى قطعة من المال يضعه الامام على الناس لتسوية امر الجهاد وهو مكروه اذا كانت في بيت المال فسحة اما اذا لم يكن فيه فلا باس وعلق المصنف ايضا نظر اليه اه قوله ولكن لا اجد حمولة الخ كتب الشيخ في اللامع ولا بد من فصل بين مرادي الجملتين لئلا يلزم التكرار فاما ان يحمل الاول على الوجدان بطريق الملك والثاني بغيره من عارية ونحوها او يراد بالاول وجدان الحمولة نفسها وبالثاني وجدان ما يوصل الى تحصيل الحمولة من الذهب والفضة ونحوهما الى غير ذلك اه قلت اجاد الشيخ قدس سره في دفع التكرار ولم يتعرض لذلك الشراح

ص۴۱۶ باب الاجير الخ للاجير في الغزو حالان اما ان يكون استوجر للخدمة او استوجر ليقاتل اما الاول قال الاوزاعي واحمد واسحاق لا يسهم له وقال الاكثر يسهم له لحديث سلمة كنت اجير الطلحة اسوس فرسه اخرجه مسلم وفيه ان النبي صلى الله عليه وسلم اسهم له وقال الثوري لا يسهم للاجير الا ان قاتل واما الاجير اذا استوجر ليقاتل فقال المالكية والحنفية لا يسهم له وقال الاكثر له سهمه وقال احمد لو استاجر الامام قوما على الغزو لم يسهم له سوى الاجرة وقال الشافعي هذا فيمن لم يجب عليه الجهاد اما الحر البالغ المسلم اذا حضر الصف فانه يتعين عليه الجهاد فيسهم له ولا يستحق اجرة قوله واخذ عطية ابن قيس الخ وهذا الصنيع جائز عند من يجيز المخابرة وقال بصحته هنا الاوزاعي واحمد خلافا للثلاثة اه من الفتح

ص۴۱۵ باب ما قيل في لواء النبي صلى الله عليه وسلم قال الحافظ اللواء بكسر اللام والمد هي الراية ويسمى ايضا العلم وكان الاصل ان يمسكها رئيس الجيش ثم صارت تحمل على راسه وقال ابو بكر بن العربي اللواء غير الراية فاللواء ما يعقد في طرف الرمح ويلوى عليه والراية ما يعقد فيه ويترك حتى تصفقه الرياح وقيل اللواء دون الراية وقيل اللواء العلم الضخم والعلم علامة لمحل الامير يدور معه حيث دار والراية يتولاها صاحب الحرب وجنح الترمذي الى التفرقة فترجم بالالوية ثم ترجم بالرايات ثم ذكر الحافظ عدة روايات مختلفة في صفة لون لواء النبي صلى الله عليه وسلم ورايته وقال ايضا في هذه الاحاديث استحباب اتخاذ الالوية في الحروب وان اللواء يكون مع الامير او من يقيمه لذلك عند الحرب اه

ص۴۱۵ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم نصرت بالرعب الخ قال الحافظ قوله جابر الخ يشير الى حديثه الذي اوله اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبياء قبلي فان فيه ونصرت بالرعب مسيرة شهر ووقع في الطبراني من حديث ابي امامة شهرا او شهرين وله من حديث السائب بن يزيد شهرا امامي وشهرا خلفي وظهر لي ان الحكمة في الاقتصار على الشهر انه لم يكن بينه وبين الممالك الكبار التي حوله اكثر من ذلك كالشام والعراق واليمن ومصر ليس بين المدينة النبوية للواحدة منها الا شهر فما دونه وليس المراد بالخصوصية مجرد حصول الرعب بل هو وما ينشا عنه من الظفر بالعدو اه

ص۴۱۵ باب حمل الزاد في الغزو اشار بهذه الترجمة الى ان حمل الزاد في السفر ليس منافيا للتوكل اه من الفتح وقال العيني اى جواز حمل الزاد في الغزو وهو لا ينافي التوكل اه قلت وعندي المقصود بيان الاستحباب والترغيب في حمله لذكره الآية المتضمنة بالامر وتاسيا بالنبي صلى الله عليه وسلم لئلا يضعف فيخل بالمقصود اي الجهاد ويويده قوله عليه الصلوة والسلام ليس من البر الصيام في السفر فمنع صلى الله عليه وسلم عن الصوم خشية الضعف فيكون مخلا بالمقصود فافهم قوله كنا نتزود لحوم الاضاحي الخ فلما كان ذلك في سفر المدينة وهي مدينة مباركة وموطن مالوف فاولى ان يحمل الزاد في الغزو فان المصير فيه الى ارض العدو والضيافة معلومة (اى انها غير ممكن) والسفر محتاجون فيه الى مزيد قوة لاجل الغزو اه من اللامع وقال القسطلاني في وجه المطابقة انه وان لم يكن سفر غزو لكن سفر الغزو مقيس عليه اه

ص۴۱۵ باب حمل الزاد على الرقاب اى عند تعذر حمله على الدواب قال الحافظ والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري اشار بهذه الترجمة الى قلة الزاد لئلا يحتاج الى الحمولات ولا يشتغل بحفظها فافهم

ص۴۱۹ باب ارداف المراة خلف اخيها قال العلامة العيني اى جواز ارداف المراة خلف اخيها يقال اردفته اردافا اذا اركبته معك والردف بكسر الراء المرتدف وهو الذي يركب خلف الراكب اه كتب الشيخ في اللامع

انما اورده ههنا لان مثل هذه الامور والحاجات كثيرا ما تعرض فى السفر لا سيما الجهاد فبين بذلك جوازه وكذلك كثير من الابواب المورودة ههنا من هذا القبيل اهـ

باب الارتداف فى الغزو والحج الخ اى فى سفرة الغزاة وسفرة الحج ومطابقة الحديث للترجمة ظاهرة ويقاس الغزو على الحج اهـ من العينى

باب الردف على الحمار كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك انه لا باس فيه اذا لم يكن الحمار يثقل عليه ذلك ويربو على قدر طاقته اهـ قلت وهو كذلك كما تقدم الكلام عليه فى كتاب الحج فى باب استقبال الحاج القادمين والثلاثة على الدابة ويشكل ذكر حديث ابن عمر فى هذا الباب لانه صلى الله عليه وسلم كان اذ ذاك راكبا على راحلة لا الحمار وذكر الحافظ ايضا هذا الاشكال ولم يجب عنه واجاب عنه العينى فقال كلاهما فى نفس الارتداف سواء والفرق فى الدابة وتواضعه صلى الله عليه وسلم فى ارداف على الحمار اقوى واعظم من ارداف على الراحلة فيلحق هذا بذلك اهـ

باب من اخذ بالركاب ونحوه اى من الاعانة على الركوب وغيره قاله الحافظ قلت وهذا كما تقدم من باب من قاد دابة غيره فى الحرب ومن باب من ضرب دابة غيره الخ

باب كراهية السفر بالمصاحف الى ارض العدو الخ قال الحافظ قوله وكذلك يروى الخ وصل رواية اسحاق بن راهويه فى مسنده عنه بلفظ كره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يسافر بالقرآن الى ارض العدو مخافة ان يناله العدو قوله وقد سافر النبى صلى الله عليه وسلم الخ اشار البخارى بذلك الى ان المراد بالنهى عن السفر بالقرآن السفر بالمصحف خشية ان يناله العدو لا السفر بالقرآن نفسه اهـ وكتب الشيخ فى اللامع اراد بايراد الروايات المتخالفة ان الجواز مقيد بالامن والنهى بغيره ودلالة قوله وهم يعلمون القرآن على مدعاه حسب قاعدتهم ظاهرة فانهم اذا علموا لا بد لهم من تعليمه والتعليم اعم من التعليم حفظا وكتابة اهـ وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله وهم يعلمون اى يقرؤن القرآن والقرأة قد يكون من المصحف وقد يكون من الحفظ فثبت جواز السفر بالمصحف الى ارض العدو لان الفعل يعم عند البخارى او هو يعلمون بالتشديد والتعليم فى زمن الصحابة غالبا كان من المصحف فثبت الجواز ايضا اهـ ثم مسئلة الباب خلافية قال الحافظ قال ابن عبد البر اجمع الفقهاء ان لا يسافر بالمصحف فى السرايا والعسكر الصغير المخوف عليه واختلفوا فى الكبير المامون عليه فمنع مالك ايضا مطلقا وفصل ابو حنيفة وادار الشافعى الكراهة مع الخوف وجودا وعدما وقال بعضهم كالمالكية ثم ذكر الاختلاف فى تعليم الكافر القرآن وقال ايضا تحت قول البخارى وقد سافر النبى صلى الله عليه وسلم الخ عن المهلب ان مراد البخارى بذلك تقوية القول بالتفرقة بين العسكر الكثير والطائفة القليلة فيجوز فى تلك دون هذه اهـ قلت فعلى هذا ميل الامام البخارى الى مسلك الحنفية وفى الدر المختار نهينا عن اخراج ما يجب تعظيمه ويحرم الاستخفاف به كمصحف وكتب فقه وحديث قال ابن عابدين فالقول الطحاوى ان ذلك انما كان عند قلة المصاحف كيلا تنقطع عن ايدى الناس واما اليوم فلا يكره والبسط فى هامش اللامع -

باب التكبير عند الحرب اى جوازه او مشروعيته

باب ما يكره من رفع الصوت فى التكبير الخ قال الحافظ قوله اربعوا اى ارفقوا قال الطبرى فيه كراهية رفع الصوت بالدعاء والذكر وبه قال عامة السلف من الصحابة والتابعين اهـ قال الحافظ وتصرف البخارى يقتضى ان ذلك خاص بالتكبير عند القتال واما رفع الصوت فى غيره فقد تقدم فى كتاب الصلوة حديث ابن عباس ان رفع الصوت بالذكر كان على العهد النبوى اذا انصرفوا من المكتوبة وتقدم البحث فيه هناك اهـ وكتب الشيخ فى اللامع باب ما يكره الخ يعنى به البالغ حد الكراهة الخارج عن التوسط والجواز كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم اربعوا على انفسكم اهـ وفى هامشه اشار الشيخ بذلك الى دفع ما يتوهم من الحديث من النهى عن الجهر بالذكر كما قال ذلك بعض القائلين بالمنع عن الذكر المعتاد عند المشائخ واجاب الشيخ فى الكوكب بجواب آخر اذ قال واستدل بذلك من منع الجهر بالذكر ولا يتم فقد ورد انه كان ثم عدو فاراد ان لا يعلموا بهم فكان الممانعة لامر خارج لا لشئ فى نفس الذكر وهذا هو الحق فان الذكر ليس شئ من انواعه منهيا عنه وانما ذلك لامر خارج عنه الى آخر ما بسط فى هامش اللامع وفى الفيض باب ما يكره من رفع الصوت اى فى غير الجهاد اهـ وتقدم عن الحافظ ما يخالف ذلك.

باب التسبيح اذا هبط واديا اورد فيه حديث جابر كنا اذا صعدنا كبرنا واذا نزلنا سبحنا ثم قال باب التكبير اذا علا شرفا اورد فيه حديث جابر المذكور قال المهلب تكبيره صلى الله عليه وسلم عند الارتفاع استشعار لكبرياء الله عز وجل وعند ما يقع عليه العين من عظيم خلقه انه اكبر من كل شئ وتسبيحه فى بطون الاودية مستنبط من قصة يونس فان بتسبيحه فى بطن الحوت نجاه الله تعالى من الظلمات فسبح النبى صلى الله عليه وسلم فى بطون الاودية لينجيه الله منها وقيل مناسبة التسبيح فى الاماكن المنخفضة من جهة ان التسبيح هو التنزيه مناسب تنزيه الله عن صفات الانخفاض كما ناسب تكبيره عند الاماكن المرتفعة اهـ

باب التكبير اذا علا شرفا تقدم الكلام عليه فى الباب السابق

باب يكتب للمسافر مثل ما كان يعمل فى الاقامة كتب الشيخ فى اللامع اى اذا لم يكن عاصيا فى سفره وبه جزم الحافظان ابن حجر والعينى وقال القسطلانى اى سفر طاعة

باب السير وحده الخ وقد تقدم باب هل يبعث الطليعة وحده ولا يبعد ان يقال ان الغرض من الاول بيان جوازه ثم عقده هناك بباب سفر الاثنين لاثبات الجواز ايضا والغرض ههنا بيان عدم الاولوية ولذا ذكر فيه الحديث الثانى حديث ابن عمر رضى الله عنهما المقتضى لعدم الجواز ولا اقل من عدم الاولوية واما الحديث الاول فانه وان كان ظاهره يفيد الجواز لكن يمكن ان يقال انه عليه الصلوة والسلام ندب ثانيا وثالثا ليكون مع الزبير شخص آخر فعذرا عن سفر شخص واحد

باب السرعة فى السير الخ اى فى الرجوع الى الوطن قال المهلب تعجله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ليريح نفسه ويفرح اهله اهـ وتقدم فى كتاب الحج ما فى معناه من باب اسرع ناقته اذا بلغ المدينة ومن باب المسافر اذا جد به السير وتقدم الكلام عليهما فى محله

باب اذا حمل على فرس اى ليجاهد عليها فى سبيل الله فرآها تباع هل له ان يشتريها ام لا قاله القسطلانى قلت والمسئلة التى اشار اليها القسطلانى خلافية تقدمت فى باب هل يشترى صدقته من كتاب الزكوة ولا يبعد عندى ان يحمل الترجمة على معنى الرجوع فى الهبة فالمعنى اذا تصدق رجل فرسا ليجاهد عليه فى سبيل الله ثم راى المتصدق انها تباع على خلاف ما اراد من التصدق فهل يرجع فى تلك الصدقة ام لا فافهم

باب الجهاد باذن الابوين المسلمين قاله القسطلانى وفى الفتح كذا اطلق وهو قول الثورى وقيده بالاسلام الجمهور اهـ قال العينى قال اكثر اهل العلم منهم الاوزاعى والثورى ومالك والشافعى واحمد انه لا يخرج الى الغزو الا باذن والديه ما لم تقع ضرورة وقوة العدو فاذا كان كذلك تعين الفرض على الجميع وزال الاختيار ووجب الجهاد على الكل فلا حاجة الى الاذن من والد وسيد وقال ابن حزم فى مراتب الاجماع ان كان ابواه يضيعان بخروجه ففرضه ساقط عنه اجماعا والا فالجمهور يوقفه على الاستيذان والاجداد كالاباء والجدات كالامهات وهذا اذا كانا مسلمين فان كانا كافرين فلا سبيل لهما الى منعه ولو نفلا وطاعتهما حينئذ معصية وعن الثورى هما كالمسلمين اهـ وفى الدر المختار ولا يفرض الجهاد على صبى وبالغ له ابوان او احدهما لان طاعتهما فرض عين قال ابن عابدين له ابوان مفاده انهما لا يأثمان فى منعه والا لكان له الخروج حتى يبطل عنهما الاثم مع انهما فى سعة من منعه اذا كان يدخلهما من ذلك مشقة شديدة وشمل الكافرين ايضا او احدهما اذا كره خروجه مخافة ومشقة الى آخر ما بسط وسيأتى فى كتاب الادب ايضا باب لا يجاهد الا باذن الابوين

باب ما قيل فى الجرس قال الحافظ اى من الكراهة وقيده بالابل لورود الخبر فيها بخصوصها اهـ قوله ونحوه اى مما يعلق كالقلائد والنهى للتنزيه كما حكاه النووى عن الجمهور قاله القسطلانى ثم ذكر الاقوال فى حكمة النهى وبسط الكلام عليه فى هامش اللامع

باب من اكتتب فى جيش الخ قال العينى اكتتب بلفظ المعلوم والمجهول يقال اكتتب فلان اذا كتب نفسه فى ديوان السلطان اهـ قال الحافظ ذكر فيه حديث ابن عباس فى ذلك ويستفاد منه ان الحج فى حقه افضل من الجهاد لانه اجتمع له مع حج التطوع فى حقه تحصيل حج الفرض لامراته وكان اجتماع ذلك له افضل من مجرد الجهاد الذى يحصل المقصود منه بغيره وفيه مشروعية كتابة الجيش ونظر الامام لرعيته بالمصلحة اهـ

باب الجاسوس اى حكمه اذا كان من جهة الكفار ومشروعيته اذا كان من جهة المسلمين ومناسبة الآية اما لما سيأتى فى التفسير ان القصة المذكورة فى حديث الباب كانت سبب نزولها واما لان ينتزع منها حكم جاسوس الكفار فاذا اطلع عليه بعض المسلمين لا يكتم امره بل يرفعه الى الامام ليرى فيه رأيه وقد اختلف العلماء فى جواز قتل جاسوس الكفار وسيأتى البحث فيه فى باب الحربى اذا دخل دار الاسلام بغير امان اهـ من الفتح قلت والظاهر عند هذا العبد الضعيف هو الاحتمال الاول اى الجاسوس من جهة الكفار وحكمه ظاهر انه لا يجوز لقصة حاطب والآية المذكورة فى الترجمة واما حكم الجاسوس من جهة المسلمين فهو مشروع لارساله صلى الله عليه وسلم عليا وغيره لتجسس الظعينة والكتاب

باب الكسوة للاسارى اى بما يوارى عوراتهم اذ لا يجوز النظر اليها اهـ من الفتح

باب فضل من اسلم على يديه رجل حديث الباب ظاهر فيما ترجم له

باب الاسارى فى السلاسل اى مشروعية تقييدهم بالسلاسل ليلا يتوهم متوهم ان فيه تعذيب خلق الله تعالى

باب فضل من اسلم من اهل الكتابين قال العلامة القسطلانى من اهل الكتابين اى التوراة والانجيل اهـ قال الحافظ قال المهلب جاء النص فى هؤلاء الثلاثة لينبه به على سائر من احسن فى معنيين فى اى فعل كان من افعال البر قال ابن المنير مؤمن اهل الكتاب لا بد ان يكون مؤمنا بنبينا صلى الله عليه وسلم لما اخذ الله عليهم من العهد والميثاق فاذا بعث فايمانه مستمر فكيف يتعدد ايمانه حتى يتعدد اجره ثم اجاب بان ايمانه الاول الموصوف بكذا رسول والثانى بان محمدا صلى الله عليه وسلم هو الموصوف فظهر التغاير فثبت التعدد اهـ ويحتمل ان يكون تعدد اجره لكونه لم يعاند كما عاند غيره ممن اضله الله على علم فحصل له الاجر الثانى بمجاهدته نفسه على مخالفة انظاره اهـ قال القسطلانى واستشكل دخول اليهود فى ذلك لان شرعهم نسخ بعيسى عليه الصلوة والسلام والمنسوخ لا اجر فى العمل به فيختص الاجران بالنصرانى واجيب بانا لا نسلم ان النصرانية ناسخة لليهودية نعم لو ثبت ذلك لكان كذلك كذا قرره الكرمانى وتبعه البرماوى وغيره لكن قال فى الفتح لا خلاف ان عيسى عليه الصلوة والسلام ارسل الى بنى اسرائيل فمن اجاب منهم نسب اليه ومن كذب منهم واستمر على يهوديته لم يكن مؤمنا فلا يتناوله الخبر لان شرطه ان يكون مؤمنا بنبيه الى آخر ما بسط من الكلام عليه وقوله فله اجران اجر الايمان بنبيه واجر الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم اهـ وبسط شيخنا الكنكوهى قدس سره فى شرح قوله ثلاثة يعطون اجرهم مرتين اى فى وجه تضعيف الاجر لهم فارجع الى الكوكب الدرى لو شئت وفى هامشه وافاد والدى المرحوم عند تدريس مشكوة المصابيح ان مناط تكرار الاجر هو التزاحم فكل فعل يوجد فيه التزاحم يثنى عليه الاجر فرجل ادى حق الله وحق مولاه تحقق التزاحم فى كل من فعليه فيثنى الاجر على كل من فعليه فله اربعة اجور اثنان على تادية حقوق المولى واثنان على تادية حقوقه تعالى ورجل تعلم الكتاب الاول والثانى اذ صار جاهلا بعد ما كان عالما وصار مبتديا بعد ما كان منتهيا فيكرر اجره على هذا ورجل ادب امته لا تزاحم فيه لكن اعتاقها بعد ما تادبت وكذا التزوج بعده فهذان الفعلان على كل واحد منهما الاجران اهـ

باب اهل الدار يبيتون الخ بفتح المثناة التحتية بعد الموحدة مبنيا للمفعول اى يغار عليهم بالليل.

بحيث لايميز بين افرادهم فيصاب الولدان اى الصغار بسبب التبييت، اى بل يجوز ذلك ام لا ثم ذكر المولف رحمه الله تعالى تفسير ثلاث آيات من القرآن يوافقن ما فى الخبر على عادته اھ من القسطلانى وقال الحافظ وفهم من تقييده باصابته من ذكر قصر الخلاف عليه وجواز البيات اذا عرى عن ذلك قال احمد لاباس بالبيات ولا اعلم احدا كرهه اھ قوله هم منهم اى من اهل الدار من المشركين وليس المراد اباحة قتلهم بطريق القصد اليهم بل اذا لم يوصل الى قتل الرجال الا بذلك قتلوا والا فلا تقصد الاطفال والنساء بالقتل مع القدرة على ترك ذلك جمعا بين الاحاديث المصرحة بالنهى عن قتل النساء والصبيان وما هنا اھ من القسطلانى قوله بياتا ليلا الخ وهذه عادة المصنف اذا وقع فى الخبر لفظة توافق ما وقع فى القرآن اورد تفسير اللفظ الواقع فى القرآن جمعا بين المصلحتين وتبركا بالامرين اھ

ص ٤٢٣ باب قتل الصبيان فى الحرب قال الحافظ اورد فيه حديث ابن عمر من طريق ليث بن سعد بلفظ فانكر ثم قال باب قتل النساء فى الحرب واورد الحديث المذكور من طريق عبيد الله بن عمر بلفظ فنهى واتفق الجميع كما نقل ابن بطال وغيره على منع القصد الى قتل النساء والولدان وقال ايضا فى موضع آخر وقال مالك والاوزاعى لايجوز قتل النساء والصبيان بحال حتى لو تترس اهل الحرب بالنساء والصبيان لم يجز رميهم وحكى الحازمى قولا بجواز قتل النساء والصبيان على ظاهر حديث الصعب وزعم انه ناسخ لاحاديث النهى وهو غريب اھ قلت وتبويب الامام البخارى يدل على انه حمل هذا الحديث على البيات وهو قول الجمهور كما تقدم وهذا اذا لم تقاتل المرأة اما لو قاتلت فيجوز قتلها عند الشافعى والكوفيين واحمد كما فى المغنى وقال ابن حبيب من المالكية لايجوز القصد الى قتلها اذا قاتلت الا ان باشرت القتل قال الحافظ ويؤيد قول الجمهور ما اخرجه ابو داؤد وغيره من حديث رباح بن الربيع كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة فرأى الناس مجتمعين فرأى امرأة مقتولة فقال ما كانت هذه لتقاتل فان مفهومه انها لو قاتلت لقتلت اھ من الفتح بزيادة واختصار

ص ٤٢٣ باب قتل النساء فى الحرب تقدم الكلام عليه آنفا فى الباب الذى قبله

ص ٤٢٣ باب لايعذب بعذاب الله قال الحافظ رحمه الله كذا بت الحكم فى هذه المسئلة لوضوح دليلها عنده ومحله اذا لم يتعين التحريق طريقا الى الغلبة على الكفار حال الحرب ثم قال الحافظ فى شرح الحديث واختلف السلف فى التحريق فكره ذلك عمر وابن عباس وغيرهما مطلقا سواء كان ذلك بسبب كفر او فى حال مقاتلة او كان قصاصا واجازه على وخالد بن الوليد وغيرهما قال المهلب ليس هذا النهى على التحريم بل على سبيل التواضع ويدل على جواز التحريق فعل الصحابة وقد حرق ابوبكر البغاة بالنار بحضرة الصحابة واكثر علماء المدينة يجوزون تحريق الحصون والمراكب على اهلها ورد على قول المهلب ابن المنير كما فى الفتح. وقال ابن قدامة اما العدو اذا قدر عليه فلا يجوز تحريقه بالنار بغير خلاف نعلمه وقد كان ابوبكر رضى الله تعالى عنه يامر بتحريق اهل الردة بالنار وفعل ذلك خالد بن الوليد بامره فاما اليوم فلا اعلم فيه بين الناس خلافا ثم قال واما رميهم قبل اخذهم بالنار فان امكن اخذهم بدونها لم يجز رميهم بها لانهم فى معنى المقدور عليه واما عند العجز عنهم بغيرها فجائز فى قول اكثر اهل العلم وبه قال الثورى والاوزاعى والشافعى اھ قلت واليه اشار الحافظ بقوله ومحله اذا لم يتعين التحريق الخ كما تقدم

ص ٤٢٣ باب فاما منا بعد واما فداء الخ فيه حديث ثمامة قال الحافظ كانه يشير الى حديث ابى هريرة فى قصة اسلام ثمامة بن اثال وستاتى موصولة مطولة فى اواخر كتاب المغازى والمقصود منها قوله ان تقتل تقتل ذادم وان تنعم تنعم على شاكر وان كنت تريد المال فسل منه ما شئت فان النبى صلى الله عليه وسلم اقره على ذلك ولم ينكر عليه التقسيم ثم من عليه بعد ذلك فكان فى ذلك تقوية لقول الجمهور ان الامر فى اسرى الكفرة من الرجال الى الامام يفعل ما هو الاحظ للاسلام والمسلمين وعن مالك لايجوز المن بغير فداء وعن الحنفية لايجوز المن اصلا لا بفداء ولا بغيره اھ مختصرا وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى فى اسير الجهاد اربعة شقوق اما ان يمن عليه فيتركه او يفدى او يقتل او يسترق والاولان قد نسخا بآية السيف اھ وفى البذل قال اصحابنا الاحناف فى ظاهر الرواية لايفادى الاسير بالمال ولا يفادون باسرى المسلمين ايضا وقال ابو يوسف ومحمد لاباس ان يفادى اسرى المسلمين باسرى المشركين وهو قول الائمة الثلاثة الى آخر ما بسط فيه وذكر الخرقى فى مذهب الحنابلة التخيير بين الاربعة وبسط الكلام عليه الموفق وقال وهو مذهب الشافعى وعن مالك كمذهبنا وعنه لايجوز المن بغير عوض وقال اصحاب الرأى ان شاء ضرب اعناقهم وان شاء استرقهم لا غير ولا يجوز من ولا فداء الى آخر ما بسط فى الدلائل

ص ٤٢٣ باب هل للاسير ان يقتل او يخدع الخ قال الحافظ قوله فيه المسور الخ يشير بذلك الى قصة ابى بصير وقد تقدم فى اواخر الشروط وهى ظاهرة فيما ترجم له وهى من مسائل الخلاف ايضا ولهذا لم يبت الحكم فيها قال الجمهور ان ائتمنوه يف لهم بالعهد حتى قال مالك لايجوز ان يهرب منهم وخالفه اشهب فقال لو خرج به الكافر ليفادى به فله ان يقتله وقال ابو حنيفة اعطاء العهد على ذلك باطل ويجوز له ان لايفى لهم به وقال الشافعية يجوز ان يهرب من ايديهم ولا يجوز ان ياخذ من اموالهم قالوا وان لم يكن بينهم عهد جاز له ان يتخلص منهم بكل طريق ولو بالقتل واخذ المال وتحريق الدار وغير ذلك اھ

ص ٤٢٣ باب اذا حرق المشرك المسلم هل يحرق اى جزاء بفعله وكانه اشار بذلك الى تخصيص النهى فى قوله لايعذب بعذاب الله بما اذا لم يكن ذلك على سبيل القصاص وليس فى حديث الباب التصريح بان العرنيين فعلوا ذلك بالرعاء لكنه اشار الى ما ورد فى بعض طرقه عند مسلم عن انس قال انما سمل النبى صلى الله عليه وسلم اعين العرنيين لانهم سملوا اعين الرعاء قال ابن بطال ولو لم يرد ذلك لكان اخذ ذلك من قصة العرنيين بطريق الاولى لانه اذا جاز سمل اعينهم وهو تعذيب بالنار ولو لم يفعلوا ذلك بالمسلمين فجوازه ان فعلوه اولى اھ من الفتح

ص ٤٢٤ باب بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب السابق والمناسبة بينهما ان لايتجاوز بالتحريق حيث يجوز الى من لم يستوجب ذلك فانه اورد فيه حديث ابى هريرة فى تحريق قرية النمل واشار بذلك الى ما وقع فى بعض طرقه ان الله اوحى اليه فهلا نملة واحدة ولايخفى ان صحة الاستدلال بذلك متوقفة على ان شرع من قبلنا هو شرع لنا اھ من الفتح

ص ٤٢٤ باب حرق الدور والنخيل اى التى للمشركين كذا وقع فى جميع النسخ حرق وضبطوه بفتح اوله واسكان الراء، وفيه نظر لانه لايقال فى المصدر حرق وانما يقال تحريق واحراق لانه رباعى اھ من الفتح وتعقب عليه العلامة العينى بانه يجوز ان يكون الحرق اسما للاحراق الى آخر ما بسط ثم مسئلة الباب خلافية قال الحافظ ذهب الجمهور الى جواز التحريق والتخريب فى بلاد العدو وكرهه الاوزاعى والليث وابو ثور واحتجوا بوصية ابى بكر لجيوشه ان لايفعلوا شيئا من ذلك واجاب الطبرى بان النهى محمول على القصد لذلك بخلاف ما اذا اصابوا ذلك فى خلال القتال ونحو ذلك القتل بالتغريق وقال غيره انما نهى ابوبكر عن ذلك لانه علم ان تلك البلاد ستفتح فاراد ابقائها على المسلمين اھ وبسط الكلام على المسئلة فى الاوجز وهامش اللامع وقال القسطلانى واستدل الجمهور بحديث الباب على جواز التحريق والتخريب اذا تعين طريقا فى نكاية العدو وخالف بعضهم فقال لايجوز قطع المثمر اصلا وحمل ما ورد من ذلك اما على غير المثمر واما على ان الشجر الذى قطع فى قصة بنى النضير كان فى الموضع الذى يقع فيه القتال وهذا قول الليث والاوزاعى وابى ثور اھ

ص ٤٢٤ باب قتل النائم المشرك قال الحافظ ذكر فيه قصة قتل ابى رافع اليهودى وهى ظاهرة فيما ترجم له لان الصحابى طلب قتل ابى رافع وهو نائم وانما ناداه ليتحقق انه هو لئلا يقتل غيره ممن لاغرض له اذ ذاك فى قتله وبعد ان اجابه كان فى حكم النائم لانه حينئذ استمر على خيال نومه بدليل انه بعد ان ضربه لم يفر من مكانه ولا تحول من مضجعه حتى عاد اليه فقتله ثم قال فى فوائد الحديث وانما قتله اذا كان نائما فمحله ان يعلم انه مستمر على كفره وانه قد ايس من فلاحه وطريق العلم بذلك اما بالوحى واما بالقرائن الدالة على ذلك اھ

ص ٤٢٤ باب لاتمنوا لقاء العدو قال ابن بطال حكمة النهى ان المرء لايعلم ما يؤول اليه الامر وهو نظير سوال العافية من الفتن وقد قال الصديق رضى الله عنه لان اعافى واشكر احب الى من ان ابتلى فاصبر وقال غيره انما نهى عنه لما فيه من صورة الاعجاب والاتكال على النفوس والوثوق بالقوة وقلة الاهتمام بالعدو وكل ذلك يباين الاحتياط والاخذ بالحزم الى آخر ما بسط فى الحكم اھ من الفتح قلت وقد تقدم ما بظاهره ينافى هذا الباب وهو باب الدعاء بالجهاد والشهادة الخ ويمكن الجمع بينهما بان النهى على سبيل الاعجاب مثلا والدعاء يحمل على بذل الجهد فى اعلاء كلمة الله فافهم

ص ٤٢٥ باب الحرب خدعة بفتح الخاء المعجمة وسكون الدال المهملة كما فى الفرع واصله وهى الافصح وجزم بها ابو ذر الهروى والقزاز وقال ثعلب بلغنا انها لغة النبى صلى الله عليه وسلم وقيل بضم الخاء مع سكون الدال وجوز بعضهم اوله وفتح ثانيه كهمزة ولمزة وهى صيغة مبالغة وحكى المنذرى بفتح الاول والثانى جمع خادع وحكى مكى وغيره خدعة بكسر اوله وسكون ثانيه فهى خمسة ومعنى الاسكان انها تخدع اهلها من وصف الفاعل باسم المصدر او وصف للمفعول كهذا الدرهم ضرب الامير اى مضروبه وعن الخطابى انها المرة الواحدة يعنى انه اذا خدع مرة لم تقل عثرته ومعنى الضم مع السكون انها تخدع الرجال اى هى محل الخداع وموضعه ومع فتح الدال اى تخدع الرجال تمنيهم الظفر ولا تفى لهم كالضحكة اذا كان يضحك بالناس وقيل الحكمة فى الاتيان بالتاء الدلالة على الوحدة فان الخداع ان كان من المسلمين فكانه حضهم على ذلك ولو مرة واحدة وان كان من الكفار فكانه حذرهم من مكرهم ولو وقع مرة واحدة فلا ينبغى التهاون بهم لما ينشأ عنه من المفسدة ولو قل اھ كذا من القسطلانى قال الحافظ وقال النووى واتفقوا على جواز خداع الكفار فى الحرب كيف ما امكن الا ان يكون فيه نقض عهد او امان فلا يجوز قال ابن المنير معنى الحديث الحرب الجيدة لصاحبها الكاملة فى مقصودها انما هى المخادعة لا المواجهة وذلك لخطر المواجهة وحصول الظفر مع المخادعة بغير خطر قال الحافظ ذكر الواقدى اول ما قال النبى صلى الله عليه وسلم الحرب خدعة فى غزوة الخندق اھ

ص ٤٢٥ باب الكذب فى الحرب ذكر فيه حديث جابر فى قصة قتل كعب بن الاشرف قال ابن المنير الترجمة غير مطابقة لان الذى وقع منهم فى قتل كعب يمكن ان يكون تعريضا لان قولهم عنانا اى كلفنا بالاوامر والنواهى وقولهم سالنا الصدقة اى طلبها منا ليضعها مواضعها اھ وقال الحافظ والذى يظهر انه لم يقع منهم فى ما قالوا شئ من الكذب اصلا وجميع ما صدر منهم تلويح كما سبق لكن ترجم بذلك لقول محمد بن مسلمة للنبى صلى الله عليه وسلم اولا ائذن لى ان اقول قال قل فانه يدخل فيه الاذن فى الكذب تصريحا وتلويحا وهذه الزيادة وان لم تذكر فى سياق حديث الباب فهى ثابتة فيه كما فى الباب الذى بعده على انه لو لم يرد ذلك لما كانت الترجمة منافرة للحديث لان معناها حينئذ باب الكذب فى الحرب هل يسوغ مطلقا او يجوز منه الايماء دون التصريح وقد جاء من ذلك صريحا ما اخرجه الترمذى مرفوعا لايحل الكذب الا فى ثلث تحدث الرجل امرأته ليرضيها والكذب فى الحرب وفى الاصلاح بين الناس قال النووى الظاهر اباحة حقيقة الكذب فى الامور الثلثة لكن التعريض اولى اھ من الفتح

ص ٤٢٥ باب الفتك باهل الحرب اى جواز قتل الحربى سرا وبين هذه الترجمة وبين الترجمة الماضية فى قتل المشرك النائم عموم وخصوص وجهى وانما فتكوا به لانه نقض العهد واعان على حرب النبى صلى الله عليه وسلم وهجاه ولم يقع لاحد ممن توجه اليه تامين له بالتصريح وانما اوهموه ذلك وآنسوه حتى تمكنوا من قتله اھ من الفتح قلت ويشكل عليه ما اخرجه ابو داؤد عن ابى هريرة مرفوعا الايمان قيد الفتك لايفتك مؤمن ويمكن الجواب عنه بما فى الدرجات للمفتى فى تفسير الفتك هو قتل المؤمن غيره غدرا فى حال غفلته اھ فهذا الحديث محمول على الغدر وهو لايجوز واما فتك كعب بن الاشرف انما كان لنقضه العهد وغيره كما تقدم فى كلام الحافظ او يقال بضعف هذا الحديث فقد تكلم الحافظ المنذرى على اسناده كما فى البذل فى باب العدو يؤتى على غرة

ص ٤٢٥ باب ما يجوز من الاحتيال والحذر الخ قال الحافظ قوله معرة بفتح الميم وتشديد الراء اى شره وفساده اھ قلت لعله اراد المصنف انه غير داخل فى الغدر المنهى عنه

ص ٤٢٥ باب الرجز فى الحرب الخ الرجز بفتح الراء والجيم والزاى من بحور الشعر على الصحيح وجرت عادة العرب باستعماله فى الحرب ليزيد فى النشاط ويبعث الهمم وفيه جواز رفع الصوت فى عمل الطاعة لينشط نفسه وغيره وكان المصنف اشار فى الترجمة بقوله ورفع الصوت فى حفر الخندق الى ان كراهة رفع الصوت فى الحرب

مختصة بحالة القتال وذلک فيما اخرجه ابو داؤد من طريق قيس بن عباد قال کان اصحاب رسول الله صلی الله عليه وسلم يکرهون الصوت عند القتال اه من الفتح

ص۴۲۶ باب من لا يثبت على الخيل اى لا ينبغى لاہل الخيل ان يدعوا له بالثبات وفيه اشارة الى فضيلة رکوب الخيل والثبات عليها اه من الفتح -

ص۴۲۶ باب دواء الجرح باحراق الحصير الخ قال الحافظ اشتمل ہذا الباب على ثلاثة احکام وحديث الباب ظاہر فيها وقد افرد الثانى منها فى کتاب الطہارة واورد فيه ہذا الحديث بعينه اه

ص۴۲۶ باب ما يکره من التنازع والاختلاف فى الحرب اى من المقاتلة فى احوال الحرب قوله وعقوبة من عصى امامه اى بالہزيمة وحرمان الغنيمة والغرض من ثانى حديثى الباب فى قصة احد ان الہزيمة وقعت بسبب مخالفة الرماة لقول النبى صلی الله عليه وسلم لا تبرحوا من مکانکم اه من الفتح

ص۴۲۷ باب اذا فزعوا بالليل اى ينبغى لامير العسکر ان يکشف الخبر بنفسه او بمن يندبه لذلک اه من الفتح

ص۴۲۷ باب من رأى العدو فنادى باعلى صوته يا صباحاه قال ابن المنير موقع ہذه الترجمة ان ہذه الدعوة ليست من دعوى الجاہلية المنہى عنها لانها استغاثة على الکفار وقوله يا صباحاه ہو منادى مستغاث والالف للاستغاثة والہاء للسکت وکانه نادى الناس استغاثة بہم فى وقت الصباح وکانت عادتہم يغيرون فى وقت الصباح فکانه قال تاہبوا لما دہمکم صباحا اه من الفتح قوله واليوم يوم الرضع اختلفوا فى معناه على اقوال ذکرت فى ہامش اللامع وکتب الشيخ فى اللامع معناه ان اليوم يوم ظہور الکرام من اللئام واراد بالرضع اللئام فانہم يسترضعون من دون ان يحلبوا لئلا يفطن بذلک مسکين او ضعيف فيسئل ويعترى فاذا معه معنا من الفرح من ذلک وہذا اذا اريد باللبن لبن ناقة فان اريد لبن المراة فہو کناية عن الذى لم يجرب الامور ولم يباشرہا فکانه لما لم يخرج عن بيته کان کمن لم يزل يشرب لبن امه مدة عمره اه

ص۴۲۷ باب من قال خذها وانا ابن فلان الخ ہى کلمة تقال عند التمدح قال ابن المنير موقعها من الاحکام انها خارجة عن الافتخار المنہى عنه لاقتضاء الحال ذلک قلت وہو قريب من جواز الاختيال بالخاء المعجمة فى الحرب دون غيرہا اه من الفتح

ص۴۲۷ باب اذا نزل العدو على حکم رجل اى فاجازه الامام نفذ ذکر فيه حديث ابى سعيد فى نزول بنى قريظة على حکم سعد بن معاذ رضى الله عنه قال ابن المنير يستفاد من الحديث لزوم حکم المحکم برضى الخصمين اه من الفتح وزاد القسطلانى سواء کان فى امور الحرب او غيرہا وہو رد على الخوارج الذين انکروا التحکيم على على رضی الله عنه الى آخر ما ذکر من فوائد الحديث -

ص۴۲۸ باب قتل الاسير وقتل الصبر وفى رواية الکشميہنى قتل الاسير صبرا وہى اخصر واورد فيه حديث انس فى قتل ابن خطل وقد تقدم ان الامام يتخير متبعا ما ہو الاحظ للاسلام والمسلمين بين قتل الاسير والمن عليه بفداء او بغير فداء او استرقاقه اه من الفتح وقال القسطلانى قوله قتل الصبر بان يمسک ذو روح ثم يرمى بشئ حتى يموت وفى الحديث النہى عن قتل شئ من الدواب صبرا والصبر لغة الحبس واذا شدت يد الرجل ورجلاه وامسکه آخر وضرب عنقه يقال قتل صبرا وقال ايضا وفيه جواز اقامة الحدود والقصاص بمکة خلافا لابى حنيفة الى آخر ما ذکر قلت وقد تقدم الکلام على المسئلة واختلاف الائمة فى باب لا يحل القتال بمکة من کتاب الحج -

ص۴۲۸ باب هل يستاسر الرجل ومن لم يستاسر الخ قال العلامة العينى اى ہل يطلب ان يجعل نفسه اسيرا يعنى ہل يسلم نفسه للاسر ام لا وہذه الترجمة مشتملة على ثلاثة اشياء الاول قوله ہل يستاسر الرجل والثانى قوله ومن لم يستاسر والثالث قوله ومن رکع رکعتين عند القتل ثم قال بعد ذکر الحديث المطابقة للجزء الاول فى قوله فنزل اليہم ثلاثة رہط وللجزء الثانى فى قوله اما انا فوالله لا انزل اليوم الخ وللجزء الثالث فى قوله فہو سن الرکعتين اه ملخصا -

ص۴۲۸ باب فکاک الاسير اى من ايدى العدو بمال او غيره والفکاک بفتح الفاء ويجوز کسرہا التخليص قال ابن بطال فکاک الاسير واجب على الکفاية وبه قال الجمہور وقال اسحق بن راہويه من بيت المال وروى عن مالک ايضا وقال احمد يفادى بالرؤس واما بالمال فلا اعرفه ولو کان عند المسلمين اسارى وعند المشرکين اسارى واتفقوا على المفاداة تعينت ولم تجز مفاداة اسارى المشرکين بالمال اه من الفتح

ص۴۲۸ باب فداء المشرکين اى بمال يوخذ منہم کذا فى الشروح الثلثة

ص۴۲۹ باب الحربى اذا دخل دار الاسلام بغير امان اى ہل يجوز قتله وہى من مسائل الخلاف قال مالک يتخير فيه الامام وحکمه حکم اہل الحرب وقال الاوزاعى والشافعى ان ادعى انه رسول قبل منه وقال ابو حنيفة واحمد لا يقبل ذلک منه وہو فئ للمسلمين قاله الحافظ قلت وما حکى الحافظ من مذہب احمد يخالفه ما قال الموفق اذ قال فان دخل بغير امان وسئل فان قال جئت رسولا فالقول قوله لانه تتعذر اقامة البينة على ذلک ولم تزل الرسل تاتى من غير تقدم امان الى ان قال وکذلک ايضا (لم يقبل قوله) مدعى الرسالة اذا لم يکن معه رسالة يؤديہا او کان ممن لا يکون مثله رسولا اه وکذلک عندنا فيه تفصيل قال ابن نجيم ولو قال انا رسول فان وجد معه کتاب يعرف انه کتاب ملکہم بعلامة تعرف ذلک کان آمنا وان لم يعرف فہو زور فيکون ہو وما معه فيئا الى آخر ما بسط فى الاوجز (التنبيه) قد ترجم الامام ابو داؤد على حديث الباب باب الجاسوس المستامن مع انه ليس فى الحديث ذکر الاستيمان والظاہر المطابق للحديث ترجمة الامام البخارى وذکرت فى ہامشى على البذل توجيها لما فعل الامام ابو داؤد فارجع اليه يستفاد من کلام العينى وجه لترجمة الامام ابى داؤد اذ قال ان العين المذکور فى الحديث اوہم انه ممن له امان فلما قضى حاجته من التجسس انفتل مسرعا فعلموا انه حربى دخل بغير امان اه ثم ہذا الخلاف المذکور انما ہو فى الجاسوس الحربى الکافر اما لو کان الجاسوس مسلما فہل يجوز قتله مسئلة خلافية ايضا فذہب الامام مالک ومن وافقه الى جواز قتله فقد قال الحافظ فى حديث قصة حاطب ابى بلتعة واستدل باستيذان عمر على قتل حاطب لمشروعية قتل الجاسوس ولو کان مسلما وہو قول مالک ومن وافقه ووجه الدلالة انه صلی الله عليه وسلم اقر عمر على ارادة القتل لولا المانع وبين المانع وہو کون حاطب شہيد بدر وہذا منتف فى غير حاطب فلو کان الاسلام مانعا من قتله لما علل باخص منه اه وفى البذل فى شرح حديث الباب حديث سلمة بن الاکوع قال النووى وفيه قتل جاسوس الحربى وہو کذلک باجماع المسلمين واما الجاسوس المعاہد والذمى فقال مالک والاوزاعى يصير ناقضا للعہد فان رأى استرقاقه ارقه ويجوز قتله وقال جماہير العلماء لا ينتقض عہده بذلک قال اصحابنا الا ان يکون قد شرط عليه انتقاض العہد بذلک واما الجاسوس المسلم فقال الشافعى والاوزاعى وابو حنيفة وبعض المالکية وجماہير العلماء رحمہم الله تعالى يعزره الامام بما يرى من ضرب وحبس ونحوہما ولا يجوز قتله وقال مالک رحمة الله تعالى يجتہد فيه الامام ولم يفسر الاجتہاد وقال القاضى عياض قال کبار اصحابه يقتل قال واختلفوا فى ترکه بالتوبة قال ابن الماجشون ان عرف بذلک قتل والا عزر اه وفى ہامشه حکى العينى عن ابى حنيفة يحبس ويوجع عقوبة وبه صرح محمد فى السير الکبير

ص۴۲۹ باب يقاتل عن اہل الذمة ولا يسترقون قال القسطلانى يقاتل بفتح رابعه عن اہل الذمة لانہم بذلوا الجزية على ان يامنوا فى انفسہم واموالہم واہليہم فيقاتل عنہم کما يقاتل عن المسلمين اه اى ولو نقضوا العہد وتعقب ابن التين بانه ليس فى الحديث ما يدل على الترجمة من عدم الاسترقاق واجاب ابن المنير بانه اخذ من قوله واوصيه بذمة الله فان مقتضى الوصية بالاشفاق ان لا يدخلوا فى الاسترقاق والذى قال انہم يسترقون اذا نقضوا العہد ابن القاسم وخالفه الاشہب والجمہور ومحل ذلک اذا سبى الحربى الذمى ثم اسر المسلمون الذمى واغرب ابن قدامة فحکى الاجماع وکانه لم يطلع على خلاف ابن القاسم وکان البخارى اطلع عليه فلذلک ترجم به اه من الفتح وتعقب العينى على قول الحافظ واغرب ابن قدامة الخ اذ قال يحتمل انه اراد به اجماع الائمة الاربعة اه قوله ولا يسترقون کتب الشيخ فى اللامع اى لا يسترقہم المسلمون ولا يترکون من غير حماية حتى يسترقہم آخرون ودلالة قوله واوصيه بذمة الله وکذا قوله ولا يکلفوا فوق طاقتہم على ہذا المعنى ظاہرة اه

ص۴۲۹ باب هل يستشفع الى اہل الذمة ومعاملتہم الخ ہکذا فى النسخة الہندية من غير ذکر حديث وفى نسخ الشروح الثلثة الفتح والقسطلانى والعينى ہذه الترجمة موفرة وذکر تحتہا حديث ابن عباس الآتى فى النسخة الہندية فى باب جوائز الوفد قال الحافظ قوله باب جوائز الوفد باب ہل يستشفع کذا فى جميع النسخ من طريق الفربرى الا ان فى رواية ابن شبويه عن الفربرى تاخير ترجمة جوائز الوفد عن ترجمة ہل يستشفع (کما فى النسخة الہندية) وکذا ہو عند الاسماعيلى وبه يرتفع الاشکال فان حديث ابن عباس مطابق لترجمة جوائز الوفد لقوله فيه واجيزوا الوفد بخلاف الترجمة الاخرى وکانه ترجم بہا واخلى بياضا ليورد فيه حديثا يناسبہا فلم يتفق ذلک ووقع للنسفى حذف ترجمة جوائز الوفد اصلا واقتصر على ترجمة ہل يستشفع الى آخر ما قال وکتب الشيخ قدس سره فى اللامع قوله باب ہل يستشفع الخ کما فعله جابر حيث ذہب بالنبى صلی الله عليه وسلم الى اليہودى ليخفف عن دينه شيئا فافہم اه قلت وحديث جابر ہذا وان لم يذکره البخارى ہہنا لکن لما کان مشہورا وقد ذکر فى البخارى فى مواضع کثيرة لم يذکره البخارى ہہنا تشحيذا للاذہان وہذا اصل مطرد من اصول التراجم وہو الاصل السابع والعشرون وقد تقدم عن الحافظ انه قال کانه ترجم بہا واخلى بياضا ليورد فيہا حديثا يناسبہا قلت فحديث جابر الذى اشار اليه الشيخ قدس سره يناسب ہذا الباب فلله در الشيخ ما ادق نظره

ص۴۲۹ باب جوائز الوفد جمع جائزة وہى العطية والوفد الجماعة يردون اه من القسطلانى وقال العينى والوفد ہم القوم يجتمعون ويردون البلاد واحدہم وافد وکذلک الذين يقصدون الامراء للزيارة والاسترفاد والانتجاع وغير ذلک اه قوله واجيزوا الوفد بنحو ما کنت اجيزہم قال ابن المنير والذى بقى من ہذا الرسم ضيافات الرسل واقطاعات الاعراب ورسوہم فى اوقات ومنه اکرام اہل الحجاز اذا وفدوا اه قوله اہجر رسول الله صلی الله عليه وسلم کتب الشيخ فى اللامع استفہام انکار يعنى انہم لما اختلفوا فى الکتابة حين طلب النبى صلی الله عليه وسلم الکتابة قال بعضہم انه لم يہجر حتى يختلف فيه فہلا تسئلونه عن ذلک فيفصل بينکم بشئ اه وبسط فى ہامشه کلام الشراح فى معناه وتوجيہه

ص۴۲۹ باب التجمل للوفد قال القسطلانى ولم ينکر عليه الصلوة والسلام عليه طلبه التجمل وانما انکر عليہا التجمل بہذا الشئ المنہى عنه وہذا موضع الترجمة اه

ص۴۲۹ باب کيف يعرض الاسلام على الصبى قال الحافظ وقد تقدم توجيه ہذه الترجمة فى باب ہل يعرض الاسلام على الصبى فى کتاب الجنائز ووجه مشروعية عرض الاسلام على الصبى فى حديث الباب من قوله صلی الله عليه وسلم لابن صياد اتشہد انى رسول الله وکان اذ ذاک لم يحتلم فانه يدل على المدعى ويدل على صحة اسلام الصبى وانه لو اقر لقبل لانه فائدة العرض اه وفى الفيض قوله باب کيف يعرض الخ وافق فيه الحنفية واسلام الصبى معتبر عندنا دون ارتداده حتى يحتلم واما عند الشافعى فاسلامه ايضا غير معتبر اه وقال الحافظ فى کتاب الجنائز ہذه الترجمة معقودة لصحة اسلام الصبى وہى مسئلة خلافية وقوله وہل يعرض عليه ذکره ہہنا بلفظ الاستفہام وترجم فى کتاب الجہاد بصيغة تدل على الجزم بذلک فقال وکيف يعرض الاسلام الخ وکانه لما اقام الادلة ہہنا على صحة اسلامه استغنى بذلک وافاد ہناک ذکر الکيفية اه

ص۴۳۰ باب قول النبى صلی الله عليه وسلم لليہود اسلموا تسلموا الخ ہو طرف من حديث سياتى موصولا فى الجزية فى باب اخراج اليہود من جزيرة العرب

ص۴۳۰ باب اذا اسلم قوم فى دار الحرب الخ اشار بذلک الى الرد على من قال من الحنفية ان الحربى اذا اسلم فى دار الحرب واقام بہا حتى غلب المسلمون عليہا فہو احق بجميع ماله الا ارضه وعقاره فانہا تکون فيئا للمسلمين وقد خالفہم ابو يوسف فى ذلک فوافق الجمہور اه من الفتح وذکر العلامة العينى فى ہذه المسئلة تفصيلا فارجع اليه لو شئت وفى الفيض اى اذا اسلم قوم طوعا بدون جہاد وقتال فى دار الحرب ثم غلب المسلمون على تلک الدار فانہم يسقرون على املاکہم فى الاراضى وغيرہا عند الشافعى وعندنا يستقرون على املاکہم فى المنقولات دون الاراضى فانہا تتبع الدار وتصير ملکا للغانمين بخلاف المنقولات فانہا تابعة للمالکين فتبقى معصومة والمصنف لم يات فيه بحديث صريح ولعل

مسئلة الحنفية فيما اذا اسلم قوم من بينهم وبقي الكفر فيمن حولهم ويقرب من مذهب الحنفية مذهب مالك في موطئه وراجع البحر فان فيه جزئيات يستقيم عليها مذهب الحنفية ايضاً وقوله خيف بني كنانة احتج المصنف بالاضافة الى كنانة ان الاراضي كانت للمالكين وهو ضعيف جداً قوله تقاسموا اي تحالفوا عليها في الجاهلية واسلموا عليها في الاسلام فيه دليل على كون تلك الاراضي مملوكة لهم وذا الاير د علينا لان المتبادر منه انهم اسلموا كلهم ومسئلتنا في ما اذا اسلم قوم وبقي الكفر من حولهم اھ وبسط الكلام على المسئلة على عدة ابواب ومباحث من حكم الصلح والعنوة وانتقال الاملاك فارجع اليه لو شئت وسيأتي في البخاري في باب ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطي المؤلفة قلوبهم الخ حديث ابن عمر في اجلاء اليهود والنصارى من ارض الحجاز بلفظ وكانت الارض لما ظهر عليها لله وللرسول وللمسلمين۔

ص باب كتابة الامام للناس اي من المقاتلة او غيرهم والمراد ما هو اعم من كتابة بنفسه او بامره ثم قال بعد ذكر الحديث وفيه مشروعية كتابة دواوين الجيوش وقد يتعين ذلك عند الاحتياج الى تمييز من يصلح للمقاتلة بمن لا يصلح وقال ابن المنير موضع الترجمة من الفقه ان لا يتخيل ان كتابة الجيش واحصاء عدده يكون ذريعة لارتفاع البركة بل الكتابة المامور بها لمصلحة دينية والمواخذة التي وقعت في حنين كانت من جهة الاعجاب ثم ذكر المصنف حديث ابن عباس وفيه اني اكتتبت في غزوة كذا وهي شعرة بانه كان من عادتهم كتابة من يتعين للخروج في المغازي اھ ملخصاً من الفتح وقد ترجم الامام ابو داؤد باب في تدوين العطاء قال الشيخ قدس سره في البذل قال في القاموس والديوان ويفتح مجتمع الصحف والكتاب يكتب فيه اهل الجيش واهل العطية واول من وضعه عمر رضي الله تعالى عنه اھ

ص باب ان الله يؤيد الدين بالرجل الفاجر قال ابن المنير موضع الترجمة من الفقه ان لا يتخيل في الامام اذا حمى حوزة الاسلام وكان غير عادل انه يطرح النفع في الدين لفجوره فيجوز الخروج عليه فاراد ان هذا التخيل مندفع بهذا النص وان الله قد يؤيد دينه بالفاجر وفجوره على نفسه وقال الحافظ ايضاً قال المهلب وغيره لا يعارض هذا قوله صلى الله عليه وسلم لا نستعين بمشرك لانه اما خاص بذلك الوقت واما ان يكون المراد به الفاجر غير المشرك اھ ثم ذكر الحافظ عدة توجيهات لدفع التعارض

ص باب من تامر في الحرب بغير امرة اي جاز ذلك وحديث الباب ظاهر فيما ترجم له به قال ابن المنير يوخذ من حديث الباب ان من تعين لولاية وتعذرت مراجعة الامام ان الولاية تثبت بذلك المعين شرعاً وتجب طاعته حكماً كذا قال ولا يخفى ان محله ما اذا اتفق الحاضرون عليه اھ من الفتح

ص باب العون بالمدد بفتح الميم ما يمد به الامير بعض العسكر من الرجال قاله الحافظ وقال العيني اي هذا باب في بيان عون الجيش بالمدد وهو في اللغة ما يمد به الشيء اي يزاد ويكثر ومنه امد الجيش يمد اذا ارسل اليه زيادة ويجمع على امداد وقال ابن الاثير هم الاعوان والانصار الذين كانوا يمدون المسلمين في الجهاد اھ وقال الحافظ وحديث الباب ظاهر في ما ترجم به قال ابن المنير وفيه ان الاجتهاد والعمل بالظاهر لا يضر صاحبه ان يقع التخلف ممن ظن به الوفاء اھ من الفتح۔

قوله اتاه رعل وذكوان الخ هذا وهم لان هو لاء ليسوا اصحاب بئر معونة وانما هم اصحاب الرجيع وقد تقدم التنبيه عليه قبل ذلك ايضاً۔

ص باب من غلب العدو فاقام على عرصتهم ثلثا العرصة بفتح المهملتين وسكون الراء بينهما هي البقعة الواسعة بغير بناء من دار وغيرها قال المهلب حكمة الاقامة لاراحة الظهر والانفس ولا يخفى ان محله اذا كان في امن من عدو وطارق وقال ابن الجوزي انما كان يقيم ليظهر تاثير الغلبة وتنفيذ الاحكام وقلة الاحتفال فكانه يقول من كانت فيه قوة منكم فليرجع الينا وقال ابن المنير يحتمل ان يكون المراد ان تقع ضيافة الارض التي وقعت فيها المعاصي بايقاع الطاعة فيها بذكر الله واظهار شعار المسلمين واذا كان ذلك في حكم الضيافة ناسب ان يقيم عليها ثلاثا لان الضيافة ثلثة اھ من الفتح۔

ص باب من قسم الغنيمة في غزوه وسفره الخ قال الحافظ اشار بذلك الى الرد على قول الكوفيين ان الغنائم لا تقسم في دار الحرب واعتلوا بان الملك لا يتم عليها الا بالاستيلاء ولا يتم الاستيلاء الا باحرازها في دار الاسلام وقال الجمهور هو راجع الى نظر الامام واجتهاده وتمام الاستيلاء يحصل باحرازها بايدي المسلمين وكلا الحديثين ظاهر فيما ترجم له اھ وتعقب العيني على كلام الحافظ اذ قال هذا مردود لان الباب فيه حديثان وليس واحد منهما يدل على ان قسمة الغنيمة كانت في دار الحرب اما حديث رافع فيدل على انها كانت بذي الحليفة واما حديث انس فيدل على انها كانت في الجعرانة وكل من ذي الحليفة والجعرانة من دار الاسلام ففي الحقيقة الحديثان حجة للكوفيين لانه لم يقسم الا في دار الاسلام ثم قال في شرح الحديث وممن اجاز قسمة الغنائم في دار الحرب مالك والاوزاعي والشافعي وابو ثور وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه لا تقسم حتى يخرجها الى دار الاسلام لما ذكرنا في اول الباب على انهم قالوا روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغنيمة في دار الحرب والبيع في معنى القسمة فكما لا يجوز البيع كذلك لا تجوز القسمة اھ

ص باب اذا غنم المشركون مال المسلم الخ قال القسطلاني قوله ثم وجده المسلم بعد استيلاء المسلمين عليهم هل يأخذه لانه احق به او يكون من الغنيمة اھ وقال الحافظ وهذا مما اختلف فيه فقال الشافعي وجماعة لا يملك اهل الحرب بالغلبة شيئاً من مال المسلم ولصاحبه اخذه قبل القسمة وبعدها وقال عطاء والليث ومالك واحمد ان وجده صاحبه قبل القسمة فهو احق به وان وجده بعد القسمة فلا يأخذه الا بالقيمة واحتجوا بحديث عن ابن عباس مرفوع بهذا التفصيل اخرجه الدارقطني واسناده ضعيف جداً وعن ابي حنيفة كقول مالك الا في الآبق فقال هو والثوري صاحبه احق به مطلقاً اھ قلت وهذه المسئلة الخلافية المذكورة في الباب مبنية على اصل كلي مختلف فيه بين الائمة وهي ان استيلاء الكفار مال المسلم سبب للملك ام لا فعند الشافعي ليس بسبب للملك مطلقاً وعند مالك يكون سبباً مطلقاً وعندنا سبب للملك بعد الاحراز الى دارهم لا قبله وعن احمد روايتان الاول كالشافعي والثاني كمذهبنا الحنفية وهو الراجح عندهم واختلفت الحنفية في العبد الآبق فقال الامام لا يملكونه وقال صاحباه وبه قال مالك يملكونه وعن احمد روايتان كما بسط في الاوجز

ص باب من تكلم بالفارسية والرطانة بفتح الراء ويجوز كسرها وهي التكلم بلسان العجم وقوله تعالى واختلاف الخ عطفاً على السابق واختلاف السنتكم اي من آيات الله اختلاف لغاتكم واجناس نطقكم واشكاله خالف جل وعلا بين هذه الاشياء حتى لا تكاد تسمع منطقين متفقين في همس واحد ولا جهارة ولا حدة ولا رخاوة ولا فصاحة ولا لكنة ولا نظم ولا اسلوب ولا غير ذلك من صفات النطق واحواله والوانكم بياض الجلد وسواده او تخطيطات الاعضاء وهيأتها والوانها ولاختلاف ذلك وقع التعارف والا فلو اتفقت وتشاكلت وكانت ضرباً واحداً لوقع التجاهل والالتباس ولتعطلت مصالح كثيرة اھ من القسطلاني قوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه قال الحافظ كانه اشار الى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعرف الالسنة لانه ارسل الى الامم كلها على اختلاف السنتهم فجميع الامم قومه بالنسبة الى عموم رسالته فاقتضى ان يعرف السنتهم ليفهم عنهم ويفهموا عنه ويحتمل ان يقال لا يستلزم ذلك نطقه بجميع الالسنة لامكان الترجمان الموثوق به عندهم اھ واما الغرض من الترجمة فقال الحافظ قال وافقه هذا الباب يظهر في تامين المسلمين لاهل الحرب بالسنتهم وسيأتي مزيد لذلك في اواخر الجزية في باب اذا قالوا صبأنا ولم يقولوا اسلمنا وقال في موضع آخر اشار المصنف الى ضعف ما ورد من الاحاديث الواردة في كراهة الكلام بالفارسية كحديث كلام اهل النار بالفارسية وكحديث من تكلم بالفارسية زادت في خبثه ونقصت من مروته اخرجه الحاكم في مستدركه وسنده واه واخرج فيه ايضاً عن عمر رفعه من احسن العربية فلا يتكلمن بالفارسية فانه يورث النفاق الحديث وسنده واه ايضاً اھ وقال القسطلاني قال ابن المنير ومقصود البخاري من ادارج هذا الباب في الجهاد ان الكلام بالفارسية يحتاج اليه المسلمون لاجل رسل العجم اھ قال الحافظ وقد نازع الكرماني في كون الالفاظ الثلثة الواردة في احاديث الباب الاول لفظ السور والثاني لفظ سنه سنه والثالث لفظ كخ كخ عجمية لان الاول يجوز ان يكون من توافق اللغتين والثاني يجوز ان يكون حسنة فحذف اوله ايجازاً والثالث من اسماء الاصوات وقد اجاب عن الاخير ابن المنير فقال وجه مناسبته انه صلى الله عليه وسلم خاطبه بما يفهمه مما لا يتكلم به الرجل مع الرجل فهو كمخاطبة العجمي بما يفهمه من لغته قلت وبهذا يجاب عن الباقي ويزاد بان تجويزه حذف اول حرف من الكلمة لا يعرف وتشبيهه بقوله كفى بالسيف شا لا يتجه لان حذف الاخير معهود في الترخيم والله اعلم ثم انه قد ورد تكلمه صلى الله تعالى عليه وسلم باللغة الفارسية سوى ما ورد عند البخاري في احاديث هذا الباب فعند ابن ماجة في حديث ابي هريرة انه عليه الصلوة والسلام قال له اشكمت درد قلت نعم الحديث وفي هامش ابن ماجة قال الفيروزآبادي في باب تكلم النبي صلى الله عليه وسلم بالفارسية ومثل العتب در ددو التحريك ويا سلمان شكمت درد ما صح شيء اھ وكذا ذكر بعض الالفاظ الفارسية في بستان العارفين لابي الليث السمرقندي وفي المقاصد الحسنة حديث العنب دو دو والتحريك مشهور بين الاعاجم ولا اصل له اھ

ص باب الغلول وقوله تعالى ومن يغلل يات بما غل يوم القيامة الغلول بضم المعجمة واللام اي الخيانة في المغنم قال ابن قتيبة سمي بذلك لان آخذه يغله في متاعه اي يخفيه فيه اھ من الفتح وقال القسطلاني الغلول مطلق الخيانة او في الفيء خاصة قال في المشارق كل خيانة غلول لكنه صار في عرف الشرع الخيانة في المغنم وزاد في النهاية قبل القسمة فان كان الغلول مطلق الخيانة فهو اعم من السرقة وان كان من المغنم خاصة فبينه وبينها عموم وخصوص من وجه ونقل النووي الاجماع على انه من الكبائر اھ وقال الحافظ قال ابن المنذر اجمعوا على ان على الغال ان يعيد ما غل قبل القسمة واما بعدها فقال الثوري والاوزاعي والليث ومالك يدفع الى الامام خمسه ويتصدق بالباقي وكان الشافعي لا يرى بذلك ويقول ان كان ملكه فليس عليه ان يتصدق به وان كان لم يملكه فليس له الصدقة بمال غيره قال والواجب ان يدفعه الى الامام كالاموال الضائعة اھ قال الشيخ في البذل واما قول الحنفية في ذلك فما قال في السير الكبير ولو ان رجلاً غل شيئاً من الغنائم ثم ندم فاتى به الامام بعد القسمة وتفرق الجيش فللامام في ذلك رائي ان شاء كذبه فيما قال وان شاء اخذ ذلك منه وجعل خمسه لمن سمى الله تعالى الى آخر ما بسط وفي هامشي على البذل عن الموفق اذا تاب قبل القسمة رد ما اخذ في القسمة بلا خلاف وان تاب بعده فمقتضى المذهب ان يؤدي خمسه الى الامام ويتصدق بما بقي وبه قال مالك وقال الشافعي لا اعرف للصدقة وجها اھ مختصراً۔

ص باب القليل من الغلول الخ اي هل يلتحق بالكثير في الحكم ام لا وقوله وهذا اصح اشار الى تضعيف ما روي عن عبد الله بن عمرو في الامر بحرق رحل الغال اخرجه ابو داؤد اھ من الفتح۔

ص باب ما يكره من ذبح الابل والغنم في المغانم قال الحافظ موضع الترجمة من الحديث امره صلى الله عليه وسلم باكفاء القدور فانه مشعر بكراهة ما صنعوا من الذبح بغير اذن وقال المهلب انما اكفاء القدور ليعلم ان الغنيمة انما يستحقونها بعد قسمتها لهم وذلك ان القصة وقعت في دار الاسلام بقوله فيها بذي الحليفة واجاب ابن المنير بانه قد قيل ان الذبح اذا كان على طريق التعدي كان المذبوح ميتة وكان البخاري انتصر لهذا المذهب او حمل الاكفاء على العقوبة بالمال وان كان ذلك المال لا يختص باولئك الذين ذبحوا لكن لما تعلق به طمعهم كانت النكاية حاصلة لهم وقال القرطبي المامور باكفائه انما هو المرق واما اللحم فلم يتلف بل يحمل على انه جمع ورد الى المغانم لان النهي عن اضاعة المال تقدم الى آخر كما في الفتح وكتب الشيخ في اللامع باب ما يكره من ذبح الابل الخ يعني به قبل القسمة اھ وفي هامشه اعلم ان المسلمين يجوز لهم الاكل من المغانم في دار الحرب قبل القسمة سواء كان مهياً للاكل كالطعام والفواكه وغيرها او غير مهيئ للاكل كالدواب كما بسط في الاوجز وفيه بعد ذكر اقاويل العلماء في ذلك ان الحيوانات يجوز ذبحها واكلها الا ما حكى الحافظ عن الشافعي من التقييد بالحاجة وما مال اليه الخرقي من المنع بدون الاضطرار وفي المغني ظاهر كلام احمد اباحة ويشكل عليهم حديث البخاري هذا واختلفوا في توجيهه وظاهر ميل البخاري الى الكراهة مطلقاً وترجم عليه ابو داؤد في سننه باب في النهي عن النهبى اذا كان في الطعام قلة في ارض العدو وفي الاوجز اختلفت شراح الحديث في توجيه هذه القصة فقيل كانت في دار الاسلام وقيل كان في الطعام قلة وقيل كان الذبح على طريق التعدي اھ

واما مسئلة الاكل من طعام الغنيمة فى دار الحرب فسياتى بعد عدة ابواب من باب مايصيب من الطعام فى ارض الحرب

باب البشارة فى الفتوح قال القسطلانى اى مشروعيتها اھ

باب مايعطى البشير اى بشير اى حديثه الطويل فى قصة تخلفه فى غزوة تبوك وهو ظاهر فيما ترجم له وسياتى ان البشير هو سلمة بن الاكوع قاله الحافظ وقال القسطلانى كذا فى فتح البارى وتبعه العينى ان البشر سلمة بن الاكوع ذ فى المقدمة فى المغازى ان الذى بشر كعبا بتوبته وسعى اليه حمزة بن عمرو الاسلمى وكذا هو فى المصابيح لا ابن الاكوع اھ

باب لاهجرة بعد الفتح اى فتح مكة او المراد ماهو اعم من ذلك اشارة الى ان حكم غير مكة فى ذلك حكمها فلا تجب الهجرة من بلد قد فتحه المسلمون اما قبل فتح البلد فمن به من المسلمين احد ثلثة الاول قادر على الهجرة منها لايمكنه اظهار دينه بها ولا اداء واجباته فالهجرة منه واجبة والثانى قادر لكنه يمكنه اظهار دينه واداء واجباته فمستحبة لتكثير المسلمين و معونتهم وجهاد الكفار والامن من غدرهم والراحة من روية المنكر بينهم الثالث عاجز بعذر من اسر او مرض او غيره فيجوز له الاقامة فان حمل على نفسه وتكلف الخروج منها اجر اھ من الفتح قال القسطلانى فى شرح قوله ولكن جهاد ونية اى الهجرة بسبب الجهاد فى سبيل الله والهجرة بسبب النية الخالصة لله عزوجل كطلب العلم والفرار من الفتن باقيان مدى الدهر

باب اذا اضطر الرجل الى النظر فى شعور اهل الذمة قال الحافظ رحمه الله مناسبة الحديث بالترجمة ظاهرة فى روية الشعر من قوله فى الرواية الاخرى فاخرجت من عقاصها وهى ذوائبها المضفورة وفى التجريد من قول على لاجردنك قال ابن المنير ليس فى الحديث بيان هل كانت المرأة مسلمة او ذمية لكن لما استوى حكمها فى تحريم النظر لغير حاجة شملها الدليل وقال ابن التين ان كانت مشركة لم توافق الترجمة واجيب بانها كانت ذات عهد فحكمها حكم اهل الذمة اھ

باب استقبال الغزاة اى عند رجوعهم قوله قال نعم فحملنا وتركك قال الحافظ ظاهره ان القائل فحملنا هو عبدالله بن جعفر وان المتروك هو ابن الزبير واخرجه مسلم من طريق ابى اسامة وابن علية كلاهما عن حبيب بن الشهيد بهذا الاسناد مقلوبا ولفظه قال عبدالله بن جعفر لابن الزبير فجعل المستفهم عبدالله بن جعفر والقائل فحملنا عبدالله بن الزبير والذى فى البخارى اصح وقد نبه عياض على ان الذى وقع فى البخارى هو الصواب قال وتاويل رواية مسلم ان يجعل الضمير فى حملنا لابن جعفر فيكون المتروك ابن الزبير الى آخر ما فى الفتح

باب مايقول اذا رجع من الغزو قال الحافظ قوله كنا مع النبى صلى الله عليه وسلم مقفله من عسفان قال الدمياطى هذا وهم لان غزوة عسفان الى بنى لحيان كانت سنة ست وارداف صفية رض كان فى غزوة خيبر سنة سبع وجوز بعضهم ان يكون فى طريق خيبر مكان يقال له عسفان وهو مردود والذى يظهر ان الراوى اضاف المقفل الى عسفان لان غزوة خيبر كانت عقبها وكانه لم يعتد بالاقامة المتخللة بين الغزوتين لتقاربهما اھ

باب الصلوة اذا قدم من سفر قال العلامة العينى فى حديث جابر هذا الحديث قد مر فى كتاب الصلوة فى باب الصلوة اذا قدم من سفر اھ وقال القسطلانى اخرجه المولف فى نحو عشرين موضعا مطولا ومختصرا اھ وفى الحديث ان الصلوة عند القدوم من السفر سنة وفضيلة فيها معنى الحمد لله على السلامة والتبرك بالصلوة اول مايبدأ وفى الحضر ونعم المفتاح الى كل خير وفيها ايضا ...... الى العبادة ربه وذلك هدى رسوله وسنته ولنا فيه الاسوة قاله العينى

باب الطعام عند القدوم اى بيان مشروعية اتخاذ الطعام الخ قال العينى هذا الطعام يقال له النقيعة بالنون والقاف قيل اشتق من النقع وهو الغبار لان المسافر ياتى وعليه غبار السفر وقيل النقيعة من اللبن اذا برد وقيل غير ذلك قوله وكان ابن عمر يفطر الخ والاصل فيه ان ابن عمر كان لايصوم فى السفر لا فرضا ولا تطوعا وكان يكثر من صوم التطوع فى الحضر وكان اذا سافر افطر واذا قدم صام اما قضاء ان كان سافر فى رمضان واما تطوعا ان كان فى غيره لكنه يفطر اول قدومه لاجل الذين يغشونه للسلام عليه والتهنئة بالقدوم ثم يصوم قال ابن بطال فيه اطعام الامام والرئيس اصحابه عند القدوم من السفر وهو مستحب عند السلف اھ من الفتح ثم البراعة عند الحافظ فى قوله قدمت من سفر فقال النبى صلى الله عليه وسلم صل ركعتين ولايذهب عليك ان كتاب الجهاد عندى ينتهى الى بدء الخلق فلا حاجة عندى الى البراعة اما عند الحافظ قدس سره فقد تم كتاب الجهاد عنده الى ههنا وعلى هذا ايكفى عند هذا العبد الضعيف للبراعة لفظ محارب ووثار الواقعين فى سند آخر حديث الباب وتقدم توضيحه فى مقدمة اللامع وقد اقر الحافظ بما اخترته فى آخر الجهاد حيث قال احاديث فرض الخمس والجزية هى فى التحقيق من بقايا الجهاد وانما افرد بالزيادة فى الايضاح كما افردت العمرة وجزاء الصيد من كتاب الحج اھ

كتاب فرض الخمس

قال الحافظ رحمه الله كذا وقع عند الاسمعيلى وللاكثر باب وحذفه بعضهم وثبتت البسملة للاكثر والخمس بضم المعجمة والميم ما يوخذ من الغنيمة والمراد بقوله فرض الخمس اى وقت فرضه او كيفية فرضه او ثبوت فرضه والجمهور على ان ابتداء فرض الخمس كان بقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول الآية وكانت الغنائم تقسم على خمسة اقسام فيعزل خمس منها يصرف فى من ذكر فى الآية وسياتى البحث فى مستحقيه بعد ابواب وكان خمس هذا الخمس لرسول الله صلى الله عليه وسلم واختلف فيمن يستحقه بعده صلى الله عليه وسلم فمذهب الشافعى انه يصرف فى المصالح وعنه يرد على الاصناف الثمانية المذكورين فى الآية وهو قول الحنفية مع اختلافهم فيهم كما سياتى وقيل يختص الخليفة ويقسم اربعة اخماس الغنيمة على الغانمين الا السلب فانه للقاتل على الراجح كما سياتى وذكر المصنف فى الباب حديث على فى قصة الشارفين قال ابن بطال ظاهره ان الخمس شرع يوم بدر ولم يختلف اهل السير ان الخمس لم يكن يوم بدر وقد ذكر اسمعيل القاضى فى غزوة بنى قريظة قال قيل انه اول يوم فرض فيه الخمس قال وقيل نزل بعد ذلك قال ولم يات فى ذلك بيان شاف وانما جاء صريحا فى غنائم حنين قال ابن بطال واذا كان كذلك فيحتاج هذا الحديث الى تاويل قال الحافظ ولم اقف على مانقله عن اهل السير صريحا فى انه لم يكن فى غنائم بدر خمس وقد جزم الداؤدى الشارح بان آية الخمس نزلت يوم بدر وقال السبكى نزلت الانفال فى بدر وغنائمها اھ ملخصا من الفتح ثم ذكر المصنف فى الباب ثلاثة احاديث ووقع فى حديث عائشة ثانى حديثى الباب قوله فغضبت فاطمة الخ وكتب عليه الشيخ قدس سره فى اللامع وهذا ظن من الراوى حيث استنبط من عدم تكلمها اياه انها غضبت عليه مع انها كانت نادمة فيما بدرت اليها وكان عدم التكلم لاجل الندامة او المنفى التكلم فى هذا الباب او المعنى غضبت على نفسها حيث ذهبت الى الخليفة تطلب شيئا من الدنيا مع انه رضى الله تعالى عنه كان بارا راشدا غير ظلوم ولو سلم انها غضبت عليه لذلك ولم تكلمه طلقا فان الامر والمجانبة عائد اليها اليه حيث غضبت على ابى بكر لانه عمل بحديث النبى صلى الله عليه وسلم وتركته لاجل امر دنياه مع ان هجران المسلم لا توجه الى قدر ورد فيه ما ورد اھ وبسط فى هامشه الكلام عليه وفيه عن الحافظ روى البيهقى من طريق الشعبى ان ابا بكر عاد فاطمة فقال لها على رضى الله تعالى عنه هذا ابوبكر يستاذن عليك قالت اتحب ان آذن له قال نعم فاذنت له فدخل عليها فترضاها حتى رضيت وهو وان كان مرسلا فاسناده الى الشعبى صحيح وبه يزول الاشكال الى آخر ما ذكر فى هامش اللامع من التوجيهات والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان ماتوهم ان سخطها كان لعدم حصول مال الارث بعيد من شانها ومن ماهو معروف من حالها من زهدها ومعالجة الفقر مدة عمرها وايثارها الفقراء والمساكين على حاجتها وغير ذلك من احوالها المعروفة رضى الله تعالى عنها وارضاها بل كان ذلك كله عند هذا العبد الضعيف من التصلب فى الدين وطلب الحق الواجب شرعا ومعلوم من احوال الصحابة رضى الله عنهم انهم كانوا فى امر الدين اشداء على الناس لايخافون فى ذلك لومة لائم ولا مخالفة الامراء وكانت بضعة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة رضى الله تعالى عنها ظنت ان حديث الارث ليس بعام وذلك حق لها شرعى بخلاف ما فهمه الصديق رضى الله عنه الى آخر ما فى هامش اللامع

باب اداء الخمس من الدين اورد فيه حديث ابن عباس فى قصة وفد عبد القيس وترجم عليه فى كتاب الايمان اداء الخمس من الايمان وهو على قاعدته فى ترادف الايمان والاسلام والدين وقد قلت ولاتوهم التكرار لان المقصود هناك بيان امور الايمان والغرض ههنا بيان اداء الخمس اهتماما له

باب نفقة نساء النبى صلى الله عليه وسلم بعد وفاته الخ قال القسطلانى قوله ماتركت بعد نفقة نسائى فهو صدقة لانى لا اورث ولا اخلف مالا ونص على نفقة نسائه لكونهن محبوسات عن الازواج بسببه او لعظم حقوقهن فى بيت المال لفضلهن وقدم هجرتهن وكونهن امهات المؤمنين ولذلك اختصصن بمساكنهن ولم يرثها ورثتهن اھ وفى الفيض اما نفقتهن فان شئت قلت ان الانبياء اذا كانوا احياء فى قبورهم فنفقة ازواجهم تكون فى مال الله لا محالة وان شئت قلت انهن اذا اخترن الله ورسوله عادت نفقتهن الى ماله تعالى اھ وقال الحافظ فى حديث عائشة ثانى حديثى الباب قال ابن المنير وجه دخول هذا الحديث فى الترجمة انها لولم تستحق النفقة بعد موت النبى صلى الله عليه وسلم لاخذ الشعير منها اھ وادرج منه عبارة القسطلانى اذ قال مطابقة الحديث للترجمة فى قولها فاكلت منه الخ فانها لم تذكر انها اخذته فى نصيبها بالميراث اذ لولم تستحق النفقة لاخذ الشعير منها لبيت المال اھ وقال العينى فى آخر حديث الباب مطابقته للترجمة توخذ من قوله وارضا تركها صدقة وذلك لان نفقة نسائه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد موته كانت مما خصه الله به من الفئ ومن فدك وسهمه من خيبر اھ

باب ماجاء فى بيوت ازواج النبى صلى الله عليه وسلم كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان اضافتها اليهن تمليكية واليه صلى الله عليه وسلم لادنى ملابسة فكان قد ملكهن اياها قبل الموت فلا يعترض على قوله لانورث ماتركناه صدقة اھ وفى هامشه قال الحافظ قال ابن المنير غرضه بهذه الترجمة ان يبين ان هذه النسبة تحقق دوام استحقاقهن للبيوت ما بقين لان نفقتهن وسكناهن من خصائص النبى صلى الله عليه وسلم والسر فيه حبسهن عليه قال الطبرى قيل كان النبى صلى الله عليه وسلم ملك كلا من ازواجه البيت الذى هى فيه فسكن بعده فيهن بذلك التمليك وقيل انما لم ينازعهن فى مساكنهن لان ذلك من تمام مؤنتهن التى كان النبى صلى الله عليه وسلم استثناها لهن مما كان بيده ايام حياته حيث قال ماتركت بعد نفقة نسائى قال وهذا ارجح ويويده ان ورثتهن لم يرثن عنهن منازلهن ولو كانت البيوت ملكا لهن لانتقلت الى ورثتهن ولهذا زيدت بيوتهن فى المسجد النبوى بعد موتهن لعموم نفعه للمسلمين كما فعل فيما كان يصرف لهن من النفقات وادعى المهلب ان النبى صلى الله عليه وسلم كان حبس عليهن بيوتهن ثم استدل به على ان من حبس دارا جاز له ان يسكن منها فى موضع وتعقبه ابن المنير بمنع اصل الدعوى ثم على التنزل لايوافق ذلك مذهبه الا ان صرح بالاستثناء ومن اين له ذلك اھ مختصرا قلت ذكر الامام البخارى فى الترجمة آيتين فى احداهما نسبة البيوت الى الازواج وفى الاخرى الى النبى صلى الله عليه وسلم ولعله اشار بذلك الى الاختلاف فى ذلك وقول البخارى فى الترجمة وما نسب اليهن لعله اشارة الى ترجيح ملكهن وعليه بنى الشيخ قدس سره تقريره والمسئلة خلافية كما فى هامش اللامع عن حاشية الجمل.

باب ماذكر من درع النبى صلى الله عليه وسلم كتب الشيخ فى اللامع يعنى بذلك ان ماترك النبى صلى الله عليه وسلم وقت موته كان حقا مشتركا بين المسلمين اجمعين لكونه صدقة الا ان يكون ملكه احدا من اصحابه قبل موته واذا ثبت فيه اشتراك الكل فيد الصحابى الذى هو عنده يد تولية وحفظ لا يد استبداد بالتصرف وتملك اھ وقال الحافظ الغرض من هذه الترجمة تثبيت انه صلى الله عليه وسلم لم يورث ولا بيع موجوده بل ترك بيد من صار اليه للتبرك ولو كانت ميراثا لبيعت وقسمت ولهذا قال بعد ذلك مما لم تذكر قسمته وقوله مما تبرك اصحابه اى به وحذفه للعلم به كذا للاصيلى ولابى ذر عن شيخيه شرك بالشين من الشركة وهو ظاهر واما قول المهلب انه انما ترجم بذلك ليتاسى به ولاة الامور فى اتخاذ هذه الآلات ففيه نظر وما تقدم اولى وهو الاليق لدخوله فى ابواب الخمس اھ وفى الفيض قوله باب ماذكر الخ يقول ان بعض الاشياء قد بقيت بعده صلى الله عليه وسلم لطريق التبرك ولم تجر فيه القسمة اھ وقال العينى الترجمة مشتملة على تسعة اجزاء وفى الباب ستة احاديث الاول فى ذكر الخاتم والثانى فى النعل والثالث فى الكساء الملبد والرابع فى

القدح والخامس في السيف والسادس في الصدقة التي كان ذكرها في الصحيفة ولم يذكر فيه ما يطابق ورعه وعصاه وشعره وآنيته اهـ مختصرا ثم ذكر العيني وكذا الحافظ الروايات الدالة على تلك البقية كما ذكر في هامش اللامع

باب الدليل على ان الخمس لنوائب رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ اي خمس الغنيمة والنوائب جمع نائبة وهو ما ينوب الانسان من الامر الحادث قوله وايثار النبي اي ولاجل ايثاره وقوله حين سألته ظرف للايثار اهـ من الفتح والعيني وقال السندي الظاهر ان الدليل مبتدأ خبره قوله حين سألته بتقدير ما فعله حين سألته فانه حين ذلك ما اعطاها بل وكلها الى الله تعالى فهذا دليل على ان الخمس له يصرف اي مصرف من مصارف الخمس ولا يلزم اعطاء المصارف الخمس كلها بل له ان يعطي بعضها اهـ وقال صاحب الفيض واعلم ان اربعة اخماس من الغنيمة للغانمين بالاتفاق بقي الخمس فقد تكفل القرآن ببيان مستحقيه وذكرها في ستة فخرجها الحنفية على ان ذكر اسم الله تعالى لمجرد التبرك بقي رسول الله فسقط سهمه بعد وفاته واما ذو قرابته فانما يعطون من اجل الفقر وكونهم من اقرباءه صلى الله عليه وسلم ليس بمعتبر في باب الاعطاء فيقدمون فقراء ذوي القرابة على غيرهم واذن لم يبق من الستة الا ثلثة وذهب مالك الى انهم ليسوا بمستحقين ولكنهم مصارف فيعرفه الامام من ولايته كيف شاء ولم يذهب احد الى ايجاب الخمس فيه الا الشافعي ولا خمس فيه عند الجمهور فانه مال حصل بدون ايجاف خيل ولا ركاب فيستبد بصرفه الامام ولا يخرج منه الخمس ومذهب الشافعي مرجوح في ذلك ولعل المصنف درج مذهب مالك واختار ان قسمة الخمس الى الامام يقسم كيف شاء وترجم لذلك اربعة تراجم الاولى هذه الترجمة واخرج تحتها حديث شكاية فاطمة ما كانت تجد من الطحن والرحى واستدل منه على ان ذوي القرابة لو كانوا مستحقين لاعطاها النبي صلى الله عليه وسلم غلاما من الخمس البتة والثانية باب قول الله فان لله خمسه وللرسول الخ ثم فسره بقوله يعني للرسول قسم ذلك فجعل القسمة اليه يقسم كيف يشاء والثالثة ما سيأتي بعد سبعة ابواب باب من قال ومن الدليل على ان الخمس لنوائب المسلمين الخ حيث جعله في النوائب ولم يخصه بصنف دون صنف واستدل عليه بانه صلى الله عليه وسلم اعطى الانصار وجلا من تمر خيبر مع انهما لم يكونا من ذوي القرابة والرابعة ما سيأتي بعد تسعة ابواب باب ومن الدليل على ان الخمس للامام الخ فهذه تراجم كلها كما ترى قريبة المعاني ومعطاها واحد وهو الموافقة بمذهب مالك اهـ وقال صاحب الجمل في قوله تعالى فان لله خمسه الآية اضيف الخمس لهؤلاء الستة وظاهرها انه يقسم ستة اقسام وبه قال ابو العالية فقال ان الذي لله يصرف الى الكعبة ثم تقسم ما بقي على خمسة اقسام وقيل سهم الله لبيت المال وقيل مضموم الى سهم الرسول والجمهور على ان ذكر الله للتعظيم وقال ايضا وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم يصرف خمس الخمس الذي كان له صلى الله عليه وسلم الى مصالح المسلمين وهذا مذهب الشافعي وقال مالك الرأي فيه الى الامام وقال ابو حنيفة سقط سهمه وسهم ذوي القربى بوفاته صلى الله عليه وسلم وصار الكل مصروفا الى الثلثة الباقية اهـ قلت ومذهب احمد كمذهب الشافعي كما في المغني وهو كما قال الرازي في تفسيره بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فعند الشافعي انه يقسم على خمسة اسهم سهم للرسول يصرف الى ما كان يصرفه اليه من مصالح المسلمين كعدة الغزاة وسهم لذوي القربى من اغنيائهم و فقرائهم يقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع تحت الترجمة ودلالة الرواية عليه من حيث ان فاطمة رضي الله تعالى عنها سألته منه فعلم انه كان لنوائبه وحاجة فاطمة رضي الله تعالى عنها انما هي حاجته صلى الله عليه وسلم اهـ وقال الحافظ قال اسمعيل القاضي هذا الحديث يدل على ان للامام ان يقسم الخمس حيث يرى لان الاربعة الاخماس استحقاق للغانمين والذي يختص بالامام هو الخمس وقد منع النبي صلى الله عليه وسلم ابنته واعز الناس عليه من اقربيه وصرفه الى غيره اهـ وتعقب عليه الحافظ نصرة لمذهب الشافعي وقد تقدم ان ميل الامام البخاري في هذه المسئلة الى مسلك الامام مالك وقال الحافظ ايضا ليس في الحديث ذكر اهل الصفة ولا الارامل وكانه اشار بذلك الى ما ورد في بعض طرق الحديث كعادته وهو ما اخرجه احمد عن علي في هذه القصة مطولا وفيه والله لا اعطيكم وادع اهل الصفة تطوى بطونهم من الجوع الحديث اهـ

باب قول الله تعالى فان لله خمسه وللرسول الخ هذه هي الترجمة الثانية المشار اليها في الباب السابق وتقدم شيء من الكلام عليه هناك وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان اضافة الخمس اليه تبارك وتعالى تبرك والى النبي صلى الله عليه وسلم باعتبار انه يقسم وانما هو لنوائب المسلمين واما ما ذكره اولا فلان نوائب رسول الله صلى الله عليه وسلم هي نوائب المسلمين واستدل على مدعاه من حيث انه صلى الله عليه وسلم سمى نفسه قاسما والله المعطي فعلم انه لم يكن يملك شيئا والله اعلم اهـ وفي هامشه اعلم ان ههنا مسئلتين احداهما ان خمس الرسول صلى الله عليه وسلم هل هو ملك له صلى الله عليه وسلم او مفوض اليه صلى الله عليه وسلم قسمته والثانية ماذا يفعل بهذا الخمس الذي لرسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته وتقدم الكلام على هذه المسئلة الثانية في الباب السابق مبسوطا واما المسئلة الاولى وهي مقصود البخاري فقال الحافظ قوله للرسول قسم ذلك هذا اختيار منه لاحد الاقوال في تفسير هذه الآية والاكثر على ان اللام في قوله للرسول للملك وان للرسول خمس الخمس من الغنيمة سواء حضر القتال او لم يحضر وهل كان يملكه اولا وجهان للشافعية ومال البخاري الى الثاني اهـ وقال الكرماني قوله يعني للرسول قسمته لان سهامه لم قال شارح التراجم مقصود البخاري ترجيح قول من قال ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يملك خمس الخمس وانما كان عليه قسمته اهـ

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم احلت لكم الغنائم الخ قال الحافظ كذا للجميع ووقع عند ابن التين احلت لي وهو اشبه لانه ذكر بهذا اللفظ في هذا الباب وهذا الثاني طرف من حديث جابر الماضي في التيمم وقد تقدم بيان ما كان من قبلنا يصنع في الغنيمة اهـ

باب الغنيمة لمن شهد الوقعة هذا اللفظ اثر اخرجه عبد الرزاق باسناد صحيح عن طارق بن شهاب ان عمر رضي الله عنه كتب الى عمار ان الغنيمة لمن شهد الوقعة ذكره في قصة اهـ من الفتح وقال العيني وعليه جماعة الفقهاء فان قلت قسم النبي صلى الله عليه وسلم لجعفر بن ابي طالب ولمن قدم في سفينة ابي موسى من غنائم خيبر لمن لم يشهد قلت انما فعل ذلك لشدة احتياجهم في بدء الاسلام فانهم كانوا للانصار تحت منح من النخيل والمواشي لحاجتهم فضاقت بذلك احوال الانصار وكان المهاجرون في ذلك في شغل فلما فتح الله خيبر عوض الشارع المهاجرين ورد الى الانصار منائحهم وقال الطحاوي رحمه الله انه صلى الله عليه وسلم استطاب انفس اهل الغنيمة وقد روي ذلك عن ابي هريرة كما سيجيء عن قريب اهـ قلت وترجم الامام ابو داؤد من جاء بعد الغنيمة فلا سهم له قال الشيخ في البذل قال في الهداية واذا لحقهم المدد في دار الحرب قبل ان يخرجوا الغنيمة الى دار الاسلام شاركوهم فيها خلافا للشافعي رح بعد انقضاء القتال اهـ وفي الموطا قال مالك ارى ان لا يقسم الا لمن شهد القتال من الاحرار وبسط في الاوجز الكلام في صفات استحقاق السهم وشرائطه وفيه عن الباجي قوله الا لمن شهد القتال هذا كما قال فمن جاء بعد القتال واحراز الغنيمة لم يسهم له وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة من جاء بعد تقضي القتال واحراز الغنيمة وقبل الخروج من دار الحرب فانه يسهم له ومن جاء بعد الخروج من دار الحرب فلا سهم له اهـ مختصرا من الاوجز وذكر العلامة العيني اختلاف العلماء في حكم الارض المفتوحة عنوة في خلافيات شهيرة

باب من قاتل للمغنم هل ينقص من اجره الخ قال ابن المنير اراد البخاري ان قصد الغنيمة لا يكون منافيا للاجر ولا منقصا اذا قصد معه اعلاء كلمة الله لان السبب لا يستلزم الحصر ولهذا يثبت الحكم الواحد باسباب متعددة ولو كان قصد الغنيمة ينافي قصد الاعلاء لما جاء الجواب عاما ولقال مثلا من قاتل للمغنم فليس هو في سبيل الله قال الحافظ وما ادعى انه مراد البخاري فيه بعد والذي يظهر ان النقص من الاجر امر نسبي كما تقدم تحرير ذلك في اوائل الجهاد فليس من قصد اعلاء كلمة الله محضا في الاجر مثل من ضم الى هذا القصد قصدا آخر من غنيمة او غيرها وقال ابن المنير في موضع آخر ظاهر الحديث ان من قاتل للمغنم يعني خاصة فليس في سبيل الله وهذا لا اجر له البتة فكيف يترجم له بنقص الاجر وجوابه ما قدمته اهـ من الفتح قلت واختار العلامة القسطلاني في بيان ميل المصنف ما اختاره ابن المنير اي لا ينقص من اجره شيء ولكن اختار هو بنفسه ما حققه الحافظ انه نقص نسبي كما تقدم في كلام الحافظ وقال العلامة العيني تحت الباب اي من قاتل لاجل حصول الغنيمة هل ينقص اجره وجوابه انه ليس له اجر فضلا عن النقصان لان المجاهد الذي يجاهد في سبيل الله هو الذي يجاهد لاعلاء كلمة الله اهـ فالعلامة العيني حمل الترجمة على من قاتل للغنيمة خاصة ولذا قال لا اجر له اصلا وترجم الامام ابو داؤد في سننه باب في الرجل يغزو يلتمس الاجر والغنيمة واخرج فيه حديث عبد الله بن حوالة الازدي بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لنغنم على اقدامنا فرجعنا فلم نغنم شيئا وعرف الجهد في وجوهنا فقام فينا فقال اللهم لا تكلهم الي فاضعف عنهم ولا تكلهم الى انفسهم فيعجزوا عنها الحديث وفيه ان فيه ان لا منافاة بين قصد الاجر وقصد الغنيمة فيجتمعان وان لزم منه نقص الاجر فانه امر آخر.

باب قسمة الامام ما يقدم عليه اي من جهة اهل الحرب قوله ويخبأ لمن لم يحضره اي في مجلس القسمة او غاب عنه اي في غير بلد القسمة قال ابن المنير فيه رد لما اشتهر بين الناس ان الهدية لمن حضر اهـ من الفتح.

باب كيف قسم النبي صلى الله عليه وسلم قريظة والنضير قال الحافظ ذكر فيه حديث انس وهو مختصر سيأتي بتمامه مع بيان الكيفية المترجم بها في المغازي ومحصل القصة ان ارض بني النضير كانت مما افاء الله على رسوله وكانت له خالصة لكنه آثر بها المهاجرين وامرهم ان يعيدوا الى الانصار ما كانوا واسوهم به لما قدموا عليهم المدينة ولا شيء لهم فاستغنى الفريقان جميعا بذلك ثم فتحت قريظة لما نقضوا العهد فحوصروا فنزلوا على حكم سعد بن معاذ وقسمها النبي صلى الله عليه وسلم في اصحابه واعطى من نصيبه في نوائبه اي في نفقات اهله ومن يطرأ عليه ويجعل الباقي في السلاح والكراع عدة في سبيل الله كما ثبت في الصحيحين من حديث مالك بن اوس عن عمر في بعض طرقه مختصرا اهـ

باب بركة الغازي في ماله حيا وميتا الخ البركة بالموحدة وصحفه بعضهم بالمثناة الفوقية حيا وميتا اي في حال كونه حيا وميتا فكم من فقر اغناه الله ببركة غزوه قال القسطلاني وقال ايضا بعد ذكر الحديث والظاهر ان الغرض ذكر الكثرة التي نشأت عن البركة في تركة الزبير اذ خلف دينا كثيرا ولم يخلف الا العقار المذكور ومع ذلك فبورك فيه حتى تحصل منه هذا المال العظيم اهـ وقال الحافظ وقصة الزبير بن العوام في دينه وما جرى لابنه في وفاته من الاحاديث المذكورة في غير مظنتها والذي يدخل في المرفوع منه قول ابن الزبير وما ولي امارة قط ولا جباية خراج ولا شيئا الا ان يكون في غزوة مع النبي صلى الله عليه وسلم وهذا القدر هو المطابق للترجمة وما عدا ذلك كله موقوف اهـ قلت والاوجه عندي ان قصة الزبير وما يتعلق بها جميع ذلك بيان لما حصل ووجد في زمنه عليه الصلوة والسلام وبعده مما يتعلق بالخمسة وغيرها وهذا اصل مطرد من اصول التراجم وهو الاصل الرابع عشر المتقدمة في الجزء الاول من هامش اللامع في حديث الباب اشكالات بسطت في الشروح واشد ها على آخر الحديث من قوله فاصاب كل امرأة الف الف ومائتا الف فجميع ماله خمسون الف الف ومائتا الف الخ فانه لا يستقيم على اصول الحساب بسطت في هامش اللامع في تصحيح الحساب اظهار ما وقع فيه من الغلط

باب اذا بعث الامام رسولا في حاجة الخ قال القسطلاني بعد ذكر الحديث واحتج ابو حنيفة بهذا على ان من بعثه الامام لحاجة يسهم له وقال الشافعي ومالك واحمد لا يسهم من الغنيمة الا لمن حضر الوقعة واجابوا عن هذا الحديث بانه خاص بعثمان رضي الله عنه اهـ

باب من قال ومن الدليل على ان الخمس لنوائب المسلمين كذا في نسخ الهندية وليس في نسخ الشروح لفظ من قال بل فيها باب ومن الدليل الخ وهذه ترجمة ثالثة من التراجم الاربعة المعقودة لبيان ان خمس الغنيمة موكول الى رأي الامام كما تقدم في باب الدليل على ان الخمس لنوائب رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ قال الحافظ هو عطف على الترجمة التي قبل ثمانية ابواب حيث قال الدليل على ان الخمس لنوائب رسول الله صلى الله عليه وسلم و قال بعد باب ومن الدليل على ان الخمس للامام والجمع بين هذه التراجم ان الخمس لنوائب المسلمين والى النبي صلى الله عليه وسلم مع تولي قسمته ان يأخذ منه ما يحتاج اليه بقدر كفايته والحكم بعده كذلك يتولى الامام ما كان يتولاه وجوز الكرماني ان تكون كل ترجمة على وفق مذهب من المذاهب وفيه بعد لان احدا لم يقل ان الخمس للمسلمين دون النبي صلى الله عليه وسلم ودون الامام ولا للنبي صلى الله عليه وسلم دون المسلمين فالتوجيه الاول هو اللائق وحاصل مذاهب العلماء

اكثر من ثلثه ثم بسطها الحافظ سبع مذاهب من مذاهب السلف وتقدم مذاهب الائمة في اول ترجمة من هذه التراجم وتعقب العلامة العيني على كلام الحافظ في العطف اذ قال لا وجه لدعوى هذا العطف البعيد المتخلل بين المعطوف والمعطوف عليه ابواب باحاديثها وليست هذه بواو العطف بل مثل هذا يأتي كثيرا بدون ان يكون معطوفا على شئ وتسمى هذه واو الاستفتاح وهو المسموع من الاساتيذ الكبار اه وكتب الشيخ في اللامع قوله باب من قال مايستنبط من الترجمة مقول القول محذوف والجواب عنه انه انما تحلل عندهم نصيبهم لا الخمس الذي كان له اه ومطابقة حديث جابر آخر حديث الباب سكت عنه الحافظ وقال العيني لايمكن توجيه المطابقة بين حديث الباب وبين الترجمة الا ان يقال لما كان التصرف في الفئ والانفال والغنائم والاخماس للنبي صلى الله عليه وسلم وفي الحديث ذكر قسمة الغنيمة وفي الترجمة ما يدل على هذا حصلت المطابقة من هذا الوجه وان كان فيه بعض التعسف اه من هامش الهندية والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اعطى بعضهم ازيد من بعض حمله المعترض على خلاف العدل كما عند مسلم فانه اخرج الحديث اتم مما في البخاري وكان تصرفه صلى الله عليه وسلم ذلك من الخمس فطابق الحديث الترجمة

باب ما من النبي صلى الله عليه وسلم على الاسارى الخ قال الحافظ اراد بهذه الترجمة انه كان له صلى الله عليه وسلم ان يتصرف في الغنيمة بما يراه مصلحة فينفل من راس الغنيمة وتارة من الخمس واستدل على الاول بانه كان يمن على الاسارى من راس الغنيمة وتارة من الخمس فدل على انه كان له ان ينفل من راس الغنيمة وذكر فيه حديث جبير بن مطعم لو كان المطعم حيا الخ قال ابن بطال وجه الاحتجاج به انه صلى الله عليه وسلم لا يجوز في حقه ان يخبر عن شئ لو وقع لفعله وهو غير جائز فدل على ان للامام ان يمن على الاسارى بغير فداء خلافا لمن منع ذلك كما تقدم واستدل به على ان الغنائم لا يستقر ملك الغانمين عليها الا بعد القسمة وبه قال المالكية والحنفية وقال الشافعي يملكون بنفس الغنيمة والجواب عن حديث الباب انه محمول على انه كان يستطيب انفس الغانمين وليس في الحديث ما يمنع ذلك ثم قال الحافظ والذي يظهر ان هذا كان باعتبار ما تقدم في اول الامر ان الغنيمة كانت للنبي صلى الله عليه وسلم يتصرف فيها حيث شاء وفرض الخمس انما نزل بعد قسمة غنائم بدر كما تقرر فلا حاجة اذن في هذا الحديث لما ذكرنا اه وفي الفيض تحت هذا الباب هذه ايضا ناظرة الى مذهب مالك فانه اذا من عليهم ولم يأخذ منهم الخمس دل على كونه الى رأي الامام اه

باب ومن الدليل على ان الخمس للامام الخ هذه هي الترجمة الرابعة من التراجم الاربعة المشار اليها قبل قوله وقال عمر بن عبد العزيز لم يعمهم بذلك الخ يعني ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعط من ذي قرابته كلا بل قسم لبني المطلب وبني هاشم فقط ثم لم يعط منهم كلهم ايضا بل اعطى بعضا دون بعض فدل على ان ما ذكر في القران انما هو مصارف لا مستحقون قوله ولم يخص قريبا الخ وهذا نظر الحنفية ان العبرة في اهل قرابة النبي صلى الله عليه وسلم للفقر دون جهة القرابة فليست القرابة جهة مستقلة عندنا فوافقنا في هذا الشطر وان كان وافق في اصل المسئلة مالكا كما مر اه من الفيض

باب من لم يخمس الاسلاب الخ السلب بفتح المهملة واللام بعدها موحدة هو ما يوجد مع المحارب من ملبوس وغيره عند الجمهور وعن احمد لا تدخل الدابة وعن الشافعي يختص باداة الحرب اه من الفتح ومسئلة تخميس السلب خلافية شهيرة فعند احمد وهو المشهور عن الشافعي انه لا يخمس وروي ...... عن ابن عباس وبه قال الاوزاعي والثوري انه يخمس وقال اسحاق ان استكثر الامام السلب خمسه والا فلا ومذهب مالك كما في فروعه كلها ان السلب من الخمس وحكى عنه الحافظ في الفتح التخيير للامام في ذلك وعند الحنفية ان قيد الامام ذلك بقوله فله السلب بعد الخمس يخمس والا فلا وبه جزم في الفتاوى الهندية اذ قال ان نفل الامام السلب بعد الخمس بان قال من قتل قتيلا فله السلب بعد الخمس يخمس السلب وان نفل السلب مطلقا بان قال من قتل قتيلا فله السلب لا يخمس كذا في الاوجز قوله ومن قتل قتيلا فله سلبه الخ قال الحافظ هو قطعة من حديث ابي قتادة ثاني حديثي الباب وقوله من غير ان يخمس فهو من تفقهه وكانه اشار بهذه الترجمة الى الخلاف في المسئلة وهو شهير قال الحافظ ذهب الجمهور الى ان القاتل يستحق السلب سواء قال امير الجيش قبل ذلك من قتل قتيلا فله سلبه او لم يقل ذلك وهو ظاهر حديث ابي قتادة وقال انه فتوى من النبي صلى الله عليه وسلم واخبار عن الحكم الشرعي وعن المالكية والحنفية لا يستحقه القاتل الا ان شرطه الامام ذلك وعن مالك يخير الامام بين ان يعطي القاتل السلب او يخمسه اه وفي الاوجز وفيه الاختلاف المشهور بين العلماء من ان يستحقه القاتل قاله الامام او لم يقل وبه قال الشافعي واحمد وقال الحنفية بشرط ان يقوله الامام قبل احراز الغنيمة وقت القتال وروي عن احمد مثل قولهم وهو اختيار ابي بكر من الحنابلة وقال مالك ينفل الامام من الخمس ان راى المصلحة ولا يقوله من قبل ومع ذلك لو قاله ينفذ قوله اه قلت وهكذا ذكر الشراح هذه المسئلة ههنا واختلف العلماء في مسائل السلب في فروع كثيرة ذكرت منها في الاوجز بعد التتبع البليغ ثمانية عشر بحثا ومن جملتها هاتان المسئلتان المذكورتان في هذه الترجمة ومنها اختلافهم في مصداق السلب وقد تقدم في كلام الحافظ في اول الباب قوله من غير الخمس وفي نسخة الشروح من غير ان يخمس وهذا بظاهره مكرر فانه قال اولا من لم يخمس الاسلاب اللهم الا ان يقال ان قوله الاول من لم يخمس اشارة الى كون المسئلة خلافية واشار بهذا القول الاخير الى ما هو المختار عنده ولذا قال الحافظ هو من تفقه المصنف فافهم قوله وحكم الامام فيه قال العيني عطف على قوله من لم يخمس وقال القسطلاني وحكم الامام فيه اي في السلب عطف على من لم يخمس اه قلت لم يتعرض الشراح عن معناه وما هو الغرض منه ويمكن عندي ان يقال ان الامام البخاري اشار به الى مسئلة خلافية من المسائل الثمانية عشر المذكورة في الاوجز وهي ما في الاوجز الثاني عشر ما قاله الامام احمد لا يعجبني ذلك الا باذن الامام فانه امر مجتهد فيه فلا ينفذ بدون اذنه وقال الموفق يحتمل قوله الاستحباب خروجا عن الخلاف وقال الشافعي لا حاجة الى اذنه اه قلت وفي الموطا تصريح عن الامام مالك باشتراط الاذن اه

باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يعطي المؤلفة قلوبهم وهم من اسلم ونيته ضعيفة او كان يتوقع باعطاءه اسلام نظرائه قوله وغيرهم اي غير المؤلفة ممن تظهر له المصلحة في اعطاءه من الخمس ونحوه اي من مال الخراج والجزية والفئ قال اسماعيل القاضي في اعطاء النبي صلى الله عليه وسلم للمؤلفة من الخمس دلالة على ان الخمس الى الامام يفعل فيه ما يرى من المصلحة وقال الطبري استدل بهذه الاحاديث من زعم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعطي من اصل الغنيمة لغير المقاتلين قال وهو قول مردود بدليل القرآن والآثار الثابتة واختلف بعد ذلك من اين كان يعطي المؤلفة فقال مالك وجماعة من الخمس وقال الشافعي وجماعة من خمس الخمس قيل ليس في احاديث الباب شئ صريح بالاعطاء من نفس الخمس قوله رواه عبد الله بن زيد الخ يشير الى حديثه الطويل في قصة حنين كما سيأتي هناك ثم اورد في الباب تسعة احاديث اه من الفتح مختصرا وفي الفيض ولعله ذكر المؤلفة قلوبهم تائيدا لما اختاره من ان الخمس الى الامام لان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اعطاهم مع انهم لا ذكر لهم في القرآن دل على ان المذكورين فيه مصارف لا غير ولذا وسع له ان يصرفه الى غيرهم ايضا فثبت ان لا مزية لمن سمي في القران على غيرهم ونقول ان هو لاء كانوا مصارف الى زمن ثم نسخ او انتهى الحكم بانتهاء العلة فلا حجة فيه اه وقال العلامة العيني في حديث اسماء المذكور في الباب قالت كنت انقل النوى من ارض الزبير الحديث وجه المطابقة بينه وبين قوله في الترجمة وغيرهم اي وغير المؤلفة وفي قوله وغيره اي وغير الخمس يوخذ من هذا وفيه دقة ثم قال في حديث ابن عمر ان عمر بن الخطاب اجلى اليهود والنصارى من ارض الحجاز الحديث قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة لانه ليس للعطاء فيه ذكر واجيب بان فيه جهات قد علم من مكان آخر انها كانت جهات عطاء فبهذا الطريق يدخل تحت الترجمة اه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع لعل ايراد هذه الرواية اي رواية ابن عمر آخر احاديث الباب ههنا لاجل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر اصحابه ان يتركوا لهم بعد الخرص ربعا او ثلثا كما تشهد به الروايات وليس ذلك الا اعطاء فكان هذا الحديث مما ينا سب الباب باعتبار الاعطاء لغير المؤلفة ان اريد به المؤمنون وان كان اعم ممن آمن ولم يكمل ايمانه بعد وممن لم يكن مومنا بعد فهو من قبيل عطاء المؤلفة وكان ذلك اعطاء من الخمس ونحوه محالا ان ما كان يجئ الى المسلمين كان يخمس منه اولا ثم تقسم بين الغانمين على حسب حصصهم فما انتقص من نصيبهم وجبانهم بترك الربع والثلث ونحوه انتقص بحصة من الخمس ايضا فكان هذا الحط لهم من المسلمين اعطاء ايضا فافهم فانه غريب وكم للاستاذ مثل ذلك من عجيب اه قلت اجاد الشيخ قدس سره في بيان المناسبة حيث انكر الشراح المطابقة فقد قال الحافظ رحمه الله قال ابن المنير احاديث الباب مطابقة للترجمة الا هذا الاخير وليس فيه للعطاء ذكر ثم ذكر ما تقدم من العلامة العيني

باب ما يصيب من الطعام في ارض الحرب اي هل يجب تخميسه في الغانمين او يباح اكله للمقاتلين هي مسئلة خلاف والجمهور على جواز اخذ الغانمين من القوت وما يصلح به وكل طعام يعتاد اكله عموما وكذلك علف الدواب سواء كان قبل القسمة او بعدها باذن الامام وبغير اذنه والمعنى فيه ان الطعام يعز في دار الحرب فابيح للضرورة والجمهور ايضا على جواز الاخذ ولو لم تكن الضرورة ناجزة اه من الفتح وفي البذل قال القاري قال عياض اجمع العلماء على جواز اكل طعام الحربيين مادام المسلمون في دار الحرب على قدر حاجتهم ولم يشترط احد من العلماء استيذان الامام الا الزهري وجمهورهم على انه لا يجوز ان يخرج معه منه شيئا الى عمارة دار الاسلام فان اخرجه لزمه رده الى المغنم ولا يجوز بيع شئ منه في دار الحرب اه واما مسئلة ركوب دوابهم واستعمال سلاحهم فايضا خلافية ذكره الشراح وتحقيق المذاهب فيه في الاوجز ولما لم يتعرض لها المصنف في تراجمه طويناه على غره ثم ابرأ عتم عند الحافظ في قوله حرمها البتة وعندي في قوله فاتحرنا با.

كتاب الجزية

كذا في نسخة العيني وهكذا في هامش النسخة الهندية وفي نسخة القسطلاني والفتح باب بدل كتاب قال الحافظ كذا للاكثر ووقع عند ابن بطال وابي نعيم كتاب الجزية ووقع لجميعهم البسملة اولا سوى ابي ذر اه قوله الجزية والموادعة الخ فيه لف ونشر مرتب لان الجزية مع اهل الذمة والموادعة مع اهل الحرب والجزية بكسر الجيم من جزأت الشئ اذا قسمته ثم سهلت الهمزة وقيل من الجزاء اي لانها جزاء تركهم ببلاد الاسلام او من الاجزاء لانها تكفي من توضع عليه في عصمة دمه والموادعة المتاركة والمراد بها متاركة اهل الحرب مدة معينة لمصلحة والجزية في الاصطلاح مال ماخوذ من اهل الذمة لاسكاننا اياهم في دارنا او لحقن دمائهم وذراريهم واموالهم او لكفنا عن قتالهم قال العلماء الحكمة في وضعها ان الذل الذي يلحقهم يحملهم على الدخول في الاسلام مع ما في مخالطة المسلمين من الاطلاع على محاسن الاسلام وفي الدر المختار وهي اي الجزية ليست رضى منا بكفرهم كما طعن الملحدة بل انما هي عقوبة لهم على اقامتهم على الكفر فاذا جاز امهالهم للاستدعاء الى الايمان بدونها فبها اولى قال ابن عابدين ولانها دعوة الى الاسلام باحسن الجهات وهو ان يسكن بين المسلمين فيرى محاسن الاسلام فيسلم مع دفع شره في الحال اه واختلف في سنة مشروعيتها فقيل في سنة ثمان وقيل في سنة تسع قوله وقول الله عزوجل الخ هذه الآية هي الاصل في مشروعية الجزية ودل منطوق الآية على مشروعيتها مع اهل الكتاب ومفهومها ان غيرهم لا يشاركهم فيها اه من الفتح بزيادة من القسطلاني وبسط الكلام على الجزية في الاوجز وذكر فيه ابحاث كثيرة عديدة في هذه المسئلة وفيه عن الهداية الكلام المحيط باصول هذا الفصل ينحصر في ست مسائل الاولى ممن يجوز اخذ الجزية الثانية على اي اصناف منهم تجب الثالثة كم تجب الرابعة ومتى تسقط الخامسة كم اصناف الجزية السادسة فيماذا يصرف مال الجزية ثم بسط فيه الكلام على هذه المسائل قوله يعني اذلاء قال الحافظ هو تفسير وهم صاغرون قال ابو عبيدة في المجاز الصاغر الذليل الحقير قوله والمسكنة مصدر المسكين الخ هذا الكلام ثبت في كلام ابي عبيدة في المجاز والقائل ولم يذهب الى السكون قيل هو الابري الراوي عن البخاري اراد ان ينبه على ان قول البخاري اسكن من المسكنة لا من السكون وان كان اصل المادة واحدا ووجه ذكر المسكنة ههنا انه لما فسر الصغار بالذلة وجاء في وصف اهل الكتاب انهم ضربت عليهم الذلة والمسكنة

ناسب ذکر المسکنة عند ذکر الذلة قوله و ماجاء فی اخذ الجزیة الخ ہذہ بقیة الترجمة اما الیہود والنصاری فہم المراد باہل الکتاب بالاتفاق واما المجوس فقد ذکر مستندہ فی الباب فرق الحنفیة وقالوا تؤخذ من مجوس العجم دون مجوس العرب وحکی الطحاوی عنہم تقبل الجزیة من اہل الکتاب ومن جمیع کفار العجم ولا یقبل من مشرکی العرب الا الاسلام او السیف و عن مالک تقبل من جمیع الکفار الا من ارتد وحکی ابن عبد البر الاتفاق علی قبولہا من المجوس لکن حکی ابن التین عن عبد الملک انہا لا تقبل من الیہود والنصاری فقط وقال الشافعی تقبل من اہل الکتاب عربا کانوا او عجما ویلتحق بہم المجوس فی ذلک واحتج بالآیة المذکورة فان مفہومہا انہا لا تقبل من غیر اہل الکتاب وقد اخذہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم من المجوس فدل علی الحاقہم بہم واقتصر علیہ واحتج غیرہ بعموم قولہ فی حدیث بریدة وغیرہ فاذا لقیت عدوک من المشرکین فادعہم الی الاسلام فان اجابوا والا فالجزیة واحتجوا ایضاً بان اخذہا من المجوس یدل علی ترک مفہوم الآیة فلما انتفی تخصیص اہل الکتاب بذلک دل علی ان لا مفہوم لقولہ اہل الکتاب واجیب بان المجوس کان لہم کتاب ثم رفع اھ وقال القسطلانی تحت قول البخاری والمجوس والعجم وہذا قول ابی حنیفة تؤخذ الجزیة من جمیع الاعاجم سواء کانوا من اہل الکتاب او من المشرکین وعند الشافعی واحمد لا تؤخذ الا ممن لہ کتاب او شبہة کتاب فلا تؤخذ من عبدة الاوثان والشمس والقمر ومن فی معناہم ولا من المرتد لان اللہ تعالی امر بقتل جمیع المشرکین الی ان یسلموا بقولہ اقتلوا المشرکین الآیة السابقة وعن مالک تقبل من جمیع الکفار الا من ارتد اھ مختصراً وذکر الحافظ الکلام علی ان المجوس ہم اہل کتاب ام لا وبسط الکلام علیہ ایضا فی الاوجز فارجع الیہ لو اشتقت وقال ایضا قال ابن المنیر لیس فی احادیث الباب ما یوافق المرادعة (الجزء الثانی من الترجمة) الا الحدیث الاخیر فی تاخیر النعمان ابن مقرن القتال وانتظارہ زوال الشمس ثم تعقب علیہ الحافظ کما فی الفتح - قولہ ماشان اہل الشام علیہم اربعة دنانیر الخ کتب الشیخ فی اللامع فکان ثمانیة واربعین درہما کما ہو عند الحنفیة وکان وضع الدینار علی کل فقیر وغنی من اہل الیمن من دون تفرقة بینہما لاجل المصالحة علی ذلک اھ قلت وہی المسئلة الثالثة من ست مسائل المشار الیہا سابقا وفی ہامش اللامع اخرج مالک فی مؤطاہ ان عمر رضی اللہ عنہ ضرب الجزیة علی اہل الذہب اربعة دنانیر وعلی اہل الورق اربعین درہما قال الزرقانی والیہ ذہب مالک فلا یزاد علیہ ولا ینقص الا من یضعف عن ذلک فیخفف عنہ بقدر ما یراہ الامام وقال الشافعی اقلہا دینار ولا حد لاکثرہا وقال ابو حنیفة واحمد اقلہا علی الفقراء اثنا عشر درہما وعلی الاوساط اربعة وعشرون درہما او دیناران وعلی الاغنیاء ثمانیة واربعون درہما او اربعة دنانیر الی آخر ما بسط فی الاوجز من الاقوال والدلائل فی ذلک وفیہ ایضاً والاصل فی ذلک ان الجزیة علی نوع جزیة صلح وجزیة جبر اما الاولی فعلی ما یتصالحوا واما الثانیة ففی التفصیل المذکور قبل والیہ اشار الشیخ قدس سرہ بقولہ وکان وضع الدینار علی کل فقیر وغنی من دون تفرقة بینہما الخ

ص۴۴۷ باب اذا وادع الامام ملک القریة الخ ای صالح علی ترک الحرب والاذی وقولہ ببقیتہم ای لبقیة اہل القریة وقد اجمع علی ان الامام اذا صالح ملک القریة یدخل فی ذلک الصلح بقیتہم اھ من القسطلانی وفیہ ایضاً

بعد ذکر الحدیث وعند ابن اسحاق لما انتہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی تبوک اتی یوحنا بن رؤبة صاحب ایلة فصالحہ واعطاہ الجزیة وکتب لہ صلی اللہ علیہ وسلم کتابا فہو عندہم بسم اللہ الرحمن الرحیم ہذہ امنة من اللہ ومحمد النبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیحنة بن رؤبة واہل ایلة فبہذا الطریق تحصل المطابقة بین الحدیث والترجمة کما قال فی الفتح

ص۴۴۷ باب الوصاة باہل ذمة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ الوصاة بفتح الواو والمہملة مخففاً بمعنی الوصیة قولہ والال القرابة ہو تفسیر الضحاک فی قولہ تعالی لا یرقبون فی مؤمن الا ولا ذمة وقال ابو عبیدة فی المجاز الال العہد والمیثاق والیمین وعن مجاہد الال اللہ وانکرہ علیہ غیر واحد قالہ الحافظ وقال ایضا بعد ذکر حدیث الباب فی روایة عمرو بن میمون واوصیہ بذمة اللہ وذمة رسولہ ان یوفی لہم بعہدہم وان یقاتل من ورائہم وان لا یکلفوا الا طاقتہم ویستفاد من ہذہ الزیادة ان لا یؤخذ من اہل الجزیة الا قدر ما یطیق المأخوذ منہ اھ

ص۴۴۷ باب ما اقطع النبی صلی اللہ علیہ وسلم من البحرین الخ قال الحافظ اشتملت ہذہ الترجمة علی ثلاثة احکام واحادیث الباب ثلاثة موزعة علیہا علی الترتیب فاما اقطاعہ صلی اللہ علیہ وسلم من البحرین فالحدیث الاول دال علی انہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم بذلک واشار علی الانصار بہ مرارا فلما لم یقبلوا ترکہ فنزل المصنف ما بالقوة منزلة ما بالفعل وہو فی حقہ صلی اللہ علیہ وسلم واضح لانہ لا یأمر الا بما یجوز فعلہ وتقدم فی کتاب الشرب فی الکلام علی ہذا الحدیث ان المراد باقطاعہا للانصار تخصیصہم بما یتحصل من جزیتہا وخراجہا لا تملیک رقبتہا لان ارض الصلح لا تقسم ولا تقطع بہا واما ما وعد من مال البحرین والجزیة (وہو الجزء الثانی من الترجمة) فحدیث جابر دال علیہ واما مصرف الفیء والجزیة (وہو الجزء الثالث من الترجمة) فعطف الجزیة علی الفیء من عطف الخاص علی العام لانہا من جملة الفیء وقد مر تعریف الفیء وحدیث انس المعلق یشعر بانہ راجع الی نظر الامام یفضل من شاء بما شاء وتقدم فی الخمس ان مصرف الجزیة مصرف الفیء وتقدم بیان الاختلاف فی مصرف الفیء وان المصنف یختار انہ الی نظر الامام واللہ اعلم اھ قلت وقال الحافظ فی باب فرض الخمس اختلف العلماء فی مصرف الفیء فقال مالک الفیء والخمس سواء یجعلان فی بیت المال ویعطی الامام اقارب النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحسب اجتہادہ وفرق الجمہور بین خمس الغنیمة وبین الفیء فقالوا الخمس موضوع فیما عینہ اللہ تعالی فیہ من الاصناف فی آیة الخمس من سورة الانفال لا یتعدی بہ الی غیرہم واما الفیء فہو الذی یرجع النظر فی مصرفہ الی رأی الامام بحسب المصلحة وانفرد الشافعی کما قال ابن المنذر وغیرہ بان الفیء یخمس وان اربعة اخماسہ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ولہ خمس الخمس کما فی الغنیمة واربعة اخماس الخمس لمستحق نظیرہا من الغنیمة وقال الجمہور مصرف الفیء کلہ الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واحتجوا بقول عمر فکانت ہذہ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاصة وتاول الشافعی قول عمر المذکور بانہ یرید الاخماس الاربعة اھ وفی الدر المختار ومصرف الجزیة والخراج ومال التغلبی وہدیتہم للامام وما اخذ منہم بلا حرب ومنہ ترکة ذمی وما اخذہ عاشر منہم مصالحنا کسد ثغور وبناء قنطرة وجسر وکفایة العلماء والمتعلمین والقضاة والعمال ورزق المقاتلة وذراریہم وہذا مصرف جزیة وخراج اھ وقال ابن قدامہ

ص۴۴۵ باب اثم من قتل معاہدا بغیر جرم قولہ معاہدا ضبطہ القسطلانی بفتح الہاء ای ذمیاً وقال الحافظ کذا قیدہ فی الترجمة ولیس التقیید فی الخبر لکنہ مستفاد من قواعد الشرع ووقع منصوصا فی روایة ابی معاویة الآتی ذکرہا بلفظ بغیر حق وفیما اخرجہ النسائی وابوداؤد من حدیث ابی بکرة بلفظ من قتل نفسا معاہدة بغیر حلہا حرم اللہ علیہ الجنة اھ من الفتح

ص۴۴۹ باب اخراج الیہود من جزیرة العرب وفی حدیث ابن عباس ثانی حدیثی الباب بلفظ اخرجوا المشرکین وکان المصنف اقتصر علی ذکر الیہود لانہم یوحدون اللہ تعالی الا القلیل منہم ومع ذلک امر باخراجہم فیکون اخراج غیرہم من الکفار بطریق الاولی اھ من الفتح قولہ بینما نحن فی المسجد الخ ہذا مشکل جدا فان اخراج بنی قینقاع کان فی السنة الثانیة من الہجرة واخراج بنی النضیر کان فی السنة الرابعة وقتل بنی قریظة فی السنة الخامسة فکیف یصح قول ابی ہریرة بینما نحن فی المسجد الحدیث فان اسلامہ کان عام خیبر واولہ الحافظ بوجوہ

ص۴۴۹ باب اذا غدر المشرکون بالمسلمین ہل یعفی عنہم قال الحافظ ذکر فیہ حدیث ابی ہریرة فی قصة الیہود فی سم الشاة بعد فتح خیبر ولم یجزم البخاری بالحکم اشارة الی ما وقع من الاختلاف فی معاقبة المرأة التی اہدت السم اھ -

ص۴۴۹ باب دعاء الامام علی من نکث عہدا ذکر فیہ حدیث انس فی القنوت وقد تقدم فی کتاب الوتر

ص۴۴۹ باب امان النساء وجوارہن الجوار بکسر الجیم وضمہا المجاورة والمراد ہنا الاجارة قال ابن المنذر اجمع اہل العلم علی جواز امان المرأة الا شیئا ذکرہ ابن الماجشون لا احفظ ذلک عن غیرہ قال ان امر الامان الی الامام وتاول ما ورد مما یخالف ذلک علی قضایا خاصة قال ابن المنذر وفی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسعی بذمتہم ادناہم دلالة علی اغفال ہذا القائل قال الحافظ وجاء عن سحنون مثل قول ابن الماجشون فقال ہو الی الامام ان اجازہ جاز وان ردہ رد اھ من الفتح -

ص۴۵۰ باب ذمة المسلمین وجوارہم واحدة الخ قال الحافظ ذکر فیہ حدیث علی وہو ظاہر فیما یتعلق بصدر الترجمة واما قولہ یسعی بذمتہم ادناہم فاشار بہ الی ما ورد فی بعض طرقہ ویاتی بہذا اللفظ بعد خمسة ابواب ودخل فی قولہ ادناہم کل وضیع بالنص وکل شریف بالفحوی فدخل فیہ المرأة والعبد والصبی والمجنون فاما المرأة فقد تقدم فی الباب الذی قبلہ واما العبد فاجازہ الجمہور امانہ قاتل او لم یقاتل وقال ابو حنیفة ان قاتل جاز امانہ والا فلا وقال سحنون اذا اذن لہ سیدہ فی القتال صح امانہ والا فلا واما الصبی فقال ابن المنذر اجمع اہل العلم ان امان الصبی غیر جائز قلت وکلام غیرہ یشعر بالتفرقة بین المراہق وغیرہ وکذلک الممیز الذی یعقل والخلاف عن المالکیة والحنابلة واما المجنون فلا یصح امانہ بلا خلاف کالکافر لکن قال الاوزاعی ان غزا الذمی مع المسلمین فآمن احدا فان شاء الامام امضاہ والا فلیردہ الی مأمنہ اھ -

ص۴۵۰ باب اذا قالوا صبأنا ولم یحسنوا اسلمنا الخ قالوا ای المشرکون حین یقاتلون قولہ صبأنا واراد الاخبار بانہم اسلموا قولہ ولم یحسنوا اسلمنا ای جریا منہم علی لغتہم ہل یکون ذلک کافیا فی رفع القتال عنہم ام لا قال ابن المنیر مقصود الترجمة ان المقاصد تعتبر بادلتہا کیف ما کانت الادلة لفظیة او غیر لفظیة بای لغة کانت قولہ وقال ابن عمر الخ ہذا طرف من حدیث طویل سیأتی فی المغازی وحاصلہ ان خالد بن الولید غزا بامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم قوماً فقالوا صبأنا وارادوا اسلمنا فلم یقبل خالد ذلک منہم وقتلہم بناء علی ظاہر اللفظ فبلغ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذلک فانکرہ فدل علی انہ یکتفی من کل قوم بما یعرف من لغتہم وقد عذر النبی صلی اللہ علیہ وسلم خالد بن الولید فی اجتہادہ ولذلک لم یقدمنہ وہذا من المواضع التی یتمسک بہا فی ان البخاری یترجم ببعض ما ورد فی الحدیث وان لم یورد فی تلک الترجمة فانہ ترجم بقولہ صبأنا ولم یردہا واکتفی بطرف الحدیث الذی وقعت ہذہ اللفظة فیہ قولہ وقال تکلم لا باس فاعل قال ہو عمر وروی ابن ابی شیبة ویعقوب بن سفیان فی تاریخہ من طرق باسناد صحیح عن انس قال حاصرنا تستر فنزل الہرمزان علی حکم عمر فلما قدم بہ علیہ استعجم فقال لہ عمر تکلم لا باس علیک وکان ذلک تامینا من عمر اھ من الفتح قلت وذکرت القصة بطولہا فی فتوح البلدان قولہ ان اللہ یعلم الالسنة کلہا انزاد اللغات یقال انہا اثنتان وسبعون لغة ستة عشر فی ولد سام ومثلہا فی ولد حام والبقیة فی ولد یافث اھ من الفتح وقد تقدمت الاشارة فیما سبق من باب من تکلم بالفارسیة والرطانة الی ہذا الباب وتقدم ہناک عن الحافظ ما لو اتفق ہذا الباب یظہر فی تامین المسلمین لاہل الحرب بالسنتہم کما سیأتی فی باب اذا قالوا صبأنا -

ص۴۵۰ باب الموادعة والمصالحة مع المشرکین بالمال وغیرہ ای کالاسری قولہ وان جنحوا للسلم الخ ای ان ہذہ الآیة دالة علی مشروعیة المصالحة مع المشرکین ومعنی الشرط فی الآیة ان الامر بالصلح مقید بما اذا کان الاحظ للاسلام المصالحة اما اذا کان الاسلام ظاہرا علی الکفر ولم تظہر المصلحة فی المصالحة فلا ذکر المصنف فیہ حدیث سہل فی قصة عبد اللہ بن سہل وقتلہ بخیبر والغرض منہ قولہ انطلق الی خیبر وہی یومئذ صلح اھ من الفتح وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع علی قولہ وہی یومئذ صلح فیہ الترجمة حیث لم یکن مصالحة اہل خیبر یوم ذلک علی مال ولا غیرہ اھ واما اصل المسئلة فاختلف فیہ فذکر الحافظ فیہ بعض المذاہب وتقدم تفصیل الاقوال فیہ مع البسط فی باب الصلح مع المشرکین من کتاب الصلح فارجع الیہ لو شئت قولہ واثم من لم یف الخ قال الحافظ لیس فی حدیث الباب ما یشعر بہ وسیأتی البحث فیہ فی کتاب القسامة اھ قلت ویمکن عندی ان یقال ان المصنف اراد ذکر شیء یناسب الباب فلم یتفق لہ کما ہو المعروف عند الشراح فی مثل ہذہ المواضع والاوجہ عندی فی مثل ہذہ المواضع ان الامام البخاری رحمہ اللہ تعالی لا یذکر الحدیث عمدا تشحیذا للاذہان تنبیہا علی ما ذکرہ فی موضع آخر کما تقدم فی الاصل الرابع والعشرین وقد تکلمت علی ذلک فی مبدأ کتاب العلم فی باب فضل العلم وذلک فان اثم من لم یف بالعہد ورد فی عدة روایات فلو اقتصر علی روایة یتوہم اقتصار الاثم علی ہذا النوع خاصة والمقصود التنبیہ علی الاثم بجہات کثیرة فقد ذکر فی باب اثم

من قتل معاهدا ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم لم يرح رائحة الجنة الحديث واخرج ايضاً في باب دعاء الامام على من نكث عهدا حديث القنوت واخرج في باب ذمة المسلمين من اخفر مسلما فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وفي باب اثم من عاهد ثم غدر اربع خلال من كن فيه كان منافقاً خالصا وفيه اذا عاهد غدر في باب اثم الغادر عدة روايات بمعنى لكل غادر لواء ينصب بغدرته فاشار بالترجمة الى هذه الروايات كلها وهذا كله اذا كان قوله اثم من لم يف الخ جزء للترجمة والابعد ان يقال ان الامام البخاري رحمه الله تعالى اشار بذلك الى التاكيد والتنبيه بالوفاء بالعهد للروايات المذكورة

۴۵۰ باب فضل الوفاء بالعهد ذكر فيه طرفا من حديث ابي سفيان في قصة هرقل قال ابن بطال اشار البخاري بهذا الى ان الغدر عند كل امة قبيح مذموم وليس هو من صفات الرسل اهـ من الفتح۔

۴۵۱ باب هل يعفى عن الذمي اذا سحر قال الحافظ قوله وقال ابن وهب وصله ابن وهب في جامعه هكذا قوله كان من اهل الكتاب قال الكرماني ترجم بلفظ الذمي وسئل الزهري بلفظ اهل العهد واجاب بلفظ اهل الكتاب فان ولات متقاربان واما اهل الكتاب فمراده من له منهم عهد وكان الامر كذلك في نفس الامر كذلك قال ابن بطال لا حجة لابن شهاب في قصة الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم لانه كان لا ينتقم لنفسه ولان السحر لم يضره في شيء من امور الوحي ولا في بدنه وانما كان اعتراه شيء من التخيل وانما نال من ضرر السحر ما ينال المريض من ضرر الحمى قال الحافظ ولهذا الاحتمال لم يجزم المصنف بالحكم ثم ذكر المصنف طرفا من حديث عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم سحر واشار بالترجمة الى ما وقع في بقية القصة ان النبي صلى الله عليه وسلم لما عوفي امر بالبئر فردمت وقال كرهت ان اثير على الناس شراً وذكره المصنف تاما في كتاب الطب اهـ واما مسئلة الباب فنقل الحافظ عن ابن بطال لا يقتل ساحر اهل العهد لكن يعاقب الا ان قتل بسحره فيقتل او احدث حدثا فيؤخذ به وهو قول الجمهور وقال مالك ان ادخل بسحره ضرراً على مسلم نقض عهده بذلك وقال ايضاً يقتل الساحر ولا يستتاب وبه قال احمد وجماعة وهو عندهم كالزنديق اهـ

۴۵۲ باب ما يحذر من الغدر يحذر بالضم اوله مخففا ومثقلا وقول الله عز وجل بالجر عطفا على لفظ الغدر اهـ من الفتح وقال العيني وقوله تعالى بالجر عطفا على ما يحذر لانه مجرور بالاضافة تقديره وفي بيان قوله تعالى وان يريدوا الخ اهـ وقال الحافظ وفي هذه الآية اشارة الى ان احتمال طلب العدو للصلح خديعة لا يمنع من الاجابة اذا ظهر للمسلمين بل يعزم ويتوكل على الله سبحانه وتعالى اهـ وقال فيما يستفاد من الحديث فيه ان الغدر من اشراط الساعة اهـ

۴۵۳ باب كيف ينبذ الى اهل العهد الخ قال الحافظ قوله فانبذ اليهم اي اطرح اليهم عهدهم وذلك بان يرسل اليهم من يعلمهم بان العهد انتقض قال ابن عباس اي على مثل وقيل على عدل وقيل اعلمهم انك قد حاربتهم حتى يصيروا مثلك في العلم لذلك وقال الازهري المعنى اذا عاهدت قوما فخشيت منهم النقض فلا توقع بهم بمجرد ذلك حتى تعلمهم ثم ذكر فيه حديث ابي هريرة قال المهلب خشي رسول الله صلى الله عليه وسلم غدر المشركين فلذلك بعث من ينادي بذلك اهـ

۴۵۴ باب اثم من عاهد ثم غدر الغدر حرام باتفاق سواء كان في حق المسلم او الذمي قاله الحافظ وقال في آخر احاديث الباب فيه علم من اعلام النبوة والتوصية بالوفاء لاهل الذمة لما في الجزية التي تؤخذ منهم من نفع المسلمين وفيه التحذير من ظلمهم وانه متى وقع ذلك نقضوا العهد ولم يجتلب المسلمون منهم شيئا فتضيق احوالهم

۴۵۵ باب بغير ترجمة كذا هو عند الجميع وهو كالفصل من الباب الذي قبله وذكر فيه حديثين احدهما في قصة الحديبية والثاني حديث اسماء في وفود امها ووجه تعلق الاول من جهة ما آل اليه امر قريش في نقضها العهد من الغلبة عليهم وقهرهم بفتح مكة فانه يوضح ان مآل الغدر مذموم ومقابل ذلك ممدوح ومن هنا يتبين تعلق الحديث الثاني ووجهه ان عدم الغدر اقتضى جواز صلة القريب ولو كان على غير دين الواصل اهـ من الفتح قلت ويمكن ان يترجم لهذا الباب بلفظ مضار الغدر ومنافع عدمه اي الوفاء وتكلم الشيخ قدس سره في اللامع على شرح قوله اتهموا رأيكم الواقع في حديث الباب فاجاد فارجع اليه لو شئت۔

۴۵۶ باب المصالحة على ثلاثة ايام الخ اي يستفاد من وقوع المصالحة على ثلاثة ايام جوازها في وقت معلوم ولو لم تكن ثلاثة اهـ من الفتح۔

۴۵۷ باب الموادعة من غير وقت وقول النبي صلى الله عليه وسلم الخ هو طرف من حديث معاملة اهل خيبر وقد تقدم شرحه في المزارعة وبيان الاختلاف في اصل المسئلة واما ما يتعلق بالجهاد فالموادعة فيه لاحد لها معلوم لا يجوز غيره بل ذلك راجع الى راي الامام بحسب ما يراه الاحظ والاحوط للمسلمين اهـ من الفتح۔

۴۵۸ باب طرح جيف المشركين في البئر الخ ذكر فيه حديث ابن مسعود في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم على ابي جهل بن هشام وغيره من قريش وفيه فلقد رأيتهم قتلوا يوم بدر فالقوا في بئر وقد تقدم بهذا الاسناد في باب الطهارة قوله ولا يؤخذ لهم ثمن اشار به الى حديث ابن عباس ان المشركين ارادوا ان يشتروا جسد رجل من المشركين فابى النبي صلى الله عليه وسلم ان يبيعهم جسد نوفل بن عبد الله بن المغيرة وكان اقتحم الخندق فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا حاجة لنا بثمنه ولا جسده فقال ابن هشام بلغنا عن الزهري انهم بذلوا فيه عشرة آلاف واخذه من حديث الباب من جهة ان العادة تشهد ان اهل قتلى بدر لو فهموا انه يقبل منهم فداء اجسادهم لبذلوا فيها ما شاء الله فهذا شاهد لحديث ابن عباس وان كان اسناده غير قوي اهـ من الفتح وحديث ابن عباس هذا ذكره ابن اسحاق في مغازيه كما في القسطلاني وكتب الشيخ في اللامع قوله ولا يؤخذ لهم ثمن فان البيع وان كان فيه توهين للمبيع ولكنه لا يخلو عن اعزاز ايضاً لما فيه من جعله ذا خطر اذ البيع لا يجري فيما لا رغبة فيه ولا هو ذو خطر فنهينا عن بيع اجساد المشركين لئلا يلزم فيه اعزازها اهـ

۴۵۹ باب اثم الغادر للبر والفاجر قال الحافظ اي سواء كان من بر لفاجر او بر او من فاجر لبر او فاجر وبين هذه الترجمة والترجمة السابقة بثلاثة ابواب عموم وخصوص قلت واشار الحافظ بذلك الى باب اثم من عاهد ثم غدر ولا يبعد عندي في الفرق بين الترجمتين الاشارة الى اختلاف نوعية الاثم ولاجل ذلك ذكر لهذا المعنى عدة ابواب وكتب الشيخ رحمه الله في اللامع على هذا الباب لما كان من الامور المنكرة ما لا كراهة فيه اذا ارتكبها مومن كامل في ايمانه ولا يمكن من ارتكابه الفاسق الغير الآمن على ايمانه توهم ان الغادر لعله من هذا القبيل فدفعه باطلاق الرواية ولفظ كل الدال على العموم اهـ وفي هامشه اجاد الشيخ قدس سره بطبعه اللطيف في توجيه ذكر البر والفاجر ولما افاده نظائر كثيرة منها قوله انبت الربيع البقل ومنها صوم يوم الشك ومنها ما في الاشباه قال قاضيخان الفقاعي اذا قال عند فتح الفقاع للمشتري صل على محمد قالوا يكون آثما وكذا الحارس اذا قال في الحراسة لا اله الا الله يعني لاجلها للاعلام بانه مستيقظ بخلاف العالم اذا قال في المجلس صلوا على النبي فانه يثاب على ذلك وكذا القاري اذا قال كبروا يثاب لان الحارس والفقاعي ياخذان بذلك اجراً اهـ ثم المصنف رحمه الله ذكر في الباب اربعة احاديث ومناسبة الثلاثة الاول منها بالترجمة غير خفية واما الحديث الرابع فقد قال الحافظ في تعلق الحديث بالترجمة غموض ثم ذكر عدة توجيهات للمطابقة وكتب الشيخ قدس سره في اللامع مطابقة الحديث بالترجمة من حيث انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال في خطبته يومئذ فان دماءكم واموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا فكان التعرض لشيء منها غدرا وهتكا لحرمة الله تبارك وتعالى اهـ قلت وبما افاده الشيخ قدس سره في وجه المطابقة جزم ابن بطال كما حكى عنه الحافظ في الفتح وقال ايضا ويحتمل ان يكون اشار بذلك الى ما وقع من سبب الفتح الذي ذكر في الحديث وهو غدر قريش بخزاعة حلفاء النبي صلى الله عليه وسلم فكان عاقبة نقض قريش العهد ان غزاهم المسلمون حتى فتحوا مكة واضطروا الى طلب الامان وصاروا بعد العز والقوة في غاية الوهن ولعله اشار بقوله في الترجمة بالبر الى المسلمين وبالفاجر الى خزاعة لان اكثرهم اذ ذاك لم يكن اسلم بعد اهـ مختصرا وقال العلامة العيني وجه مطابقته للترجمة يمكن اخذه من قوله فانفروا اذ معناه لا تغدروا بهم اذ ايجاب الوفاء بالخروج مستلزم لتحريم الغدر ووجه آخر وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يغدر في استحلال القتال بمكة لانه كان باحلال الله تعالى له ساعة ولولا ذلك لما جاز له فكانه اعلم بذلك افاده العيني اولاً ذكره العلامة السندي وقال ثم رايت الكرماني مال الى ذلك وسكت القسطلاني عن بيان المناسبة ثم البراعة في اختتام كتاب الجزية عند الحافظ قدس سره في قوله فهو حرام بحرمة الله الى يوم القيامة وقد تقدم ان كتاب الجهاد عند هذا العبد الضعيف ينتهي الى بدء الخلق فالبراعة في قوله واذا استنفرتم فانفروا وبلفظ يوم القيامة وكذا بلفظ الاذخر فقد ورد في بعض الطرق فانه لقبورهم او يقال الجهاد كله مذكر للموت

كتاب بدء الخلق

قال الحافظ كذا للاكثر وسقطت البسملة لابي ذر وللنسفي ذكر بدل كتاب وللصغاني ابواب بدل كتاب وبدء الخلق بفتح اوله بالهمز اي ابتداءه ومناسبة هذا الكتاب لما قبله ما تقدم في مقدمة اللامع من كلام الحافظ حيث قال ويظهر لي انه انما ذكر بدء الخلق عقب كتاب الجهاد لما ان الجهاد يشتمل على ازهاق النفس فاراد ان يذكر ان هذه المخلوقات محدثات وان مآلها الى الفناء وانه لا خلود لاحد اهـ وكتبت هناك في هامشه ولا يبعد عندي ان يقال ان ذكر مغازيه صلى الله عليه وسلم كانت من تكملة الجهاد فانها اسوة لكثير من مسائل الجهاد فالمقصود اصالة ذكرها اي المغازي ولذا بسطها اشد البسط وكان الجدير بذكرها ان يذكر اولا احوال النبي صلى الله عليه وسلم لان ذكره الشريف ايضاً من المقاصد فبسط في ذكره وذكر اتباعه الصحابة الكرام رضي الله عنهم فانهم المجاهدون في هذه المغازي وقدم على ذكره الشريف ذكر الانبياء توطئة واولهم آدم عليه السلام فذكره وذكر معه خلق آدم وقدم قبله بدء الخلق تمهيدا لما سيأتي بعده فتامل وفي هامش اللامع لما كان صحيح البخاري جامعاً من انواع كتب الحديث والجامع ما يكون فيه الابواب الثمانية من الابواب الحديث كما تقدم مفصلا في المقدمة ومنها التاريخ شرع من ههنا ابواب التاريخ وينتهي الى كتاب التفسير وليس كتاب المغازي بكتاب مستانف عند هذا العبد الضعيف بل هو جزء السيرة صلى الله عليه وسلم المبدوءة من قبل ذلك ولكنها لما كانت ابوابها مبسوطة افردها باسم الكتاب ولذلك ذكر بعده باب حجة الوداع وابواب مرضه ووفاته صلى الله عليه وسلم فانها ايضا من تكملة احواله صلى الله عليه وسلم وتقدم شيء من ذلك في المقدمة في الفائدة الثالثة عشرة في مناسبة الترتيب بين الكتب والابواب اهـ وفي الفيض وقد مر نظائر هذا الكتاب من قوله بدء الوحي وبدء الحيض فهذا بدء الخلق ويذكر في ضمنه الاحوال الى الحشر وهذا الكتاب في كتب الاحاديث اقرب الى سفر التكوين من التوراة اهـ

۴۶۰ باب ما جاء في قول الله عز وجل وهو الذي يبدؤا الخلق ثم يعيده كتب الشيخ في اللامع المقصود من هذا الباب اثبات انه ليس شيء سواه تبارك وتعالى قديما بل الكل محدث ومخلوق اهـ قال الحافظ قوله كل عليه هين اي البدء والاعادة اي وانهما جميعا اهون على غير التفضيل وان المراد بها الصفة كقوله الله اكبر واثر الحسن روى الطبري من طريق قتادة واظنه عن الحسن ولكن لفظه واعادته اهون عليه من بدءه وكل على الله هين وظاهر هذا اللفظ ابقاء صيغة افعل على بابها وكذا قال مجاهد وقد ذكر عبد الرزاق في تفسيره ان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه كان يقرأها وهو عليه هين وحكي عن ابن عباس ان الضمير للمخلوق لانه ابتدئ نطفة ثم علقة ثم مضغة والاعادة ان يقول له كن فيكون فهو اهون على المخلوق ولا يثبت هذا عن ابن عباس بل هو من تفسير الكلبي اهـ وقال القسطلاني ثم اشار المؤلف الى قوله تعالى افعيينا بالخلق الاول اي افاعيى علينا حين انشأكم وانشأ خلقكم اي ما عجزنا الخلق الاول حين انشأكم وانشأنا خلقكم حتى نعجز عن الاعادة والهمزة فيه للانكار وعدل عن التكلم في قوله انشأكم الى الغيبة التفاتا قال الكرماني والظاهر ان لفظ حين انشأكم اشارة الى آية اخرى مستقلة وانشأ خلقكم الى تفسيره وهو قوله تعالى اذ انشأكم من الارض فنقله البخاري بالمعنى حيث قال حين انشأكم بدل اذ انشأكم وهو محذوف في اللفظ واستغنى بالمفسر عن المفسر اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله افاعيي الخ اشار بذلك الى ان كلمة عيينا صارت متعدية بالباء في الخلق الاول وكان المعنى افاعيي علينا خلقكم حين انشأناكم لكنه حذف الفاعل استغناء بدلالة الظرف عليه واقام النائب مقام المتكلم رعاية لما ورد في الآية الاخرى ثم لما ذكر الانشاء ذكر معناه فقال انشأ اي خلق لكنه لما كان المذكور في الآية انشأكم اورد في التفسير ايضاً خلقكم ولم يكتف بقوله خلق فقط اهـ قوله لغوب النصب اي تفسير قوله وما مسنا من لغوب اي من نصب والنصب

والنصب وزنا ومعنى وهذا التفسير لمجاهد فيما اخرجه ابن ابي حاتم ونقل بلفظه وذكر الشارح فقال ان النصب في هذا المصنف بسكون الصاد وجاز ازاد ضبط اللغوب وقال متعقبا عليه لم ار احدا نصب اللام في الفعل قال وانما هو بالنصب الاحمق قوله اطوارا الخ يريد تفسير قوله تعالى وقد خلقكم اطوارا والاطوار الاحوال المختلفة واحدها طور بالفتح واخرجه ابن ابي حاتم عن ابن عباس في معنى الاطوار كونه مرة نطفة ومرة علقة الخ واخرج الطبري عن ابن عباس وجماعة نحوه وقال المراد به اختلاف احوال الانسان من صحة وسقم وقيل معناه اصنافا في الالوان واللغات اه وزاد العيني قال ابن الاثير الاطوار التارات والحدود واحدها طور اي مرة ملك ومرة بؤس ومرة نعم اه من هامش اللامع وسيأتي هذا القول في البخاري في سورة نوح من كتاب التفسير ولم يتعرض الحافظ لقوله عدا طوره اي قدره وكتب الشيخ قدس سره في اللامع يعني بذلك انه في الاصل للقدر ثم صار معناه قدرا من الزمان او غيره اه وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله عدا طوره اي بڑھ گیا اندازا اپنے سے اه قوله كان الله ولم يكن شئ قال العلامة السندي قوله كان الله اي مع صفاته العليا وترك ذكرها لانها كالتوابع فلا يلزم من الحديث نفي الصفات القديمة وقد يقال ولم يكن شئ غيره مبني على ان الصفات ليست غير الذات كما قرره اهل الكلام لكن الحق ان ذلك اصطلاح منهم فبناء الحديث عليه لا يخلو عن خفاء نعم يمكن انهم بنوا اصطلاحهم على ظاهر هذا الحديث بعد اثبات قدم الصفات كما ان المعتزلة بنوا نفيها عليه وعلى ما خيلوا من الادلة العقلية الباطلة والله تعالى اعلم قوله وكان عرشه على الماء الخ اي بعد ان خلق بقرينة اول الحديث ولا حاجة الى حمل الواو على معنى ثم اذ الواو لا تقتضي الترتيب في الوجود الخارجي اه ص٤٥٣ فاخبرنا عن بدء الخلق حتى الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع اي اجمالا اه وبسط الكلام عليه في هامشه وكتب العلامة السندي قوله حتى دخل الخ اي حتى اخبر عن دخولهم او هو غاية لبدء الخلق على معنى بدء الخلق وما بعده والله تعالى اعلم اه

ص٤٥٣ باب ما جاء في سبع ارضين قال الحافظان ابن حجر والعيني اي في بيان وضعها ولفظ القسطلاني في شرحه اي في وصفها ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري رحمه الله تعالى ترجم بسبع ارضين اشارة الى الاختلاف الوارد في العدد ورجح الحكم لقوة الدليل عنده فقد قال الحافظ قوله وقول الله سبحانه وتعالى الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن الآية قال الداؤدي فيه دلالة على ان الارضين بعضها فوق بعض مثل السماوات ونقل عن بعض المتكلمين ان المثلية في العدد خاصة وان السبع متجاورة وحكى ابن التين عن بعضهم ان الارض واحدة قال وهو مردود بالقران والسنة قلت ولعله القول بالتجاور والا فيصير صريحا في المخالفة ويدل للقول الظاهر ما رواه ابن جرير عن ابن عباس في هذه الآية ومن الارض مثلهن قال في كل ارض مثل ابراهيم ونحو ما على الارض من الخلق هكذا اخرجه مختصرا واسناده صحيح واخرجه الحاكم والبيهقي مطولا واوله اي سبع ارضين في كل ارض آدم كآدمكم ونوح كنوحكم وابراهيم كابراهيمكم ونبي كنبيكم قال البيهقي اسناده صحيح الا انه شاذ بمرة وروى ابن ابي حاتم من طريق مجاهد عن ابن عباس قال لو حدثتكم بتفسير هذه الآية لكفرتم وكفركم تكذيبكم بها ومن طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس نحوه اه مختصرا قلت ولشيخ مشائخنا مولانا محمد قاسم النانوتوي مؤسس دار العلوم بديوبند رسالة مستقلة باللغة الاردوية سماها تحذير الناس … وذكر في آخره انه بسط الكلام على ذلك في رسالتين له اخريين احدهما الآيات البينات على وجود الانبياء في الطبقات والثانية دافع الوسواس في اثر ابن عباس اه قلت وبعين ما ترجم به الامام البخاري ترجم الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية وقال باب ما جاء في سبع ارضين ثم ذكر فيه عدة احاديث ثم قال فهذه الاحاديث كالمتواترة في اثبات سبع ارضين والمراد بذلك ان كل واحدة فوق الاخرى والتي تحتها في وسطها عند اهل الهيئة حتى ينتهي الامر الى المسامتة وهي السابعة الى آخر ما قال قلت وما ايد الحافظ القول الظاهر باثر ابن عباس المذكور لا حاجة الى ذلك فان روايات هذا الباب كلها صريحة في الدلالة على الظاهر لان الغاصب شبرا من الارض اذا طوق الى سبع ارضين ويخسف الى سبع ارضين فلا بد ان تكون بعضهن فوق بعض وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره تحت الباب بانها مخلوقة لله تعالى ليست بقديمة والغرض من هذه الابواب عد مخلوقات الله تعالى من الصغير والكبير والشريف والرذيل مما نقل فيها الاحاديث الصحيحة عنده ولا يبعد عندي ايضا ان في تبويب الامام البخاري رحمه الله تعالى بالارضين وتخصيصها بالذكر مع تقدم ذكر السماوات على الارض في الآية الكريمة اشارة لطيفة الى مسئلة اخرى خلافية ايضا وهي اختلافهم في التفضيل بين السماء والارض ففي الفتاوى الحديثية لابن حجر المكي سئل نفعنا الله به ايما افضل السماء او الارض فاجاب بقوله الاصح عند ائمتنا ونقلوه عن الاكثرين السماء لانه لم يعص الله فيها ومعصية ابليس لم تكن فيها او وقعت نادرا فلم يلتفت اليها وقيل الارض ونقل عن الاكثرين لانها مستقر الانبياء ومدفنهم اه وفي الشرح الكبير للمالكية الاكثر على ان السماء افضل والله اعلم بحقيقة الحال اه وقال القاري في شرح المناسك في بحث التفضيل بين مكة والمدينة والخلاف فيما عدا موضع القبر المقدس فما ضم اعضاءه الشريفة فهو افضل بقاع الارض بالاجماع حتى من الكعبة ومن العرش على ما صرح به بعضهم وقد صرح التاج الفاكهي بتفضيل الارض على السماوات لحلوله صلى الله عليه وسلم بها وحكاه بعضهم عن الاكثرين لخلق الانبياء منها ودفنهم فيها وقال النووي الجمهور على تفضيل السماء اه مختصرا قلت ومال شيخ مشائخنا مولانا محمد قاسم النانوتوي قدس سره في قصيدته المدحية في شانه صلى الله عليه وسلم المطبوع باسم قصيدة بهارية الى فضيلة الارض على السماء … والارض الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع ان كانت الرواية والارضين بلفظ الجمع فدلالته على الترجمة ظاهرة وان كانت بلفظ المفرد فيحمل اللام على الجنس والاشارة الى ما ورد في غير هذه الرواية بلفظ الجمع اه وذكر في هامشه ان الرواية وردت بكلا اللفظين بلفظ الجمع والمفرد وفيه ايضا قال الحافظ ابن كثير ومراد البخاري بذكره هذا الحديث ههنا تقرير معنى قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن اي في العدد اه

ص٤٥٣ باب في النجوم والظاهر من سياق الترجمة وما ذكر فيها ان الغرض بيان المقاصد المعتبرة الثابتة من خلق النجوم ورد ما احدثها المنزعون فيها قال الحافظ قوله قال قتادة الخ وصله عبد بن حميد وزاد في آخره ان ناسا جهلة بامر الله قد احدثوا في هذه النجوم كهانة من غرس بنجم كذا كان كذا ومن سافر بنجم كذا كان كذا ولعمري ما من النجوم نجم الا ويولد به الطويل والقصير والاحمر والابيض والحسن والدميم وما علم هذه النجوم وهذه الدابة وهذا الطائر بشيء من هذا الغيب انتهى وبهذه الزيادة تظهر مناسبة ايراد المصنف ما اورده من تفسير الاشياء التي ذكرها من القران وان كان ذكر بعضها وقع استطرادا والله اعلم اه وقال العلامة السندي قوله وقال ابن عباس هشيما الخ كانه ذكر تفسير هذه الالفاظ لتعلقها بالخلق وان لم يكن لها تعلق بالنجوم وقال العيني والقسطلاني ذكره استطرادا على عادته لادنى ملابسة بكثير الفائدة اه وتقدم ما قال الحافظ في وجه مناسبة ذكرها ويمكن عند هذا العبد الضعيف ان يقال انه لما تقرر في محله ان للشمس والقمر وبعض النجوم تاثيرا في نضج الثمار واحداث النضارة والله فيها حاصل فانه لطيف -

ص٤٥٢ باب صفة الشمس والقمر بحسبان اي تفسير ذلك قوله قال مجاهد بحسبان كحسبان الرحى الخ قال الكرماني اراد انهما يجريان على حسب الحركة الرحوية والدورية وعلى وضعها لا يبعد وانهما لا يتجاوزان منازلهما اه زاد الحافظ بعد قوله على حسب الحركة الرحوية وقال غيره بحساب منازل لا يعدوانها اه وكتب الشيخ في اللامع يعني بذلك انهما لا يتخلفان عما هو مقرر لهما كالرحى لا يمكن دورانها على غير ما هو معين في دورانه من القرب والبعد من القطب وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي التشبيه في الجري على وضع واحد وموضع واحد لا يمكن ان يتغير عنه والا فحركة الشمس والقمر ولائي قال هذا التفسير والتفسير الثاني واحد اه وهكذا في اللامع اذ قال قوله وقال غيره ليس المراد ان بينهما اختلافا بل المراد نقل قول كل منهما وان كان المؤدى واحدا اه وسيأتي ايضا الكلام على هذا القول في محله في تفسير سورة الرحمن من كتاب التفسير قوله ارجائها ما لم تنشق منها قال الحافظ يريد تفسير قوله تعالى والملك على ارجائها وروى عبد بن حميد من طريق قتادة اي على حافات السماء وعن سعيد بن جبير على حافات الدنيا والصواب الاول وعن ابن عباس الملك على حافات السماء حين تنشق والارجاء بالمد جمع رجا بالقصر والمراد النواحي اه وكتب الشيخ في اللامع قوله ما لم ينشق منها يعني ان قوله تعالى والملك على ارجائها المراد به ما اذا لم تنشق السماء فاذا انشقت لم تبق لها الارجاء ثم اخذ في بيان معناه فقال على حافته كما تقول على ارجاء البئر فان معناه على اطرافه قوله وليجة كل شيء الخ فكان فعيلة بمعنى مفعولة اه.

ص٤٥٣ باب ما جاء في قوله تعالى وهو الذي ارسل الرياح نشرا الخ قال الحافظ نشرا بضم النون والمعجمة سيأتي تفسيره في الباب قوله قاصفا الخ يريد تفسير قوله تعالى فيرسل عليكم قاصفا من الريح قال ابو عبيدة هي التي تقصف كل شيء اي تحطم اه كتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله لواقح ملاقح الخ يعني ان الرياح ليست لاقحة بل هي ملقحة فكان اللازم بمعنى المتعدي اه وفي هامشه عن تقرير المكي يريد ان المراد بالواقح الملاقح ودونه معناه الحقيقي لان اللاقح لازم يقال لقحت الناقة اي حملت والملقح متعدية يقال القح الفحل الناقة وما قيل ان اللواقح جمع ملقحة على خلاف القياس فغلط فانها جمع لاقحة لا غير استاذ وقال الكرماني قوله لواقح اي ملاقح جمع الملقحة وهو من النوادر يقال القح الفحل الناقة والريح السحاب ورياح لواقح الى آخر ما بسط في هامش اللامع من الفتح وغيره -

ص٤٥٥ باب ذكر الملائكة قدم المصنف ذكر الملائكة على الانبياء لا لكونهم افضل عنده بل لتقدمهم في الخلق ولسبق ذكرهم في القرآن في عدة آيات ووقع في حديث جابر الطويل عند مسلم في صفة الحج ابدؤا بما بدأ الله به ولانهم وسائط بين الله والرسل في تبليغ الوحي والشرائع فناسب ان يقدم الكلام فيهم على الانبياء ولا يلزم من ذلك ان يكونوا افضل من الانبياء وقد ذكرت مسئلة تفضيل الملائكة في كتاب التوحيد عند شرح حديث ذكرته في ملأ خير منه اه من الفتح وكتب الشيخ قدس سره في اللامع تحت الباب وجملة الروايات المورودة فيه تدل على وجود الملك وثبوته وهو المراد اه وبسط في هامشه الكلام على الملائكة لفظا ومعنى والاختلاف في حقيقتهم وكذا في وجودهم فارجع اليه قال الحافظ ومن ادلة كثرتهم ما يأتي في حديث الاسراء ان البيت المعمور يدخله كل يوم سبعون الف ملك ثم لا يعودون ثم ذكر المصنف في الباب احاديث تزيد على ثلاثين حديثا وهو من نوادر ما وقع في هذا الكتاب اعني كثرة ما فيه من الاحاديث فان عادة المصنف غالبا يفصل الاحاديث بالتراجم ولم يصنع ذلك ههنا اه قلت وسيأتي الكلام من تلك الاحاديث على حديث ابن مسعود يجمع احدكم في بطن امه اربعين يوما في اول كتاب القدر ان شاء الله تعالى.

ص٤٥٦ باب اذا قال احدكم آمين الخ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع زيادة الباب ههنا من تصرف النساخ فان الاحاديث المورودة بعد ذلك من الباب الاول من غير تفاوت اه وفي هامشه اشكل زيادة لفظ الباب ههنا قديما وحديثا واخترع شيخ مشائخنا الشاه ولي الله الدهلوي نور الله مرقده لهذا الباب اصلا برأسه اذ قال في الاصول ان لفظ الباب قد يكتب مكان قول المحدثين بهذا الاسناد كما يكتبون ح كما تقدم البسط في ذلك في الاصل السابع من اصول التراجم وتقدم فيه ما اختاره هذا العبد الضعيف وهو ان هذا الباب ليس بمثبت بفتح الباء بل هو مثبت بكسر الباء للترجمة السابقة ثم رأيت العلامة السندي مال الى ذلك اذ قال لعل مراده ان من جملة الادلة على وجود الملائكة هذا الباب اي ما ذكر فيه وما يتعلق به من الاحاديث فلم يأت بالباب ليذكر احاديثه نعم ذكر بعض احاديثه ليستدل به على وجود الملائكة فيما بعد ايضا في جملة سائر الاحاديث لهذا المطلوب اه وقال صاحب الفيض هذا الباب غريب في سلسلة ذكر الملائكة الا انه ادخله في اضعاف ذكرهم لفائدة انهم موكلون على قول آمين ايضا اه قلت واول حديث هذا الباب حديث عائشة حشوت للنبي صلى الله عليه وسلم وسادة الحديث يخالفه ما تقدم في باب كسر الدنان من قول عائشة فاتخذت منه نمرقتين وتقدم الكلام عليه في الباب المذكور من ابواب المظالم والقصاص فكن منه على ذكر

ص٤٥٩ باب ما جاء في صفة الجنة وانها مخلوقة الخ اي موجودة الآن واشار بذلك الى الرد على من زعم من المعتزلة انها لا توجد الا يوم القيامة وقد ذكر المصنف في الباب احاديث كثيرة دالة على ما ترجم به فمنها ما يتعلق بكونها موجودة الآن ومنها ما يتعلق بصفتها واصرح مما ذكره في ذلك ما اخرجه احمد وابو داؤد باسناد قوي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لما خلق الله الجنة قال لجبرئيل اذهب فانظر اليها الحديث وهكذا قال العيني فيه رد على المعتزلة حيث قالوا انها لا توجد الا يوم القيامة وكذلك قالوا في النار انها تخلق يوم القيامة اه قلت وسيأتي في باب صفة النار انها مخلوقة كما سيأتي ص٤٦١ قوله لكل امرئ منهم زوجتان كتب الشيخ في اللامع يصح ارجاع الضمير الى الفريقين جميعا والى الثانية منهما اه قلت ما افاده الشيخ قدس سره محتمل وعلى الاحتمال الثاني يكون للفريق الاول اكثر من ثنتين وقال الحافظ قوله زوجتان اي من نساء الدنيا فقد روى احمد عن ابي هريرة مرفوعا في صفة ادنى اهل الجنة منزلة وان له من الحور العين لاثنتين وسبعين زوجة سوى ازواجه من الدنيا وفي سنده شهر بن حوشب وفيه مقال وذكر الحافظ الروايات العديدة المختلفة في تعداد النساء من الحور العين الى آخر ما بسط في هامش اللامع وقال العلامة السندي لعل الزوجتين تكونان على هذه الصفة اي المذكورة في الحديث والباقيات على غير هذه الصفة والاقل ورد فيه ثلاث وسبعون زوجة ونحو ذلك والله تعالى اعلم اه قوله في آخر حديث من احاديث الباب رجال آمنوا بالله الخ وفي هامش المصرية عن شيخ الاسلام فان قلت فلا يبقى في غير الغرف احد لان اهل الجنة كلهم مؤمنون

مصدقون بالرسل قلت المصدقون بجميع الرسل هم امة محمد صلى الله عليه وسلم فتبقى امة غيره من سائر الانبياء في غير المعروف اھ

صـ ٤٢٣ باب صفة ابواب الجنة الخ قال الحافظ هكذا ترجم بالصفة ولعله اراد بالصفة العدد او التسمية فانه اورد فيه حديث سهل بن سعد مرفوعا في الجنة ثمانية ابواب الحديث وقال فيه وقال النبي صلى الله عليه وسلم من انفق زوجين في سبيل الله دعى من باب الجنة واشار بهذا الى حديث اسنده في الصيام وفي الجهاد من حديث ابي هريرة وفيه فمن كان من اهل الجهاد دعى من باب الجهاد وورد في صفة ابواب الجنة ان ما بين المصراعين مسيرة اربعين سنة من حديث ابي سعيد ومعاوية بن حيدة ولقيط بن عامر واحاديث الثلاثة عند احمد وهي مرفوعة ولها شاهد عند مسلم من حديث عتبة بن غزوان لكنه موقوف اھ من الفتح وتعقب العلامة العيني على قول الحافظ لعله اراد بالصفة العدد او التسمية فقال هذا التخمين لا وجه له لانه ذكر الصفة واراد العدد وتخمينه مافيه والذي يظهر لي ان ذكره الصفة اشارة الى قوله الريان لانه صفة لباب اھ مختصرا وبسط الكلام في هامش اللامع على الروايات الواردة في عدد ابواب الجنة واسمائها وفيه قال ابن رسلان في شرح ابي داؤد قال ابن القيم ابواب الجنة لا تنحصر في الثمانية بل هي اكثر كما دلت عليه الاحاديث اھ وفيه ايضا وبسط الكلام على ذلك في الاوجز بما لا مزيد عليه وفيه برواية ابن جرير وغيره عن ابن عمر مرفوعا ان في الجنة نهرا يقال له ريان عليه مدينة من مرجان لها سبعون الف باب وفي رواية ترأم على المنبر حين جاءت عدن فقال ايها الناس هل تدرون ما جنات عدن قصر في الجنة له عشرة آلاف باب وعن ابن عباس خمس اهل الجنة منزلا يوم القيامة لقصر من درة جوفاء فيها سبعون الف غرفة لكل غرفة سبعون الف باب وغير ذلك من الروايات فلابد للجمع بينهما من حمل هذه الابواب الكثيرة على ابواب من داخل ابواب الجنة الاصلية كما تقدم في كلام الحافظ وبه جزم مشائخي عند الدرس وكبار وقال ابن العربي في العارضة الذين يدعون من ابواب الجنة الثمانية اربعة الاول من انفق زوجين في سبيل الله وهو متفق عليه الثاني من قال هذا الذكر وهو في صحيح مسلم من توضأ فاحسن الوضوء ثم قال اشهد ان لا اله الا الله الحديث الثالث من قال لا اله الا الله وحده لاشريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه اخرجه البخاري الرابع من مات يؤمن بالله واليوم الآخر قيل له ادخل من اي ابواب الجنة الثمانية شئت اخرجه احمد بسنده الى عقبة بن عامر عن عمر مرفوعا اھ مختصرا من هامش اللامع

صـ ٤٢٤ باب صفة النار وانها مخلوقة القول فيه كالقول في باب صفة الجنة سواء قوله غساقا الخ قال الحافظ وهذا ماخوذ من كلام ابي عبيدة فانه قال في قوله تعالى الا حميما وغساقا الحميم الماء الحار والغساق ما همى وسال والمراد في الآية ما سال من اهل النار من الصديد وقيل من دموعهم وقيل الغساق البارد الذي يحرق ببرده قال ابو عبيد الهروي من قرأه بالتشديد اراد السائل ومن قرأه بالتخفيف اراد البارد الى آخر ما في الفتح وقول البخاري كان الغساق كتب عليه مولانا محمد حسن المكي في تقريره ومن داب البخاري اذا لم يتحقق عنده من كتب اللغة معنى لفظ او غيره كالترادف ونحوه بل يقول ذلك من رائه بعدده بسكان اھ صـ ٤٢٤ قوله الحمى من فيح جهنم فابردوها بالماء قال العلامة السندي يحتمل ان يكون كناية عن تغطية المحموم بالسعي في خروج العرق منه بما امكن على ان المراد بالماء العرق المعلوم بانه يبرد الحمى ويحتمل ان يكون كناية عن الاستعمال بما يستحق به عموم الرحمة من التصدق وغيره من اعمال البر على ان المراد بالماء ماء الرحمة المعارض لنار جهنم وقد حمله بعضهم على التصدق بالماء والله تعالى اعلم وللشراح معان وتاويلات مشهورة اھ وبسط الكلام على معناه ايضا في الاوجز منه قوله لو اتيت فلانا فكلمته الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع وحاصل كلامه انكم تظنون اني اكلمه في ذلك جهرة لا والله لا افعل ذلك فافتح به بابا من الفتنة وهذا اذا كان المراد بالكلام هو الكلام فيما يستقبل ويمكن ان يكون المراد انكم تزعمون اني لم اكلمه فيما مضى لانكم لم تروا كلمته مع ان الامر ليس كذلك بل اني اكلمه في ذلك الباب سرا ولا ينبغي كونه اميرا علي ان اقول انه خير فلا انصحه ولا آمره بالمعروف قوله ولا اقول لرجل ان كان علي اميرا يعني بذلك ان عثمان رضي الله عنه لاشك انه من المبشرين بالجنة الا انه ليس معصوما حتى آمن عليه الخطاء فلعل ان تاخذه العصبية والحمية اذا امرته بشئ ما يخالف طبعه او يثقل عليه وقد سمعت منه صلى الله عليه وسلم ما يدل على ان كثيرا من الامراء يامرون ولا ياتمرون وينهون ولا ينتهون وعثمان رضي الله عنه وان لم يكن من جملتهم لكنه يخاف عليه ان تاخذه العصبية لانه بشر وليس معصوما فافهم فانه دقيق اھ وبسط في هامشه الكلام في شرح هذا الحديث من كلام الشراح ثم لا يخفى عليك ان ظاهر كلام الشراح قاطبة وكذا كلام الشيخ قدس سره والمشائخ ان المراد بالرجل في قوله ولا اقول لرجل الخ هو عثمان رضي الله عنه ثم بعد ذلك اولوا وجيه الحديث في شان عثمان والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان مصداق الامير هو الوليد والمعنى من كون الوليد اميرا لا ينبغي ان اكلم فيه بعدما سمعت هذا الوعيد الشديد وعلى هذا فيكون مورد الحديث هو الوليد فحينئذ لا يشكل الحديث بمناقب عثمان رضي الله عنه فتامل فانه لطيف.

صـ ٤٢٤ قوله يجتمع اهل النار عليه الخ ظاهره رؤية اهل النار المعذب وان كان مسلما مع ان المسلمين لا يعذبون بحضر من الكفار قال الرازي في تفسير قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه الآية يجوز ان يعذبهم بحيث لا يراه الكفرة لكن صرح رواية عن ابي حنيفة وما في حاشيته من الروايات الكثيرة يؤيد الاول فتامل.

صـ ٤٢٤ باب صفة ابليس وجنوده الخ ابليس اسم اعجمي عند الاكثر وقيل مشتق من ابلس اذا ايس قال ابن الانباري لو كان عربيا لصرف وقال الطبري انما لم يصرف وان كان عربيا لقلة نظيره في كلام العرب فشبهوه بالعجمي وتعقب بان ذلك ليس من موانع الصرف الى ان قال الحافظ روى عن ابن عباس قال كان اسم ابليس حيث كان مع الملائكة عزازيل ثم ابليس بعد وقول البخاري وجنوده كانه يشير بذلك الى حديث ابي موسى الاشعري مرفوعا قال اذا اصبح ابليس بث جنوده فيقول من اضل مسلما البسته التاج الحديث اخرجه ابن حبان والحاكم ولمسلم من حديث جابر مرفوعا عرش ابليس على البحر فيبعث سراياه فيفتنون الناس فاعظمهم عنده اعظمهم فتنة واختلف هل كان من الملائكة ثم مسخ لما طرد او لم يكن منهم اصلا على قولين مشهورين اھ قلت ولجنود ابليس ذكر في الآيات والروايات كثيرا كما في روايات الباب وغيرها الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفيه ايضا بسط المفسرون منهم صاحب الجمل الكلام على ذرية ابليس في تفسير سورة الكهف في قوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء وقال العلامة العيني والكلام في صفة ابليس وحقيقة امره على انواع الاول في اسمه هل هو مشتق او لا. النوع الثاني في بيان اصل خلقه اي هل كان من الجن او من الملائكة او ليس منهما النوع الثالث في صفته والنوع الرابع في اولاده وجنوده ثم بسط الكلام على هذه الانواع الاربعة فارجع اليه وسياتي الكلام على وجود الجن واثباته في الباب الآتي ثم لا يذهب عليك ان ما في بين سطور الكتاب تحت قوله قرين اي في قوله تعالى فهو له قرين اھ وهي آية من سورة الزخرف هو ليس بوجيه عندي كان القرين هنا ليس بمعنى الشيطان بل هو بمعنى المصاحب كما لا يخفى بل الاوجه عند هذا العبد الضعيف انه اشارة الى ما في سورة ق قال قرينه ربنا ما اطغيته الآية وقد ذكر الامام البخاري هذا التفسير في سورة قاف ولم يذكره في سورة الزخرف فتنبه.

صـ ٤٢٥ باب ذكر الجن وثوابهم وعقابهم الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع لما كان الباب المعقود قبل ذلك يوهم ان الجن ليس منهم الا الشر لان الشيطان هو الجن دفعه بانهم مكلفون مثل الانس مطيعهم مثاب وعاصيهم معذب والشيطان وان كان منهم فانه رجم لشيطنته وعصيانه لا لكونه من الجن اھ وفي هامشه قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى اثبات وجود الجن والى كونهم مكلفين واما اثبات وجودهم فقد نقل امام الحرمين عن كثير من الفلاسفة والزنادقة والقدرية انهم انكروا وجودهم راسا قال ولا يتعجب ممن انكر ذلك من غير المتشرعين انما العجب من المتشرعين مع نصوص القرآن والاخبار المتواترة قال وليس في قضية العقل ما يقدح في اثباتهم قال القاضي ابو بكر وكثير من هؤلاء يثبتون وجودهم وينفونه الآن ومنهم من يثبتهم وينفي تسلطهم على الانس وقال عبد الجبار المعتزلي الدليل على اثباتهم السمع دون العقل الى آخر ما بسط الحافظ في وجودهم وفي اي شئ خلقوا وفي انهم هل ياكلون ويشربون ويتناكحون ام لا وبسط الكلام على ذلك في الاوجز ثم قال الحافظ واما كونهم مكلفين فقد قال ابن عبد البر الجن عند الجماعة مكلفون وقال عبد الجبار لا نعلم خلافا بين اهل النظر في ذلك الا ما حكي عن بعض الحشوية انهم مضطرون الى افعالهم وليسوا بمكلفين الى آخر ما بسط من الاختلاف في انه هل كان فيهم نبي ام لا مع اتفاقهم على ان نبينا صلى الله عليه وسلم بعث الى الجن والانس وهذا مما فضل به على الانبياء واما قول المصنف وثوابهم وعقابهم فلم يختلف من اثبت تكليفهم انهم يعاقبون على المعاصي واختلف هل يثابون فروى الطبري وابن ابي حاتم من طريق ابي الزناد موقوفا قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار قال الله لمؤمني الجن وسائر الامم اي من غير الانس كونوا ترابا فحينئذ يقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وروى ابن ابي الدنيا عن ليث بن ابي سليم قال ثواب الجن ان يجاروا من النار ثم يقال لهم كونوا ترابا وروي عن ابي حنيفة نحو هذا القول وذهب الجمهور الى انهم يثابون على الطاعة وهو قول الائمة الثلاثة والاوزاعي وابي يوسف ومحمد ثم اختلفوا هل يدخلون مدخل الانس على اربعة اقوال احدها نعم وهو قول الاكثر ثانيها يكونون في ربض الجنة وهو منقول عن مالك وطائفة وثالثها انهم اصحاب الاعراف ورابعها التوقف عن الجواب ثم ذكر دلائل الجمهور وبسط العيني ايضا ابحاثا عديدة في مسائل الجن الى آخر ما بسط في هامش اللامع وفيه ايضا وعلم من ذلك ان ما قرره الشيخ مبني على مسلك الجمهور بخلاف المعروف عن الامام ابي حنيفة ولعل ماخذ قول الامام ما في سورة الاحقاف يا قومنا اجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب اليم فانه رتب فيه على الايمان واجابة داعي الله الاجارة من النار فقط اھ ونقل عن الامام التوقف ايضا كما سياتي في الباب الآتي. قوله لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا انس الخ كتب الشيخ في اللامع فيه اثبات الجن وانهم مسلمين فان الشهادة لنفع في ع كونه ناجيا زكيا عند اخوذ اھ قلت وما افاده الشيخ قدس سره في المطابقة اجود مما قال الشراح قال الحافظ وتبعه القسطلاني الغرض منه ههنا انه يدل على ان الجن يحشرون يوم القيامة اھ وقال العيني مطابقته للترجمة في قوله جن وهو ايضا يدل على وجود الجن خلافا لمن انكر ذلك اھ

صـ ٤٢٥ باب قوله عز وجل واذ صرفنا اليك نفرا من الجن قال العلامة القسطلاني سقط لفظ باب لغير ابي ذر الى قوله مصرفا معدلا قال ابو عبيدة ومراده قوله تعالى ولم يجدوا عنها مصرفا قوله صرفنا في قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا الخ قال المؤلف اي وجهنا وكان ذلك حين انصرف صلى الله عليه وسلم راجعا من الطائف الى مكة حين يئس من ثقيف وعن ابن عباس ان الجن كانوا سبعة من جن نصيبين فجعلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم رسلا الى قومهم وعن مجاهد فيما ذكره ابن ابي حاتم كانوا ثلاثة من حران واربعة من نصيبين ذكر القسطلاني اسمائهم ثم قال وقيل انهم كانوا اثنى عشر الفا اھ قلت لم يتعرض الشراح لغرض الترجمة والاوجه عند هذا العبد الضعيف ان الامام البخاري رحمه الله اشار به الى مستدل الامام ابي حنيفة رحمه الله في المسئلة المذكورة في الباب السابق فان مستدل الامام في مسلكه فيه هو هذه الآية اذ ليس فيها الا الاجارة من العذاب ففي التفسير الاحمدي وقال امامنا الاعظم انهم لم يثابوا كالانس وغاية نفع ايمانهم انهم ينجون من العذاب لقوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب اليم كذا ذكر في المدارك والكشاف والبيضاوي اھ قلت ونقل فيه من الامام التوقف ايضا ففي روح المعاني قال النسفي في التيسير في الآية المذكورة توقف ابو حنيفة في ثواب الجن في الجنة ونعيمها لانه لا استحقاق للعبد على الله تعالى ولم يقل بطريق الوعد في حقهم الا المغفرة والاجارة من النار واما نعيم الجنة فموقوف على الدليل اھ ثم قال الحافظ لم يذكر المصنف في هذا الباب حديثا واللائق به حديث ابن عباس الذي تقدم في صفة الصلوة في توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى عكاظ واستماع الجن لقراءته وقد اكتفى المصنف بالآية التي صدر بها هذا الباب اھ

صـ ٤٢٥ باب قول الله تعالى وبث فيها من كل دابة قال الحافظ كانه اشار الى سبق خلق الملائكة والجن الحيوان او سبق جميع ذلك على خلق آدم والدابة لغة ما دب من الحيوان واستثنى بعضهم الطير لقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الآية والاول اشهر لقوله تعالى وما من دابة الا هو آخذ بناصيتها وعرفا ذوات الاربع وقيل يختص بالفرس وقيل بالحمار والمراد هنا المعنى اللغوي وفي حديث ابي هريرة عند مسلم ان خلق الدواب كان يوم الاربعاء وهو دال على ان ذلك قبل خلق آدم اھ قلت واجاد الامام البخاري بالاشارة الى الآيات في الترجمة حيث اشار بها الى استيعاب جميع انواع الحيوانات فانها ثلاثة انواع ما يسكن في الارض من الحشرات واشار اليه بذكر الحيات والثاني ما يدب على الارض واشار اليه بقوله ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها والثالث ما يطير في الجو واشار اليه بقوله تعالى اولم يروا الى الطير فوقهم الآية. وكتب الشيخ قدس سره في اللامع لما كانت العادة جارية بان العظيم لا ينسب اليه الحقير وقد كانت الفلاسفة زعمت انه تبارك وتعالى لم يخلق الا العقل الاول وجملة ما يكون في عالم الكون والفساد فانه الى العقل العاشر وغيرها كل ذرة من ذرات العالم وكل دابة مما على الارض صغيرة كانت

اوكبيرة حقيرة وذات خطر فاما خلقه الله تبارك وتعالى وهذا الخلق والامر فتبارك الله احسن الخالقين ثم ان جميع ما اورده فى الباب من الروايات فمقصوده منها ان للدواب ذكرا فيها غيران لبعض الروايات لما كانت تتضمن فائدة ازيد من هذا القدر نبه عليها بزيادة لفظ الباب هناك واورد الرواية المتضمنة لتلك الفائدة ثم اخذ فى سرد الروايات كما كان يسردها وهذا كقوله باب خير مال المسلم وقوله باب خمس من الدواب فانهما لما تضمنا فائدة كثيرة الاعتناء نبه عليهما بلفظ الباب فافهم اه وبسط فى هامشه الكلام فى توضيح ما قاله الشيخ قدس سره وتائيده۔

مـ٤٦٦ باب خير مال المسلم غنم يتبع بها الخ هكذا ثبتت هذه الترجمة فى النسخ الهندية وكذا فى نسخة العينى والقسطلانى وكذا فى النسخة المصرية التى عليها حاشية السندى وليست هذه فى نسخة الفتح قال الحافظ سقطت هذه الترجمة من رواية النسفى ولم يذكره الاسماعيلى ايضا وهو اللائق بالحال لان الاحاديث التى تلى حديث ابى سعيد ليس فيها ما يتعلق بالغنم الا حديث ابى هريرة المذكور بعده اه وهكذا قال العلامة العينى وقد تقدم بافادة الشيخ قدس سره ما يتعلق بهذا الباب والباب الآتى وعلى ما افاده لا يحتاج الى ما اضطر اليه الشراح من القول باولوية سقوط هذا الباب فليثبت در الشيخ قدس سره وما افاده الشيخ قدس سره هو اصل مطرد من اصول التراجم وهو الاصل السادس منها۔

مـ٤٦٧ باب خمس من الدواب فواسق الخ كذا فى النسخ الهندية وكذا فى نسخة العينى ونسخة المصرية التى عليها حاشية العلامة السندى وفى نسخة الحافظ هكذا باب اذا وقع الذباب فى شراب احدكم فليغمسه الخ وخمس من الدواب فواسق يقتلن فى الحرم وهكذا فى نسخة القسطلانى قال الحافظ ولا معنى لذكر هذا الباب هنا وتبعه القسطلانى فى ذلك وتقدم توجيه اللطيف فى كلام الشيخ قدس سره فى الباب السابق۔

مـ٤٦٨ باب اذا وقع الذباب فى شراب احدكم الخ قال الحافظ هذا الباب فى رواية ابى ذر وحذف عند الباقين وهو اولى فان الاحاديث التى بعد حديث ابى هريرة لا تعلق لها بذلك كما تقدم نظيره اه بتغير وتقدم الجواب عنه فى كلام الشيخ رحمه الله فيما سبق۔

ثم لم يذكر الحافظ ههنا براعة الاختتام لانه جعل كتاب بدء الخلق والانبياء كتابا واحدا فلذا ذكر البراعة فى آخر كتاب الانبياء ولو جعل هذا الكتاب مستقلا فيمكن ان يقال ان البراعة فى قوله نقص من عمله كل يوم قيراط وجزاء الاعمال يكون فى الآخرة بعد الموت۔

كتاب الانبياء

على نبينا وعليهم الصلوة والسلام

فى رواية كريمة كتاب احاديث الانبياء عليهم الصلوة والسلام وفى بعض النسخ باب خلق آدم صلى الله عليه وسلم من غير ذكر شئ غيره قال العينى قال الحافظ الانبياء جمع نبى وقد قرئ بالهمز فقيل هو الاصل وتركه تسهيل وقيل الذى بالهمز من النبأ والذى بغير همز من نبوة وهى الرفعة والنبوة نعمة يمن بها الله على من يشاء ولا يبلغها احد بعلمه ولا كشفه ولا يستحقها باستعداد ولايته ومعناها الحقيقى شرعا من حصلت له النبوة وليست راجعة الى جسم النبى صلى الله عليه وسلم ولا الى عرض من اعراضه بل ولا الى علمه بكونه نبيا بل المرجع الى اعلام الله له بانى نبأتك او جعلتك نبيا وعلى هذا فلا تبطل بالموت كما لا تبطل بالنوم والغفلة قال الحافظ ايضا وقع فى ذكر عدد الانبياء حديث ابى ذر مرفوعا انهم مائة الف واربعة وعشرون الفا الرسل منهم ثلاثمائة وثلاث عشرة صححه ابن حبان وكذا فى العينى وزاد وعن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث الله ثمانية آلاف نبى اربعة آلاف الى بنى اسرائيل واربعة آلاف الى سائر الناس رواه ابو يعلى الموصلى وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثت على اثر ثمانية آلاف نبى منهم اربعة آلاف من بنى اسرائيل رواه الحافظ ابو بكر الاسماعيلى اه قلت وحديث ابى ذر المتقدم فى كلام الحافظ والعينى ذكره ابن الجوزى فى التلقيح مفصلا كما ذكر فى هامش اللامع وقال القارى فى شرح حديث ابى ذر العدد فى هذا الحديث وان كان مجزوما به لكنه ليس بمقطوع فيجب الايمان بالانبياء والرسل مجملا من غير حصر فى عدد لئلا يخرج احد منهم ولا يدخل احد من غيرهم فيهم اه ثم لا يذهب عليك ان الامام البخارى رضى الله عنه كما انه مجتهد فى المسائل الفقهية لا يبالى خلاف احد كذلك له راى مستقل فى التاريخ لا يبالى خلاف المؤرخين كما سترى فى ذكر ترتيب الانبياء فقد ترى انه ذكر ادريس بعد نوح وجمهور المؤرخين على ان ادريس من اجداد نوح عليهما السلام الا ان البخارى خالفهم فذكره بعد نوح ولعل مستنده فى ذلك حديث المعراج وقد ذكره المصنف فى باب ذكر ادريس فانه وقع فيه قول ادريس للنبى صلى الله عليه وسلم مرحبا بالنبى الصالح والاخ الصالح فلو كان ادريس من اجداد نوح لما قال بالاخ الصالح بل قال بالابن الصالح وهو استدلال جيد واليه ذهب الشيخ ابو بكر بن العربى واجاب عنه بانه قال الجمهور ذلك على سبيل التواضع والتلطف فليس ذلك نصا فيه وهكذا ترى فى مواضع آخر وترتيبهم على ما ذكره ابن الجوزى فى التلقيح اذ قال ذكر ترتيب كبار الانبياء كان من بعد آدم شيث عليه السلام وهو وصى آدم وانزل الله عليه خمسين صحيفة قال محمد بن جرير والى شيث ينتهى انساب بنى آدم كلهم اليوم وذلك ان نسل ولد آدم من نسل شيث انقرضوا فلم يبق احد منهم ثم كان ادريس عليه السلام قال ابو بكر بن ابى خيثمة وكان من بعده (بياض فى الاصل) نوح ثم هود ثم صالح ثم ابراهيم ثم كان لقمان الحكيم وكان (بياض فى الاصل) موسى بن ميشا ثم من بعدهم موسى بن عمران ثم يوشع بن نون ثم كالب بن يوفنا ثم حزقيل ثم الياس ثم طالوت الملك ثم داؤد ثم سليمان ثم ايوب ثم يونس بن متى ثم شعيا ثم اشعيا ثم زكريا ويحيى وعيسى وارميا وكان ذو القرنين بين عيسى ومحمد صلوات الله وسلامه على نبينا وعليهم اجمعين. . . . . قال المصنف كذا ذكروا الصواب ان ذو القرنين كان فى زمن الخليل عليه الصلوة والسلام الا ان يعنى به اليونانى اه۔

مـ٤٦٨ باب خلق آدم وذريته ذكر المصنف آثارا ثم احاديث تتعلق بذلك وما لم يذكره ما رواه الترمذى والنسائى والبزار وصححه ابن حبان عن ابى هريرة مرفوعا ان الله خلق آدم من تراب فجعله طينا ثم تركه حتى اذا كان حمأ مسنونا خلقه وصوره ثم تركه حتى اذا كان صلصالا كالفخار كان ابليس يمر به فيقول لقد خلقت لامر عظيم ثم نفخ الله فيه من روحه وكان اول ما جرى فيه الروح بصره وخياشيمه فعطس فقال الحمد لله فقال الله يرحمك ربك الحديث وفى الباب عدة احاديث منها حديث ابى موسى مرفوعا ان الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الارض فجاء بنو آدم على قدر الارض الحديث اخرجه ابو داؤد والترمذى وصححه ابن حبان وآدم اسم سريانى وهو عند اهل الكتاب آدام باشباع فتحة الدال بوزن خاتام ووزنه فاعال وامتنع صرفه للعجمة والعلمية وقال الثعلبى التراب بالعبرانية آدام فسمى آدم به وحذفت الالف الثانية وقيل هو عربى جزم به الجوهرى والجواليقى وقيل هو بوزن افعل من الادمة وقيل من الاديم لانه خلق من اديم الارض وهذا عن ابن عباس ووجهوه بكونه كاعين ومنع الصرف للوزن والعلمية وقيل هو من ادمت بين الشيئين اذا خلطت بينهما لانه كان ماء وطينا فخلطا جميعا اه قوله صلصال طين الخ كتب الشيخ قدس سره فى اللامع وذلك لان الصوت ماخوذ فى معناه ولا يتصوت الطين ما لم يخالط معه شئ كالرمل ونحوه وقيل معناه المنتن واما ما كان فهو مضاعف واصله اصل فالحق بالرباعى مبالغة فى المعنى اه وقال الحافظ قوله طين خلط الخ هذا هو تفسير الفراء هكذا ذكره وقال ابو عبيدة الصلصال اليابس الذى لم تصبه نار فاذا نقرته صل فسمعت له صلصلة فاذا طبخ بالنار فهو فخار وكل شئ له صوت فهو صلصال وروى الطبرى عن قتادة باسناد صحيح نحوه اه قال المجد صلصلا صوت كصلصل صلصلة وصلصالا اه۔ مـ٤٦٦ وطوله ستون ذراعا قال السندى الظاهر بالذراع المتعارف يومئذ عند المخاطبين وقيل بذراع نفسه وهو مردود بان الحديث مسوق للتعريف فيرد الى الجهالة لان حاصله ان ذراعه جزء من ستين جزء للطول وهذا يتصور فى طويل غاية الطول وقصير غاية القصر وبان ذراع كل واحد قبل ربعه فلو كان ستين ذراعا بذراع نفسه لكانت يده قصيرة فى جنب طول جسده جدا ويلزم منه قبح الصورة وعدم اعتدالها وان يكون عدم المنافع المعدة لها اليدان وقد وقع ههنا فى عبارة الحافظ ابن حجر سهو وتبعه القسطلانى فى ذلك اه قلت وعبارة الحافظ فى الفتح يحتمل ان يريد بقدر ذراع نفسه ويحتمل ان يريد بقدر الذراع المتعارف يومئذ عند المخاطبين والاول اظهر لان ذراع كل احد بقدر ربعه فلو كان بالذراع المعهود لكانت يده قصيرة فى جنب طول جسده اه قوله فلم يزل الخلق ينقص حتى الآن اى ان كل قرن يكون نشأته فى الطول اقصر من القرن الذى قبله فانتهى تناقص الطول الى هذه الامة واستقر الامر على ذلك وقال ابن التين قوله فلم يزل الخلق ينقص اى كما يزيد الشخص شيئا فشيئا ولا يتبين فى ذلك فيما بين الساعتين ولا اليومين حتى اذا كثرت الايام تبين فكذلك الحكم فى النقص ويشكل على هذا ما يوجد الآن من آثار الامم السالفة كديار ثمود فان مساكنهم تدل على ان قاماتهم لم تكن مفرطة الطول على حسب ما يقتضيه الترتيب السابق ولا شك ان عهدهم قديم وان الزمان الذى بينهم وبين آدم دون الزمان الذى بينهم وبين اول هذه الامة ولم يظهر لى الى الآن ما يزيل هذا الاشكال اه ويمكن الجواب عنه عندى بان يقال انهم شبهوا العالم كله بمنزلة شخص فالزمن الذى من آدم الى نوح كانه زمن الطفولية ومن نوح الى ابراهيم زمن الشباب ثم الزمن بعده زمن الكهولة كما تقدمت الاشارة اليه فى الجزء الاول فى بدء الوحى تحت قوله انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح الآية۔ وانت خبير بان القامة فى زمن الطفولية تطول يوما فيوما الى الشباب ولما كان ههنا السير من الطول الى القصر فيكون السير فى الاول اى من زمن آدم الى نوح فى القصر سريعا غاية التسرع على عكس ما يوجد من النمو السريع فى زمن الطفولية الى الشباب فافهم فانه دقيق۔ مـ٤٦٥ قوله واما اول طعام كتب الشيخ فى اللامع لا ينافيه ما ورد ان اول طعامهم الارض بخبز لهم لان الاولية فى احدهما اضافية او يقال انهما تؤكلان معا اه وذكر فى هامشه الكلام عليه۔

مـ٤٦٩ باب الارواح جنود مجندة الخ قال الحافظ كذا ثبتت هذه الترجمة فى معظم الروايات وهى متعلقة بترجمة خلق آدم وذريته للاشارة الى انهم ركبوا من الاجسام والارواح اه وعندى بل لان الاصل فى الانسان الارواح واما معنى الحديث فقال الخطابى يحتمل ان يكون اشارة الى معنى التشاكل فى الخير والشر والصلاح والفساد وان الخير من الناس يحن الى شكله والشرير نظير ذلك يميل الى نظيره فتعارف الارواح يقع بحسب الطباع التى جبلت عليها من خير وشر فاذا اتفقت تعارفت واذا اختلفت تناكرت ويحتمل ان يراد الاخبار عن بدء الخلق فى حال الغيب على ما جاء ان الارواح خلقت قبل الاجسام وكانت تلتقى فتتشاءم فلما حلت بالاجسام تعارفت بالامر الاول فصار تعارفها وتناكرها على ما سبق من العهد المتقدم وقال غيره المراد ان الارواح اول ما خلقت خلقت على قسمين ومعنى تقابلها ان الاجساد التى فيها الارواح اذا التقت فى الدنيا ائتلفت او اختلفت على حسب ما خلقت عليه الارواح فى الدنيا الى غير ذلك بالتعارف قال الحافظ ولا يعكر عليه ان بعض المتنافرين ربما ائتلفا لانه محمول على مبدأ التلاقى فانه يتعلق باصل الخلقة بغير سبب واما فى ثانى الحال فيكون مكتسبا لتجدد وصف يقتضى الالفة بعد النفرة كايمان الكافر واحسان المسئ وقوله جنود مجندة اى اجناس مجنسة او جموع مجمعة قال ابن الجوزى ويستفاد من الحديث ان الانسان اذا وجد من نفسه نفرة ممن له فضيلة او صلاح فينبغى ان يبحث عن المقتضى لذلك ليسعى فى ازالته حتى يتخلص من الوصف المذموم وكذلك القول فى عكسه اه قلت وبسط الكلام على معنى الحديث فى اليواقيت والجواهر وكذا بسط القارى فى المرقاة۔

مـ٤٧٠ باب قول الله عز وجل ولقد ارسلنا نوحا الخ وهو ابن خمسين سنة وقال مقاتل ابن مائة سنة وعند ابن جرير ثلاثمائة وخمسين سنة وقال ابن عباس سمى نوحا لكثرة نوحه على نفسه واختلف فى سبب نوحه فقيل لدعوته على قومه بالهلاك وقيل لمراجعته ربه فى شان ابنه كنعان۔ وهو نوح بن لمك بن متوشلخ بن اخنوخ وهو ادريس . . . . . . وهو اول نبى بعثه الله تعالى بعد ادريس وقال القرطبى اول نبى بعثه الله بعد آدم بتحريم البنات والعمات والخالات وكان مولده فيما ذكر ابن جرير بعد وفاة آدم بمائة وستة وعشرين عاما ومات وعمره الف سنة واربعمائة سنة ودفن بالمسجد الحرام وقيل غير ذلك وعن ابى امامة ان رجلا قال يا رسول الله انبى كان آدم قال نعم قال فكم كان بينه وبين نوح قال عشرة قرون رواه ابن حبان وصححه قال ابن كثير وهو على شرط مسلم ولم يخرجوه اه من القسطلانى قلت ويشكل تقديم الامام البخارى نوحا على ادريس عليهما الصلوة والسلام وقد حكى الاجماع على ان ادريس من اجداده۔ لكن فى هذا الاجماع نظر كما سياتى وتقدم منا الجواب عن اصل الاشكال فى مبدء كتاب الانبياء فكن منه على ذكر۔

مـ٤٧١ باب وان الياس لمن المرسلين الخ قال الحافظ الياس بهمزة قطع وهو اسم عبرانى واما قوله تعالى سلام

على الياسين فقرأه الاكثر بصورة الاسم المدور وزيادة ياء ونون في آخره وقرأ اهل المدينة آل ياسين بفتح آل من ياسين وكان بعضهم تأول ان المراد سلام على آل محمد صلى الله عليه وسلم وهو بعيد وانما زيدت فيه الياء والنون كما قالوا في ادريس ادراسين اه وقال القسطلاني هو الياس بن ياسين سبط هارون اخي موسى عليهم السلام بعث بعده وقال عبد الله بن مسعود فيما وصله ابن ابي حاتم هو ادريس وفي مصحفه وان ادريس لمن المرسلين فيكون له اسمان وسبق ان الياس من ولد هارون اخي موسى عليهما السلام وعلى هذا فليس ادريس جدا لنوح لانه من بني اسرائيل والصحيح ان الياس غير ادريس لان الله تعالى ذكره في سورة انعام حيث قال ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داؤد وسليمان الى ان قال وعيسى والياس فدل على ان الياس من ذرية نوح وادريس جد ابي نوح كما يأتي قريبا ان شاء الله اه وقال الحافظ وكان المصنف رجح عنده كون ادريس ليس من اجداد نوح ولهذا ذكره بعده وساذكر ما في ذلك في الباب الذي يليه اه قلت ما قال الحافظ من رجحان المصنف هو المختار عندي كما تقدم في مبدأ هذا الكتاب ويشكل عليه ما سيأتي في الباب الآتي من قول المصنف في حق ادريس وهو جد نوح والجواب عنه عندي اما اولا فبان هذه الزيادة لم تثبت في اكثر النسخ كما قال الحافظ وغيره وكذا هو ليس بموجود في النسخ الهندية التي بايدينا وثانيا بان يقال ان الامام البخاري اشار بهذا القول الى ما هو المعروف على الالسنة حتى حكى بعضهم الاجماع عليه وليس هذا مصيرا منه الى اختيار هذا القول فتامل.

ص۴۴ باب ذكر ادريس وقول الله عز وجل ورفعناه مكانا عليا قال الحافظ سقط لفظ باب من رواية ابي ذر وزاد في رواية الحفص وهو جد ابي نوح وقيل جد نوح واختلف في لفظ ادريس فقيل هو عربي واشتقاقه من الدراسة وقيل له ذلك لكثرة درسه الصحف وقيل بل هو سرياني اه وقال القسطلاني وكان اول نبي اعطي النبوة بعد آدم وشيث واول من خط بالقلم وادرك من حيوة آدم ثلاث مائة سنة وثمان سنين وقال ابن كثير وقد قالت طائفة انه المشار اليه في حديث معاوية بن الحكم السلمي لما سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الخط بالرمل فقال انه كان نبي يخط بالرمل الحديث وزعم كثير من المفسرين انه اول من تكلم في ذلك ويسمونه هرمس الهرامسة ويكذبون عليه في اشياء كثيرة كما كذبوا على غيره من الانبياء اه قوله ورفعناه مكانا عليا ثم ساق حديث الاسراء وكانه اشار بالترجمة الى ما وقع فيه انه وجده في السماء الرابعة وهو مكان علي بغير شك واستشكل بعضهم ذلك بان غيره من الانبياء ارفع مكانا منه ثم اجاب بان المراد انه لم يرفع الى السماء من هو حي غيره وفيه نظر لان عيسى ايضا قد رفع وهو حي على الصحيح وكون ادريس رفع وهو حي لم يثبت من طريق مرفوع قوية وذكر ابن قتيبة ان ادريس رفع وهو ابن ثلاث مائة وخمسين سنة وفي حديث ابي ذر الطويل الذي صححه ابن حبان ان ادريس كان نبيا رسولا وذكر ابن اسحق له اوليات كثيرة منها اول من خاط الثياب اه مختصرا من الفتح.

ص۴۴ باب قول الله عز وجل والى عاد اخاهم هودا هو هود بن عبد الله بن رباح بن جاود بن عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح وسماه اخاهم لكونه من قبيلتهم لا من جهة اخوة الدين هذا هو الراجح في نسبه واما ابن هشام فقال ... اسمه عابر بن ارفخشذ بن سام بن نوح قاله الحافظ هكذا ذكر النسب العيني لكن فيه رباح بن خلود بدل بن جاود وهكذا في تفسير الخطيب كما في هامش الفتح وقال العيني وكان هود اشبه ولد آدم بآدم خلا يوسف وكانت عاد ثلاث عشرة قبيلة ينزلون الرمل والدهنا وعالج ووبار وعمان الى حضرموت الى اليمن وكانت ديارهم اخصب البلاد فلما سخط الله عليهم جعلها مفاوز وكان هود من قبيلة يقال لهم عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح وهم عاد الاولى وكانوا اعراب يسكنون في المواضع المذكورة وارسل الله هودا عليهم وهو قوله تعالى والى عاد اخاهم هودا الى آخر ما ذكر من احواله وقال ايضا ثم ان هودا عليه السلام بقي بعد هلاك قومه ما شاء الله ثم مات وعمره مائة وخمسون سنة وحكى الخطيب عن ابن عباس انه عاش اربعمائة وستين سنة وكان بينه وبين نوح ثمانمائة وستين سنة واختلفوا في اي مكان توفي فقيل بارض الشحر من بلاد حضرموت وقبره ظاهر هناك ذكره ابن سعد في الطبقات وعن عبد الرحمن بن سابط بين الركن والمقام وزمزم قبر تسعة وتسعين نبيا وان قبر هود وشعيب وصالح واسماعيل على نبينا وعليهم الصلوة والسلام في تلك البقعة وقيل بجامع دمشق وفي حائط القبلة يزعم بعض الناس انه قبر هود عليه السلام قال ابن الكلبي لم يكن بين نوح وابراهيم من الانبياء عليهم الصلوة والسلام الا هود اه قوله لاقتلنهم قتل عاد وسيأتي في المغازي بلفظ قتل ثمود وقال الحافظ والغرض من الحديث ههنا قوله لاقتلنهم قتل عاد اي قتلا لا يبقى منهم احدا اشارة الى قوله تعالى فهل ترى لهم من باقية ولم يرد انه يقتلهم بالآلة التي قتلت بها عاد بعينها ويحتمل ان يكون من الاضافة الى الفاعل ويراد به القتل الشديد القوي اشارة الى انهم موصوفون بالشدة والقوة ويؤيده انه وقع في طريق اخرى قتل ثمود اه من الفتح

ص۴۴ باب قصة ياجوج وماجوج ليس هذا الباب في نسخة الفتح وهو موجود ههنا في نسخة العيني والقسطلاني وكذا في النسخ الهندية التي بايدينا وفي النسخة المصرية التي عليها حاشية السندي واكتفى المصنف بالآية ولم يذكر في هذا الباب حديثا ولعدم ذكر المصنف حديثا تحت الباب وجوه كثيرة تقدمت مرارا في امثال هذا الباب فلا حاجة الى اعادتها وهو الاصل السابع والعشرون من اصول التراجم وهذا كله على النسخ الهندية والمصرية فان فيهما بعد قول الله تعالى ان ياجوج وماجوج مفسدون في الارض الآية باب قول الله تعالى ويسئلونك عن ذي القرنين الخ فيتفق على هذا هذه الترجمة من غير حديث ولا يشكل عدم ذكر الحديث بحسب نسخة العيني والقسطلاني فانه ليس في نسختهما لفظ باب على الآية الثانية اي قول الله تعالى ويسئلونك عن ذي القرنين واما قصة ياجوج وماجوج بسط الكلام عليها العلامة العيني وقال القسطلاني قال في الانوار هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل ياجوج من الترك وماجوج من الجيل وعن قتادة في ما ذكره محي السنة ان ياجوج وماجوج اثنتان وعشرون قبيلة بنى ذو القرنين السد على احدى وعشرين قبيلة وبقيت واحدة فهم الترك سموا بالترك لانهم تركوا خارج السد وعن حذيفة مرفوعا ان ياجوج امة وماجوج امة كل امة اربعمائة الف لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حمل السلاح قال وهم ثلاثة اصناف صنف منهم مثل الارز شجر بالشام طوله عشرون ومائة ذراع في السماء وصنف منهم طوله وعرضه سواء عشرون ومائة ذراع وهولاء لا يقوم لهم جبل ولا حديد وصنف منهم يفترش احدى اذنيه ويلتحف بالاخرى لا يمرون بفيل ولا وحش ولا خنزير الا اكلوه وفي كتاب الامم لابن عبد البر ان مقدار الربع العامر من الدنيا مائة وعشرون سنة وان تسعين منها لياجوج وماجوج الى آخر ما ذكر القسطلاني من احوالهم وفي اللامع الظاهر من صنيع المؤلف انه يرى ذا القرنين نبيا والا فلا وجه لذكره في عداد الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين اما ذكر ياجوج وماجوج فلتعلق قصتهم بقصة ذي القرنين وعلى هذا فالمناسب اما ادراجها تحت ترجمة ذي القرنين او وضعها في ترجمة مستقل بعد هذه الترجمة اما ما وقع في النسخ الموجودة عندنا من البداية بقصتها والاستتباع بقصة ذي القرنين فهذا لا يرجع الى معنى صحيح وليس له وجه وجيه عندنا الا ان يكون سوى بها تمهيد الذكر ذي القرنين وهذا كما ترى ولعل امثال تلك السقطات وقعت من النساخ اه

ص۴۴ باب قول الله عز وجل ويسئلونك عن ذي القرنين الخ قال العلامة العيني وذو القرنين المذكور في القرآن المذكور في السنة الناس بالاسكندر ليس الاسكندر اليوناني فانه مشرك ووزيره ارسطاطاليس والاسكندر المؤمن الذي ذكره الله في القرآن اسمه عبد الله بن ضحاك قاله ابن عباس وقيل مصعب بن عبد الله الى آخر ما ذكر في نسبه وقد جاء في حديث انه من حمير وامه رومية وانه كان يقال له ابن الفيلسوف لعقله قال مقاتل هو من حمير ووفد ابوه الى الروم فتزوج امرأة من غسان فولدت له ذا القرنين عبدا صالحا وقال وهب بن منبه اسمه الاسكندر قلت ومن ههنا شارك الاسكندر اليوناني في الاسم وكثير من الناس يخلطون في هذا ويزعمون ان الاسكندر المذكور في القرآن هو هذا وهذا زعم فاسد لان الاسكندر اليوناني الذي بنى الاسكندرية كافر مشرك وذو القرنين عبد صالح ملك الارض شرقا وغربا حتى ذهب جماعة الى نبوته منهم الضحاك وعبد الله بن عمر وقيل كان رسولا ووزيره الخضر عليه السلام واختلفوا في زمانه فقيل في القرن الاول من ولد يافث بن نوح عليه الصلوة والسلام وانه ولد بارض الروم وقيل كان بعد نمرود ولعنه الله وقيل كان في الفترة بين موسى وعيسى عليهما الصلوة والسلام وقيل في الفترة بين عيسى ومحمد عليهما الصلوة والسلام والاصح انه كان في ايام ابراهيم عليه الصلوة والسلام ولما فاته عين الحياة وحظي بها الخضر عليه السلام اغتم غما شديدا فايقن الموت فمات بدومة الجندل وكان منزله وقيل بشهرزور وقيل بارض بابل وكان قد ترك الدنيا وتزهد قال مجاهد عاش الف سنة مثل آدم عليه السلام وقال ابن عساكر بلغني انه عاش ستا وثلثين سنة وسمي ذا القرنين لانه ملك المشرق والمغرب او لانه طاف قرني الدنيا شرقها وغربها او لانه كان له قرنان اي ظفيرتان او لقب بذلك لشجاعته اه مختصرا من العيني بزيادة من القسطلاني قال الحافظ وفي ايراد المصنف رحمه الله ترجمة ذي القرنين قبل ابراهيم اشارة الى توهين قول من زعم انه الاسكندر اليوناني لان الاسكندر كان قريبا من زمن عيسى عليه السلام وبين زمن ابراهيم وعيسى اكثر من الفي سنة والحق ان الذي قص الله نبأه في القرآن هو المتقدم والفرق بينهما من اوجه ثم ذكر عدة اوجه تقدم بعض منها في كلام العيني منها ان ذا القرنين كان من العرب واما الاسكندر فهو من اليونان والعرب كلها من ولد سام بن نوح بالاتفاق وان وقع الاختلاف هل هم كلهم من بني اسمعيل اولا واليونان من ولد يافث بن نوح على الراجح فافترقا ثم بسط الكلام على نبوته وملخصه ان فيه ثلاثة اقاويل قيل كان نبيا وقيل كان من الملائكة وقيل كان من الملوك وعليه الاكثر وقال في مقدمة الفتح مال البخاري الى انه نبي ولذا ذكره في الانبياء ... والى انه متقدم على ابراهيم عليه السلام ولذا قدم ترجمته على ترجمته ثم اعلم انه وقع في نسخة الفتح قبل هذا الباب المذكور باب قول الله تعالى والى ثمود اخاهم صالحا الخ مع ما ذكر فيه من الاحاديث وسيجيء هذا الباب والاحاديث الذي ذكر فيه في النسخ الهندية وكذا في المصرية والعيني والقسطلاني بعد عدة ابواب قال الحافظ وقع هذا الباب اي باب قوله تعالى والى ثمود الخ في اكثر نسخ البخاري متاخرا عن هذا الموضع بعدة ابواب والصواب اثباته ههنا وهذا يؤيد ما حكاه ابو الوليد الباجي عن ابي ذر الهروي ان نسخة الاصل من البخاري كانت ورقا غير محبوك فربما وجدت الورقة في غير موضعها فنسخت على ما وجدت فوقع في بعض التراجم اشكال بحسب ذلك والا فقد وقع في القرآن ما يدل على ان ثمود كانوا بعد عاد كما كان عاد بعد قوم نوح اه

ص۴۴ باب قول الله عز وجل واتخذ الله ابراهيم خليلا الخ قال الحافظ كانه اشار بهذه الآيات الى ثناء الله تعالى على ابراهيم عليه السلام وابراهيم بالسريانية معناه اب راحم وابراهيم هو ابن آزر واسمه تارح بمثناة وراء مفتوحة وآخره حاء مهملة ابن ناحور بنون ومهملة مضمومة ابن شارو خ بمعجمة وراء مضمومة وآخره خاء معجمة ابن راغو بغين معجمة ابن فالخ بفاء ولام مفتوحة بعدها معجمة ابن عيبر ويقال عابر بمهملة وموحدة ابن شالخ بمعجمتين ابن ارفخشذ بن سام بن نوح لا يختلف جمهور اهل النسب ولا اهل الكتاب في ذلك الا في النطق ببعض هذه الاسماء نعم ساق ابن حبان في اول تاريخه خلاف ذلك وهو شاذ اه وبسط الحافظ ايضا في معنى الخليل ومأخذ اشتقاقه

ص۴۴ باب يزفون النسلان في المشي هكذا وقع هذا الباب في النسخ الهندية وكذا في نسخة العيني والقسطلاني وفي النسخة المصرية التي عليها حاشية السندي وليس هو في نسخة الفتح قال الحافظ وقع في رواية الحموي والكشميهني قبل حديث ابي هريرة اي الحديث الاول من هذا الباب ما صورته يزفون النسلان في المشي وفي رواية المستملي والباقين باب بغير ترجمة وسقط ذلك من رواية النسفي ووهم من وقع عنده باب يزفون النسلان فانه كلام لا معنى له والذي يظهر ترجيح ما وقع عند المستملي وقوله باب بغير ترجمة يقع عندهم كالفصل من الباب وتعلقه بما قبله واضح فان الكل من ترجمة ابراهيم واما تفسير هذه الكلمة من القرآن فانها من جملة قصة ابراهيم عليه السلام مع قومه حين كسر اصنامهم قال الله تعالى فاقبلوا اليه يزفون قال مجاهد الوزيف النسلان اخرجه الطبري وابن ابي حاتم اه وفي هامش الهندية وقع هذا الباب بغير ترجمة اما قوله يزفون الخ ليس هو ترجمة الباب بل اراد به تفسير قوله تعالى فاقبلوا اليه يزفون وفيه عن الكرماني زف القوم في مشيهم اي اسرعوا والنسلان الاسراع اه قلت وسيأتي في البخاري في تفسير سورة الصافات قوله يزفون النسلان في المشي

ص۴۴ باب قوله تعالى ونبئهم عن ضيف ابراهيم الخ قال الحافظ كذا اقتصر في هذا الباب على تفسير هذه الكلمة وبذلك جزم الاسماعيلي وقال ساق الآيتين بلا حديث اه قال الحافظ والتفسير المذكور مروي عن عكرمة عند ابن ابي حاتم ولعله كان عقب هذا في الاصل بياض فخرج قصة اضياف ابراهيم وورد ما اخرج ابن ابي حاتم من طريق السدي مبينة وفيها انه لما قرب اليهم العجل قالوا انا لا ناكل طعاما الا بثمن قال ابراهيم ان له ثمنا قالوا وما ثمنه قال تذكرون اسم الله على اوله وتحمدونه على آخره قال فنظر جبرئيل الى ميكائيل فقال حق لهذا ان يتخذه ربه خليلا فلما راى انهم لا ياكلون فزع منهم ومن طريق عثمان

ابن محيصن قال كانوا اربعة جبرئيل وميكائيل واسرافيل ورفائيل وفي رواية ان جبرئيل مسح بجناحيه العجل فقام يدرج حتى لحق بامه في الدار اهـ قوله نحن احق بالشك من ابراهيم كتب الشيخ في اللامع مدرج لهولاء الثلثة بانه لو كان سوال ابراهيم لاجل الشك لكنا احق به ولكنا لم نشك فهو اولى بعدم الشك ولكنه انما سال ذلك طلبا للمشاهدة ليطمئن عند الخصومات فان الخبر دون المعاينة ويرحم الله لوطا تمنى ان يكون له قوة من نفسه او قومه فيقاوم بها اعداء الله ولا يتركهم يتعرضوا الاضيافه فقوله لو كان لي بكم قوة اراد بها القوة الحاصلة له من دون اعانة احد وقوله ركن شديد قصد به القوة الحاصلة له باعانة من قومه واما الاستعانة بالرب تبارك وتعالى فانه لم يذكرها لانه كان يعلم ان الله جعل الدنيا عالم اسباب فليس فيها شئ الا هو مستند الى سبب اللهو فلما كانت الاستعانات والاعانات في الدار الدنيا منحصرتين في نوعين من نفسه ومن غيره ذكرهما والله هو المنظور اليه المعتمد عليه في الكل اهـ وبسط في هامشه الكلام عليه فارجع اليه وفيه ايضا ذكر شيخ مشائخنا الدهلوي في الانجاح ذكر شيخنا المجدد ان العارف الكامل متى توجه الى هداية الخلق عرضت له مناسبة بالعوام لانه لو لم يكن لانسد باب النفع عن كان رجوعه الى الخلق اكمل كان ارشاده اوفر قال المرتعش ما وجدت باطني بباطن الخواص الا وجدت ظاهري بظاهر العوام فربما يحتاج الى الاستدلال فلما كان ارشاد نبينا صلى الله عليه وسلم اتم كان ظاهره معنا اتم ولذا قال لا رهبانية في الاسلام فعلى هذا كان احق بالشك من ابراهيم عليه السلام اهـ قلت وهذا الذي اشار اليه الشيخ قدس سره يسمى في الاصطلاح بالرجوع الى البداية ثم ذكر فيه اقوال عديدة في سبب سوال ابراهيم هذا

ص٤٧٨ **باب قول الله عز وجل واذكر في الكتب اسماعيل الخ** قدمه على الباب الاتي لانه اسن من اسحاق كما سيأتي في الباب الآتي قال العيني اي بيان ما جاء في حق اسماعيل من قوله عز وجل واذكر في الكتاب الآية وتمام الآية وكان رسولا نبيا قال المفسرون قوله انه كان صادق الوعد كان بينه وبين رجل ميعاد فاقام ينتظره مدة واختلفوا في تلك المدة فقيل حولا حتى اتاه جبرئيل عليه الصلوة والسلام وقال ان التاجر الذي وعدته بالقعود ابليس عليه اللعنة وقوله رسولا اي الى جرهم اهـ وقال القسطلاني قال ابن جريج لم يعد ربه عدة الا انجزها وقال ابن كثير يعني ما التزم عبادة قط بنذر الا قام بها ووفاها بحقها ثم ذكر نحو ما تقدم عن العيني وقال ايضا وناهيك انه وعد الصبر على الذبح حيث قال ستجدني ان شاء الله من الصابرين فوفى به اهـ قال الحافظ ذكر المصنف فيه حديث سلمة بن الاكوع ارموا بني اسمعيل وقد تقدم شرحه في باب التحريض على الرمي من كتاب الجهاد واحتج به المصنف على ان اليمن من بني اسمعيل كما سيأتي في اوائل المناقب اهـ ثم اعلم ان الذبيح اسماعيل او اسحاق مسئلة خلافية شهيرة بسط الكلام عليها ايضا الحافظ ابن القيم في زاد المعاد وحقق ان الذبيح اسماعيل عليه السلام وبه جزم ابن عابدين رحمه الله

ص٤٧٨ **باب قصة اسحق بن ابراهيم** قال العلامة العيني اي بيان ذكر قصة اسحاق وعن ابن اسحق بشر الله ابراهيم باسحق من سارة فحملت وكانت بنت تسعين سنة وابراهيم ابن مائة وعشرين سنة وقد كانت هاجر حملت باسماعيل فوضعتا معا وشب الغلامان ونقل ابن كثير عن اهل الكتاب ان هاجر ولدت اسماعيل ولابراهيم من العمر ستة وثلاثون سنة قبل مولد اسحاق بثلاث عشرة سنة وقال ابن الجوزي في اعمار الاعيان ان اسحق عاش مائة وثمانين سنة وفي قول وهب بن منبه عاش مائة وخمسة وثمانين سنة ودفن عند قبر ابيه ابراهيم في مزرعة حبرون اهـ قلت ولعل الامام البخاري اشار بالقصة الى ما ذكره العلامة العيني وقال القسطلاني قوله فيه اي في الباب ابن عمر وابوهريرة الخ وكانه يشير بالحديث الاول الى الآتي ان شاء الله تعالى في قصة يوسف وبالثاني الى الحديث المذكور في الباب اللاحق كذا اقرره في الفتح ثم قال واغرب ابن التين فقال لم يقف البخاري على سنده فارسله وهو كلام من لم يفهم مقاصد البخاري ونحوه قول الكرماني قوله فيه اي في الباب حديث من رواية ابن عمر في قصة اسحاق بن ابراهيم عليهما السلام فاشار البخاري اليه اجمالا ولم يذكره بعينه لانه لم يكن على شرطه اهـ قال وليس الامر كذلك لما بينته وتعقبه العيني فقال هذه مناقشة باردة لان كل من له ادنى فهم يفهم ان ما قاله ابن التين والكرماني هو الكلام الواقع في محله وكلامه اولى من كلامه فليتفطن المتامل الحاذق في حديث ابن عمر الذي في قصة يوسف بل بعد ما ذكره من الاشارة اليه وجها قريبا او بعيدا اجاب بما حاصله في انتقاض الاعتراض بانه لما ورد في آخر قصة يوسف حديث ابن عمر الكريم بن الكريم بن الكريم الحديث وكان معناه ان من جملة قصته انه من انبياء الله تعالى وان النبي صلى الله عليه وسلم سوى بينه وبين من ذكر من آبائه في صفة الكريم فاشار الى ذلك في قصة والده المنسوبة المذكورة واما حديث ابي هريرة الذي في الباب الذي يليه فانه يشتمل على ما تضمنه حديث ابن عمر مع بيان سبب الحديث وغير ذلك من الزيادة فيه الى آخر ما قال

ص٤٧٨ **باب قوله تعالى ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الخ** قال الحافظ اورد فيه حديث ابي هريرة اكرم الناس يوسف نبي الله ابن نبي الله الحديث ومناسبته بهذه الترجمة من جهة موافقة الحديث الآية في سياق نسب يوسف عليه السلام فان الآية تضمنت ان يعقوب خاطب اولاده عند موته تحريضا لهم على الثبات على الاسلام وقال له اولاده انهم يعبدون الهه واله آبائه ابراهيم واسمعيل واسحق ومن جملة اولاد يعقوب يوسف عليهم السلام فنص الحديث على نسب يوسف وانه ابن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم وزاد ان الاربعة انبياء في نسق اهـ وكذا ذكر العلامة العيني في المطابقة بالباب يستفاد من كلامهما ان الغرض من الترجمة بيان نسب يوسف عليه السلام ويشكل بهذا ان هذه الترجمة تاتي قريبا فيلزم التكرار وسيأتي جواب الشراح عن التكرار هناك والاوجه عند هذا العبد الضعيف في الفرق بين الترجمتين ان المقصود ههنا بيان ذكر يعقوب عليه السلام لا ذكر يوسف ونسبه كما قالوا وفي الباب الآتي الغرض بيان ذكر نسب يوسف فلا تكرار حينئذ او يقال ان المقصود ههنا بيان ملة ابراهيم واسحق ويخل ما يشكل على الترجمة الاتية في ذكر لوط عليه السلام بانه متقدم على يعقوب فلم اخره المصنف عنه والله اعلم بالصواب

ص٤٧٨ **باب ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة الخ** يقال هو لوط ابن هاران بن تارخ وهو ابن اخي ابراهيم عليهما السلام وقد قص الله تعالى قصته مع قومه في الاعراف وهود والشعراء والنمل والصافات وغيرها وحاصلها انهم ابتدعوا وطي الذكور فدعاهم لوط عليه السلام الى التوحيد والى الاقلاع عن الفاحشة فاصروا على الامتناع

ولم يتفق ان ليساعده منهم احد وكانت مدائنهم تسمى سدوم وهي بغور زغر من البلاد الشامية فلما اراد الله اهلاكهم بعث جبرئيل وميكائيل واسرافيل الى ابراهيم فاستضافوه فكان ما قص الله في سورة هود ثم توجهوا الى لوط فاستضافوه فخاف عليهم من قومه واراد ان يخفي عليهم خبرهم فنمت عليهم امراته فجاؤا اليه وعاتبوه الى كتمانه امرهم وظنوا انهم ظفروا بهم فاهلكهم الله على يد جبرئيل فقلب مدائنهم بعد ان خرج عنهم لوط باهل بيته الا امراته فانها تاخرت مع قومها او خرجت مع لوط فادركها العذاب فقلب جبرئيل المدائن بطرف جناحه فصار عاليها سافلها وصار مكانها بحيرة منتنة لا ينتفع بمائها ولا بشئ مما حولها اهـ

ص٤٧٨ **باب قوله فلما جاء ال لوط المرسلون قال انكم قوم منكرون** قال الحافظ قوله بركنه بمن معه الخ هو تفسير الفراء وقال ابو عبيدة فتولى بركنه وبجانبه سواء انما يعنى ناحيته وقال في قوله او آوي الى ركن شديد اي عشيرة عزيزة منيعة كذا اورد المصنف هذه الجملة في قصة لوط وهو وهم فانها من قصة موسى في قوله تعالى وفي موسى اذ ارسلناه الى فرعون بسلطان مبين فتولى بركنه والسبب في ذلك ان ذلك وقع تلو قصة لوط حيث قال تعالى في آخر قصة لوط وتركنا فيها آية للذين يخافون العذاب الاليم ثم قال عقب ذلك وفي موسى اذ ارسلناه الى فرعون بسلطان مبين فتولى بركنه او ذكره استطرادا لقوله في قصة لوط او آوي الى ركن شديد اهـ من الفتح بزيادة من القسطلاني واقتصر القسطلاني على توجيهه بذكره استطرادا

ص٤٧٨ **باب قول الله عز وجل والى ثمود اخاهم صالحا الخ** هكذا هذه الترجمة ههنا في النسخ الهندية وكذا في نسخة العيني والقسطلاني وقد وقع هذا الباب في نسخة الفتح قبل عدة ابواب بعد ذكر هود كما نبهنا عليه هناك قال الحافظ اعتذارا عما في النسخ الهندية اذ قال اورد المصنف ههنا قصة ثمود وصالح وقد قدمتها في مكانها عقب قصة عاد وهود وكان السبب في ايراد ما ههنا انه لما اورد التفاسير من سورة الحجر كان آخرها قوله وانها لبسبيل مقيم ان في ذلك لايات للمتوسمين وان كان اصحاب الايكة لظالمين فانتقمنا منهم وانهما لبامام مبين ولقد كذب اصحاب الحجر المرسلين الخ فجاءت قصة ثمود وهم اصحاب الحجر في هذه الصورة تالية لقصة قوم لوط فتخلل بينهما قصة اصحاب الايكة مختصرة واوردها من اوردها على ذلك اهـ اما ثمود فهم قبيلة من العرب سموا باسم ابيهم الاكبر ثمود بن عابر بن ارم بن سام وقيل سموا لقلة مائهم من الثمد وهو الماء القليل وكانت مساكنهم الحجر بين الحجاز والشام الى وادي القرى واما صالح فهو ابن عبيد بن ماسخ بن عبيد بن حادر بن ثمود كذا في القسطلاني واما في الفتح فقال هو صالح بن عبيد بن اسيف بن ماسخ بن عبيد بن حاجر بن ثمود وذكر العيني الاختلاف في نسبه وذكر جملة احواله عليه السلام ولما شب صالح بعثه الله الى قومه فبلغ ولكنه قد رابهق قاله وهب وقال ابن عباس لما تم له اربعون سنة ارسله اليهم وذكره الله تعالى في القران في خمسة مواضع وبين قصته مع قومه فلما اهلك الله قومه نزل صالح بفلسطين واقام بالرملة وقيل الى مكة واقام هو ومن معه من المؤمنين يتعبدون حتى ماتوا فقبورهم غربي الكعبة بين دار الندوة والحجر قيل مات وهو ابن مائة وثمان وخمسين سنة وقيل ابن ثلاثمائة وست وثلاثين سنة وحكاه الخطيب عن ابن عباس وهو الاظهر وكان بين صالح وبين هود مائة سنة وبين صالح وبين ابراهيم ستمائة سنة وثلاثون سنة اهـ ملخصا قوله من البئر التي كانت ترد ها الناقة كتب الشيخ في اللامع فيه دلالة على انه كانت لهم آبار شتى وان الاجتناب والتيمم انما كان في بئر واحد لا الابار كلها غير ان المراة التي بعثت قدار على عقر الناقة كانت من اهل هذه البئر التي ترد عليها الناقة اهـ وذكرت في هامشه قصة عقر الناقة بطولها

ص٤٧٨ **باب قوله ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت الخ** قال الحافظ كذا ثبتت هذه الترجمة ههنا وهي مكررة كما سبق قريبا والصواب ان حديثها تلو حديث الباب الذي يليها وهي من قصة يوسف عليه السلام اهـ قلت وعلى تقدير ثبوت هذه الترجمة الفرق بين الترجمتين هو ما تقدم

ص٤٧٨ **باب قول الله عز وجل لقد كان في يوسف واخوته** اي في قصتهم آيات علامات على قدرته تعالى او على نبوتك او عبرة للمعتبرين فانها تشتمل على رؤيا يوسف وما حقق الله منها وعلى صبر يوسف عن قضاء الشهوة وعلى الرق والسجن وما آل اليه امره من الملك وعلى حزن يعقوب وصبره وما آل اليه امره من الوصول الى المراد ووصفها الله تعالى بانها احسن القصص اذ ليس في القصص غيرها ما فيها من العبر والحكم مع اشتمالها على ذكر الانبياء والصالحين وسير الملوك والمماليك والتجار والنساء وحيلهن ومكرهن والتوحيد وتعبير الرؤيا والسياسة والمعاشرة وتدبير المعاش وجمل الفوائد التي تصلح للدين والدنيا وذكر الحبيب والمحبوب وسيرهما اهـ من القسطلاني وقال الحافظ اسم اخوة يوسف روبيل بضم الراء وهو اكبرهم وشمعون ولاوي ويهوذا ودانى ونفتالي ويقار ومشناة وكاد واشير وايساجر وزابلون وبنيامين وهم الاسباط وقد اختلف فيهم فقيل كانوا انبياء ويقال لم يكن فيهم نبي وانما المراد بالاسباط قبائل من بني اسرائيل وقد كان فيهم من الانبياء عدد كثير اهـ وقال العلامة العيني ويوسف فيه ستة اوجه ضم السين وكسرها وفتحها مع الهمزة وتركه واختلفوا فيه هل هو عجمي او عربي فالاكثرون على انه عجمي ولهذا لم ينصرف وقيل عربي ماخوذ من الاسف وهو الحزن او الاسيف وهو العبد وقد اجتمعا في يوسف عليه السلام وتمي قال مقاتل ذكر الله تعالى يوسف في القران في سبعة وعشرين موضعا اهـ قوله سالت ام رومان وهي ام عائشة عما قيل فيها كتب الشيخ في اللامع في الرواية حذف واختصار كثير حتى اخل بالمرام واوهم خلاف المقصود وقد مرت الرواية بتمامها فعلينا ينبغي ان تحمل ما ههنا فنقول وهي تقول ليس حالها عن قوله ونحن علينا امراة من الانصار لان ذلك يصير غلطا بل المعنى ولجت امراة من الانصار فذهبت بها عائشة قبل المناصع فبينا ذاهبة منها اذ عثرت فقامت وهي تقول تعس الله فلانا وفعل فقالت انه نمى الحديث وغير ذلك من الاختصارات التي لا تكاد تذهب على بصير وقوله كمثل يعقوب رواية بحسب المعنى والا فقد صرحت عائشة فيما تقدم انها لم تذكر اسم يعقوب عبرت عنه بابي يوسف وبه يصح ايراد الحديث ههنا في قصة يوسف عليه السلام اهـ ومطابقة حديث عائشة في شرح قوله تعالى حتى اذا استيأس الرسل الخ ما قال الحافظ هو وقوع الآية في سورة يوسف ودخوله هو في عموم قوله وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم وكان مقامه في السجن تلك المدة الطويلة الى ان

جاءه النصر من عند الله تعالى بعد اليأس اھ وكتب الشيخ في اللامع قوله حتى اذا استيأس ... الرسل الخ والحاصل ان عائشة قرأتها بالتشديد من التفعيل وقراءة العامة بالتخفيف فسأل عروة عن وجه القراءة ما هو بالتخفيف او التشديد فقالت كذبه قومهم فكانوا مكذبين فاورد عليه عروة انه لو كان المراد ذلك لما كان لقوله ظنوا معنى لانهم تيقنوا بتكذيبهم لان القوم كانوا يكذبونهم جهرة وعيانا فقالت عائشة نعم استيقنوا بتكذيبهم لكنه غير مقصود وبهذا فان المتيقن تكذيب المخالفين والمظنون تكذيب الموافقين فظنت الرسل بتأخر النصران الذين آمنوا بهم وصدقوهم من قبل سيكذبونهم غير ان عائشة لم يكن حتمت كلامها ولا زادت على قولها لقد استيقنوا بذلك اذ بدر عروة فقال لما كان تكذيبهم مستيقنا به لم يكن لقراءة التشديد معنى فيكون كذبوا بالتخفيف فقالت عائشة بعد ذلك ما تم به كلامها ومعنى قوله كذبوا بالتخفيف انهم وعدوا وكذبوا ولذلك تبرأت عائشة من هذا المعنى والذين يقرؤنها مخففا يرجعون الضمير الى الاتباع لا الى الرسل والمعنى وظن الاتباع ان الرسل وعدوهم كذبا ثم ان المراد بالظن هو الهاجس والوسوسة الغير المواخذ عليها فكان يخطر ببالهم ذلك ويدفعونه حسب طاقتهم فلا يضر ذلك ايمانهم وبهذا المعنى لا يبعد ارجاع الضمير الى الرسل ايضا اي توسوس الرسل ان وعدهم الذي وعدوا من الانجاء والنصر كان كاذبا فان ذلك وان لم يستقر في قلوبهم حاشاهم عن ذلك الا انه كان يخطر بالبال خطورا ما وكانوا بشرا والبشرية لا تتخلف عن مقتضاها والله تعالى اعلم اھ وبسط في هامشه الكلام من الشراح والمفسرين

باب قول الله عز وجل وايوب اذ نادى ربه الآية وذكر الحافظ نسبه والاختلاف فيه ثم قال وزعم بعض المتاخرين انه من ذرية رزم بن عيص ولا يثبت ذلك وحكى ابن عساكر ان امه بنت لوط عليه السلام وان اباه كان ممن آمن بابراهيم وعلى هذا فكان قبل موسى وقال ابن اسحق الصحيح انه كان من بني اسرائيل ولم يصح في نسبه شيء الا ان اسم ابيه اموص والله اعلم وقال الطبري كان بعد شعيب وقال ابن ابي خيثمة كان بعد سليمان ثم قال الحافظ بعد ذكر الحديث لم يثبت عند البخاري في قصة ايوب شيء فاكتفى بهذا الحديث الذي على شرطه واصح ما ورد في قصته ما اخرجه ابن ابي حاتم وابن جرير وصححه ابن حبان والحاكم بسنده عن انس ان ايوب عليه السلام ابتلي فلبث في بلائه ثلاث عشرة سنة فرفضه القريب والبعيد الا رجلين من اخوانه الى آخر ما ذكر الحافظ من القصة بطولها فارجع اليه لو شئت وقال ايضا واختلف في مدة بلائه فقيل ثلاث عشرة سنة كما تقدم وقيل ثلاث سنين وقيل سبع سنين وقيل ان امرأته قالت له الا تدعو الله ليعافيك فقال قد عشت صحيحا سبعين سنة افلا اصبر سبع سنين والصحيح ما تقدم انه لبث في بلائه ثلاث عشرة سنة وروى الطبري ان مدة عمره كانت ثلاثا وتسعين سنة فعلى هذا فيكون عاش بعد ان عوفي عشر سنين والله تعالى اعلم اھ وقال القسطلاني وكان روميا من ولد عيص بن اسحاق استنبأه الله وكثر اهله وماله فابتلاه الله بهلاك اولاده بهدم بيت عليهم وذهاب امواله والمرض في بدنه تخرج من قرنه الى قدمه ثآليل مثل اليات الغنم في سائر بدنه ولم يبق منه سليم سوى قلبه ولسانه يذكر بهما الله عز وجل الى ان قال وهو في كل ذلك صابر يحمد الله ويحسن الثناء عليه ولذا كان عبرة للصابرين وذكرى للعابدين اھ

باب واذكر في الكتاب موسى الخ في رواية ابي ذر قول الله واذكر الخ وليس فيه لفظ باب وموسى هو ابن عمران بن لاهب بن عاذر بن لاوي بن يعقوب لا اختلاف في نسبه اھ من الفتح وقال القسطلاني في شرح قوله انه كان مخلصا قال الله ... عن عبد العزيز بن رفيع عن ابي امامة قال الحواريون يا روح الله اخبرنا عن المخلص لله قال الذي يعمل لله لا يحب ان يحمده الناس قوله وقربناه نجيا وعند ابن جرير عن ابن عباس وقربناه نجيا قال ادني حتى سمع صريف القلم اھ وصريف القلم صوت جريانه بما يكتب من اقضية الله ووحيه وما ينسخه من اللوح المحفوظ وقال ابن كثير صريف القلم بكتابة التوراة وقال السدي وقربناه نجيا قال ادخل في السماء وكلمه اھ

باب قول الله عز وجل وهل اتاك حديث موسى الخ سقط لفظ باب عند ابي ذر وكريمة قوله قال ابن عباس المقدس المبارك طوى اسم الوادي هكذا وقع هذا التفسير وما بعده في رواية ابي ذر عن المستملي والكشميهني خاصة ولم يذكره جميع رواة البخاري هنا وانما ذكروا بعضه في تفسير سورة طه وقال ايضا في آخر الباب لمح المصنف بهذه التفاسير لما جرى لموسى في خروجه الى مدين ثم في رجوعه الى مصر ثم في اخباره مع فرعون ثم في غرق فرعون ثم في ذهابه الى الطور ثم في عبادة بني اسرائيل العجل وكانه لم يثبت عنده في ذلك من المرفوعات ما هو على شرطه واصح ما ورد في جميع ذلك ما اخرجه النسائي وابو يعلى باسناد حسن عن ابن عباس في حديث القنوت الطويل في قدر ثلث ورقات وهو في تفسير طه عنده وعند ابن ابي حاتم وابن جرير وغيرهم ممن خرج التفسير المسند اھ من الفتح۔

باب وقال رجل مؤمن من آل فرعون الخ قال الحافظ كذا وقعت هذه الترجمة بغير حديث ولعله اخلى بياضا في الاصل فوصل كنظائره وقع هذا في رواية النسفي مضموما الى ما في الباب الذي بعده وهو متجه واختلف في اسم هذا الرجل فذكرا اقاويل مختلفة منها شمعان بالشين المعجمة قال وصححه السهيلي اھ قلت واقتصر على ذكرها ثم العلامة القسطلاني وقال العيني في اسمه ستة اقوال ثم ذكرها

باب قول الله عز وجل وهل اتاك حديث موسى الخ قال الحافظ ذكر في الباب ثلاثة احاديث احدها حديث ابي هريرة في صفة موسى وعيسى وغير ذلك ثانيها حديث ابن عباس و... فيه ذكر يونس ثالثها حديثه في صوم عاشوراء اھ ثم هذه الترجمة بظاهرها مكررة قد تقدم مثله قبل باب وليس بتكرار في الحقيقة وذلك لان في هذه الابواب كلها في حديث موسى اي في ذكره واحواله فالمقصود في هذين البابين هو الجزء المذكور بعده ففي الباب الاول المقصود هو قوله اذ رأى نارا الآية اي بيان بدو نبوته والمقصود في هذا الباب هو حاله بعد النبوة اي تكليم الله تعالى اياه فلا تكرار والتوجيه سائغ۔

باب قول الله عز وجل وواعدنا موسى ثلثين ليلة الخ اي ذا القعدة واتممناها بعشر من ذي الحجة روي ان موسى عليه الصلوة والسلام وعد بني اسرائيل بمصر ان ياتيهم بعد هلاك فرعون بكتاب من الله فيه بيان ما ياتون وما يذرون فلما هلك سأل ربه فامره بصوم ثلثين فلما اتم انكر خلوف فمه فتسوك فقالت الملائكة كنا نشم من فيك رائحة المسك فافسدته بالسواك فامره الله تعالى ان يزيد عليه عشرا اھ من القسطلاني قال الحافظ قوله واتممناها بعشر فيه اشارة الى ان المواعدة وقعت مرتين وقوله صعق اي مغشيا عليه اھ ليس في نسخة

قوله فذكرنا ولكن اي قرأ ولم يقل كورتها متصقتين الخ قال الحافظ ذكر هذا استطرادا اذ لا تعلق له بقصة موسى وكذا قوله رتقا ملتصقتين اھ وتعقب عليه العيني اذ قال قلت ليس كذلك بل ذكره تنظيرا لما قبله ولهذا قال بكاف التشبيه اراد ان نظره كنت التي هي التخفيف والقياس ولكن كانتا رتقا فان القياس ان يقال فيه كن رتقا اھ مختصرا والايراد عندي ليس بصحيح كما ذكر في هامش اللامع وكتب الشيخ في اللامع قوله رتقا ملتصقتين مفسر وتفسير ولا علاقة لها بما تقدم وتم الكلام على قوله كن اھ

باب طوفان من السيل ويقال للموت الخ ليس في نسخة القسطلاني لفظ باب بل فيها طوفان من السيل الخ قال العلامة العيني اي هذا باب يذكر فيه طوفان من السيل وليس قوله طوفان من السيل ترجمة له وانما هو مجرد عن الترجمة وهو كالفصل للباب المتقدم وسقط جميعه من رواية النسفي قوله طوفان اشار به الى ما في قوله تعالى فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع الآية اما الطوفان فقد اختلفوا فيه فقال البخاري هو من السيل يكون من المطر الغالب وعن ابن عباس الطوفان كثرة الامطار المغرقة المتلفة للزروع والثمار وبه قال الضحاك وعنه كثرة الموت وبه قال عطاء وقال مجاهد الطوفان الماء والطاعون وروى ابن جرير باسناده عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الطوفان الموت اھ كتب الشيخ في اللامع قوله طوفان من السيل لما كانت الطوفان يستعمل في معان شتى بين ان المراد في الآيات التسع بالطوفان هو السيل اھ

باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام في نسخة القسطلاني حديث الخضر مع موسى بغير لفظ باب وقال ولابي ذر باب حديث الخضر اھ قال الحافظ ذكر فيه حديث ابن عباس عن ابي بن كعب من وجهين وسياق اولهما باتم من سياقه في تفسير سورة الكهف وذكر المصنف في هذا الباب حديث ابي هريرة انما سمي الخضر لانه جلس الخ وتعلقه بالباب ظاهر من جهة ذكر الخضر فيه وحكي عن مجاهد انه قيل له الخضر لانه كان اذا صلى اخضر ما حوله اھ قال العلامة العيني والكلام في الخضر على انواع الاول في اسمه النوع الثاني في نسبه والثالث في نبوته والنوع الرابع في حياته ثم بسط تلك المباحث اشد البسط اما النوع الاول فذكر في اسمه عدة اقوال وصدر الكلام بقول مجاهد اسمه اليسع بن ملكان بن فالغ بن عابر بن شالخ بن ارفخشد بن سام بن نوح عليه السلام وذكر ايضا قال مقاتل بليا بفتح الباء الموحدة وسكون اللام وبالياء آخر الحروف ابن ملكان بن يقطن بن فالغ الى آخره واقتصر القسطلاني على هذا الثاني اما النوع الثاني فذكر فيه عن الطبري ان الخضر هو الرابع من ولد ابراهيم بصلبه وقال مجاهد هو من ولد يافث اما النوع الثالث فذكر فيه الجمهور على انه نبي وهو الصحيح لان اشياء في قصته تدل على نبوته وروى مجاهد عن ابن عباس انه كان نبيا وقيل كان وليا وعن علي رضي الله تعالى عنه انه كان عبدا صالحا وقيل كان ملكا بفتح اللام وهذا غريب جدا وذكر في النوع الرابع الجمهور خصوصا مشائخ الطريقة والحقيقة وارباب المجاهدات والمكاشفات انه حي يرزق ويشاهد في الفلوات ورآه عمر بن عبد العزيز وابراهيم بن ادهم وبشر الحافي ومعروف الكرخي والسري السقطي وجنيد وابراهيم الخواص وغيرهم رضي الله تعالى عنهم وفيه دلائل واضحة تدل على حياته ذكرناها في تاريخنا الكبير وقال البخاري وابن الجوزي انه مات واحتجوا بقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد الى آخر ما بسط۔

باب (بغير ترجمة) كذا لابي ذر وغيره بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذي قبله وتعلقه به ظاهر اھ من الفتح قلت والاوجه عندي العبد الضعيف انه رجوع الى قصة موسى وقومه بعد قصته مع الخضر فهذا رجوع الى الاصل وهو اصل من اصول التراجم وهو الاصل السابع والخمسون

باب قوله يعكفون على اصنام لهم الخ قال القسطلاني اي يقيمون على عبادتها قيل كانت تماثيل بقر وذلك اول شان العجل وكانوا من العمالقة الذين امر موسى بقتالهم اھ قال الحافظ اي تفسير ذلك المراد تفسير قوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم ولم يفسر المؤلف من الآية الا قوله تعالى فيها ان هؤلاء متبر ما هم فيه الآية فقال ان تفسير متبر خسران وهذا اخرجه الطبري عن ابن عباس والخسران تفسير التتبير الذي اشتق منه المتبر واما قوله وليتبروا ليدمروا فذكره استطرادا وهو تفسير قتادة اخرجه الطبري في قوله وليتبروا ما علوا تتبيرا قال ليدمروا ما غلبوا عليه تدميرا واما حديث جابر في رعي الغنم فمناسبته للترجمة فيه غموض وقال شيخنا ابن الملقن في شرحه قال بعض شيوخنا لا مناسبة قال شيخنا بل هي ظاهرة لدخول موسى فيمن رعى الغنم قال الحافظ وهذا مناسب لذكر المتن في اخبار موسى واما مناسبة الترجمة للحديث فلا والذي يجيس في خاطري انه كان بين التفسير المذكور وبين الحديث بياض اخلي للحديث يدخل في الترجمة وللترجمة تصلح لحديث جابر ثم وصل ذلك كما في نظائره ومناسبة حديث جابر لقصص موسى من جهة عموم قوله وهل من نبي الا وقد رعاها فدخل فيه موسى كما اشار اليه شيخنا بل وقع في طرق هذا الحديث ولقد بعث موسى وهو يرعى الغنم وذلك فيما اخرجه النسائي في التفسير ويؤيد هذا الذي قلت انه وقع في رواية النسفي باب بغير ترجمة وساق فيه حديث جابر ولم يذكر ما قبله وكانه حذف الباب الذي فيه التفاسير الموقوفة كما هو الا غلب من عادته واقتصر على الباب الذي فيه الحديث المرفوع الى آخر ما قال

باب واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم الخ لم يذكر فيه سوى شيء من التفسير عن ابي العالية .... وقصة البقرة اوردها آدم بن ابي اياس في تفسيره ثم ذكرها الحافظ بطولها فارجع اليه لو شئت

باب وفاة موسى عليه السلام وذكره بعد قال العلامة العيني اي هذا باب في بيان وفاة موسى عليه الصلوة والسلام وليس في رواية ابي ذر ذكر لفظ باب قوله وذكره بعد بضم الدال لانه مبني عليه لكونه قطع عن الاضافة والتقدير وفي بيان ذكره بعد وفاته عليه السلام اھ كتب الشيخ في اللامع قوله وذكره بعد اي وما ذكر به موسى بعد وفاته ويمكن ان يكون كلمة بعد بمعنى الاخر ويكون كثيرا في مثل هذا المقام اي وفي بيان بعض احواله الاخر غير ذكر وفاته اھ قلت واكتفى الشراح على الاحتمال الاول كما تقدم في كلام العيني وقال العيني بعد ذكر الحديث الاول وعن وهب ان الملائكة تولوا دفنه والصلوة عليه وانه عاش مائة وعشرين سنة وقال وهب وصلى عليه جبرئيل عليه السلام وكان موته بعد موت هارون باحد عشر شهرا وكان بين وفاة ابراهيم ومولد موسى مائتان وخمسون سنة وقد مضت بقية الكلام في كتاب الجنائز اھ قلت وقد تقدم الكلام على حديث الباب اعني حديث صك موسى ملك الموت مع الاشكال والجواب عنه في باب من احب الدفن في الارض المقدسة من كتاب الجنائز۔

باب قول الله عز وجل وضرب الله مثلا الخ الغرض من هذه الترجمة ذكر آسية وهي بنت مزاحم امرأة فرعون وقيل انها من بني اسرائيل وانها عمة موسى وقيل انها من العماليق وقيل ابنة

عم فرعون واما مريم فسياتي ذكرها مفردا بعد قال الحافظ قوله ولم يكمل من النساء الا آسية الحديث استدل بهذا الحصر على انهما نبيتان لان اكمل النوع الانسان الانبياء ثم الاولياء والصديقون والشهداء فلو كانتا غير نبيتين للزم ان لا يكون في النساء ولية ولا صديقة ولا شهيدة والواقع ان هذه الصفات في كثير منهن موجودة فكانه قال ولم ينبأ من النساء الا فلانة وفلانة ولو قال لم تثبت صفة الصديقية او الولاية او الشهادة الا لفلانة وفلانة لم يصح لوجود ذلك في غيرهن الا ان يكون المراد في الحديث كمال غير الانبياء فلا يتم الدليل على ذلك لاجل ذلك وعلى هذا فالمراد من تقدم زمانه صلى الله عليه وسلم ولم يتعرض لاحد نساء من زمانه الا لعائشة وليس فيه تصريح بافضلية عائشة رضي الله تعالى عنها على غيرها لان فضل الثريد على غيره من الطعام انما هو لما فيه من تيسير المؤنة وسهولة الاساغة وكان اجل اطعمتهم يومئذ وكل هذه الخصال لا تستلزم ثبوت الافضلية له من كل جهة فقد يكون مفضولا بالنسبة لغيره من جهات اخرى وقد ورد في هذا الحديث من الزيادة بعد قوله ومريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم اخرجه الطبراني ثم ذكر الحافظ الكلام على التفضيل بينهن ثم قال قال القرطبي الصحيح ان مريم نبية لان الله تعالى اوحى اليها بواسطة الملك واما آسية فلم يرد ما يدل على نبوتها دفعا لا كرانى فلا يلزم من لفظ الكمال ثبوت نبوتها لانه يطلق لتمام الشئ وتناهيه في بابه فالمراد بلوغها النهاية في جميع الفضائل التي للنساء قال وقد نقل الاجماع على عدم نبوة النساء قال الحافظ كذا قال وقد نقل عن الاشعري ان من النساء من نبئ وهن ست حواء وسارة وام موسى وهاجر وآسية ومريم والضابط عنده ان من جاءه الملك عن الله بحكم من امر او نهي او باعلام مما سياتي فهو نبي وقد ثبت مجئ الملك لهؤلاء بامور شتى من ذلك الى ان قال الحافظ ومن فضائل آسية انها اختارت القتل على الملك والعذاب في الدنيا على النعيم التي كانت فيه وكانت فراستها في موسى عليه السلام صادقة حين قالت قرة عين لي اه كله من الفتح وذكر القسطلاني قصة اسلامها وتعذيبها وقتلها لا نطيل الكلام بذكرها وسياتي الكلام في الافضلية بين فاطمة وعائشة وغيرهما في كتاب المناقب ان شاء الله وسياتي ايضا نقل الخلاف في نبوة مريم في باب واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك الآية

باب قوله ان قارون كان من قوم موسى الخ هو قارون بن يصهر بن يصهر ابن عم موسى وقيل كان عم موسى والاول اصح وقد روى ابن ابي حاتم باسناد صحيح عن ابن عباس انه كان ابن عم موسى واختلف في تفسير بغى قارون فقيل الحسد لانه قال ذهب موسى وهارون بالامر فلم يبق لي شئ وقيل انه داطأ امرأة من البغايا ان تقذف موسى بنفسها فالهمها الله ان اعترفت بانه هو الذي حملها على ذلك وقيل الكبر لانه طغى بكثرة ماله وقيل هو اول من اطال ثيابه حتى زادت على قامته شبرا. ثم قال الحافظ لم يذكر المصنف في قصة قارون الا هذه الآثار وهي ثابتة في رواية المستملي والكشميهني فقط وقد اخرج ابن ابي حاتم باسناد صحيح عن ابن عباس فذكر قصة خسفه وقصة اخرى في كثرة ماله فارجع اليه لو شئت وإلى ههنا انتهت سلسلة التراجم المعقودة في ذكر موسى عليه الصلوة والسلام ولعمري لقد اكثر المصنف في عقد التراجم في ذكره حتى تجاوز من اثنى عشر بابا فكانه اقتفى في ذلك اثر القرآن الكريم في تكرار ذكره مرة بعد اخرى منعم الاقتفاء

باب قول الله عز وجل والى مدين اخاهم شعيبا الخ مدين قيل عجمي منع من الصرف للعجمة والعلمية وهو مدين بن ابراهيم عليه السلام وشعيب هو ابن ميكيل بن يشجر بن لاوي بن يعقوب كذا قال ابن اسحق ولا يثبت وقيل يشجر بن لقنا بن مدين بن ابراهيم وقيل هو شعيب بن صفور بن عنقا بن ثابت بن مدين وكان مدين من آمن بابراهيم لما احرق وروى ابن حبان في حديث ابي ذر الطويل اربعة من العرب هود وصالح وشعيب ومحمد عليهم الصلوة والسلام فعلى هذا هو من العرب العاربة وقيل انه من بني عنزة بن اسد ولم يذكر المصنف في قصة شعيب سوى هذه الآثار وهي للكشميهني والمستملي فقط وقد ذكر الله تعالى قصته في الاعراف وهود والشعراء والعنكبوت وغيرها وجاء عن قتادة انه ارسل الى امتين اصحاب مدين واصحاب الايكة والجمهور على ان اصحاب مدين هم اصحاب الايكة اه مختصرا من الفتح قال العيني قال علماء السير اقام شعيب مدة بعد هلاك قومه ووصل اليه موسى وزوجه بنته وقال ابن الجوزي ثم خرج الى مكة ومات بها وعمره مائة واربعون سنة ودفن في المسجد الحرام حيال الحجر الاسود وقال سبط وعند طبرية بالساحل قرية يقال لها حطين فيها قبر يقال انه قبر شعيب عليه الصلوة والسلام وقال ابو المفاخر في تاريخه ان شعيبا كان عمره ست مائة وخمسين سنة اه وفي الفيض واعلم ان اسم شعيب في التوراة يثرون كما ان اسم عيسى عليه السلام ليشوع واليشوع ولما نزل القرآن بلغة العرب اختار ما كان المعروف عندهم اعني شعيبا وعيسى عليهما السلام قوله لان مدين بلد واعلم ان مدين اسم لابن ابراهيم عليه الصلوة والسلام من بطن قنطورا وهي امرأة نكحها بعد هاجر ثم سمي البلد على اسمه مدين اه ولا يخفى عليك ان مقتضى ما ذكر الحافظ في نسبه من الاقوال ان يذكر شعيب قبل ذكر موسى وهو مقتضى ترتيب الانبياء في سورة الاعراف وسورة هود وقد ذكر الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية قصة مدين قوم شعيب عليه السلام بعد ذكر لوط وقبل ايوب ويونس وذكر قصة موسى بعد يونس وقال في آخر قصة قوم شعيب وذكرنا ما وقع في زمان ابراهيم من قصة قوم لوط واتبعنا ذلك بقصة مدين قوم شعيب عليهم السلام لانها قرينتها في كتاب الله عز وجل في مواضع متعددة فذكر تعالى بعد قصة قوم لوط قصة مدين وهم اصحاب الايكة على الصحيح فذكرناها تبعا لها اقتداء بالقرآن العظيم فلتقديم الامام البخاري ذكر موسى على ذكر شعيب ليس له وجه وجيه اللهم الا ان يقال انه قدمه عليه لجلالة شانه لكونه من اولي العزم من الرسل مع اتحاد زمانهما

باب قول الله عز وجل وان يونس لمن المرسلين الخ قال الحافظ هو يونس بن متى ووقع في تفسير عبد الرزاق انه اسم امه وهو مردود بما في حديث ابن عباس في هذا الباب ونسبه الى ابيه فهذا اصح ولم اقف في شئ من الاخبار على اتصال نسبه وقد قيل انه كان في زمن ملوك الطوائف من الفرس اه وقال ايضا واما قوله في الرواية ونسبه الى ابيه ففيه اشارة الى الرد على من زعم ان متى اسم امه وهو محكي عن وهب بن منبه والذي في الصحيح اصح وقيل سبب قوله ونسبه الى ابيه انه كان في الاصل يونس بن فلان فنسي الراوي اسم الاب وكنى عنه بفلان وقيل ان ذلك هو السبب في نسبته الى امه فقال الذي نسي اسم ابيه يونس بن متى وهو امه اه مختصرا قال العلامة العيني وكان اي متى رجلا صالحا من اهل بيت النبوة ولم يكن له ولد ذكر فقام الى العين التي اغتسل فيها ايوب عليه السلام فاغتسل هو وزوجته منها وصليا ودعوا الله تعالى ان يرزقهما ولدا مباركا فيبعثه الله تعالى في بني اسرائيل فاستجاب الله دعائهما ورزقهما يونس وتوفي متى ويونس في بطن امه وله اربعة اشهر وقد قيل انه من بني اسرائيل وانه من سبط بنيامين وكان من اهل قرية من قرى الموصل يقال لها نينوى وكان قومه يعبدون الاصنام فبعثه الله اليهم اه قوله من يقطين من غير ذات اصل الخ وصله عبد الحميد من طريق مجاهد وزاد ليس لها ساق وكذا قال ابو عبيدة كل شجرة لا تقوم على ساق فهو يقطين نحو الدباء والحنظل والبطيخ والمشهور انه القرع وقيل التين وقيل الموز وجاء في حديث مرفوع في القرع هي شجرة اخي يونس ثم قال الحافظ روى ابن ابي حاتم من طريق السدي عن ابي مالك انه لبث في بطن الحوت اربعين يوما ومن طريق جعفر الصادق قال سبعة ايام ومن طريق قتادة قال ثلاثا ومن طريق الشعبي قال التقمه ضحى ولفظه عشية اه من الفتح.

باب قوله واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر الخ قال الحافظ الجمهور ان القرية المذكورة هي ايلة وهي التي على طريق الحاج الذاهب الى مكة من مصر وحكى ابن التين عن الزهري انها طبرية ثم قال الحافظ لم يذكر المصنف في هذه القصة حديثا مسندا ثم ذكر الحافظ قصتهم وقال رواها عبد الرزاق من حديث ابن عباس بسند فيه مبهم وحكاه مالك عن يزيد بن رومان معضلا اه قلت قال الحافظ في مقدمة الفتح ذكره بعد قصة يونس لانه عليه السلام التقمه الحوت فابتلى به فصبر ونجا وهؤلاء ابتلوا بالحيتان فمنهم من صبر ونجا ومنهم من لم يصبر فعذب اه مختصرا قلت وكانت واقعة اهل القرية المذكورة في زمن داؤد على نبينا عليه الصلوة والسلام كما في كتب التفسير من حاشية الجمل وغيره وبهذا ظهرت المناسبة بين هذه الترجمة والترجمة الآتية.

باب قول الله عز وجل وآتينا داود زبورا الخ قال الحافظ هو داؤد بن ايشا بكسر الهمزة وسكون التحتانية بعدها معجمة ابن عوبد بوزن جعفر ابن باعر بموحدة ومهملة مفتوحة ابن سلمون ابن يارب بتحتانية وآخره موحدة ابن رام بن حضرون بمهملة ثم معجمة ابن فارص بفاء وآخره مهملة ابن يهوذا ابن يعقوب اه وقال العيني وداؤد اسم اعجمي وعن ابن عباس هو بالعبرانية القصير العمر ويقال سمي به لانه داوى جراحات القلوب وقال مقاتل ذكره الله تعالى في القرآن في اثني عشر موضعا ثم ذكر نسبه مثل ما تقدم من الفتح وزاد بعده ومنهم من زاد بعد سلمون نحشون بن عمينادب بن رام وقيل ارم قال ابن كثير في البداية والنهاية لما قتل داؤد جالوت فاحبه بنو اسرائيل ومالوا اليه والى ملكه عليهم فكان من امر طالوت ما كان وصار الملك الى داؤد عليه السلام وجمع الله له بين الملك والنبوة بين خير الدنيا والآخرة وكان الملك يكون في سبط والنبوة في آخر فاجتمع في داؤد هذا وهذا كما قال تعالى وقتل داؤد جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء الآية واما وفاته عليه السلام فقال الامام الاحمد في مسنده بسنده عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان داؤد عليه السلام فيه غيرة شديدة فكان اذا خرج اغلق الابواب فلم يدخل على اهله احد حتى يرجع قال فخرج ذات يوم وغلقت الدار فاقبلت امرأته تطلع الى الدار فاذا رجل قائم وسط الدار فقالت لمن في البيت من اين دخل هذا الرجل والدار مغلقة ... والله لتفتضحن بداؤد فجاء داؤد فاذا الرجل قائم في وسط الدار فقال له داؤد من انت فقال انا الذي لا اهاب الملوك ولا امنع من الحجاب فقال داؤد انت والله اذن ملك الموت مرحبا بامر الله ثم مكث حتى قبضت روحه فلما غسل وكفن وفرغ من شانه طلعت عليه الشمس فقال سليمان للطير اظلي على داؤد فاظلته الطير حتى اظلمت عليه الارض فقال سليمان للطير اقبضي جناحا قال ابو هريرة فطفق رسول الله صلى الله عليه وسلم يرينا كيف فعلت الطير وقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده انفرد باخراجه الامام احمد واسناده جيد قوي رجاله ثقات قوله زبورا هو اسم الكتاب الذي انزله الله عليه وروى عن ابن عباس انه قال انزل الله تعالى الزبور على داؤد عليه السلام مائة وخمسين سورة بالعبرانية في خمسين منها ما يلقونه من بخت نصر وفي خمسين ما يلقونه من الروم وفي خمسين مواعظ وحكم ولم يكن فيه حلال ولا حرام ولا حدود ولا احكام وروى انه نزل عليه في شهر رمضان اه قوله بسطة زيادة وفضلا اي في قوله تعالى وزاده بسطة في العلم والجسم وهذه الكلمة في قصة طالوت وكانه ذكرها لما كان آخرها متعلقا بداؤد فلم يثبت من قصة طالوت وقد قصها الله تعالى في القرآن قاله الحافظ

باب احب الصلوة الى الله صلوة داؤد الخ يشير الى الحديث المذكور قبله.

باب واذكر عبدنا داؤد ذا الايد الخ الايد القوة وكان داؤد موصوفا بفرط الشجاعة قوله قال مجاهد الفهم في القضاء اي المراد بفصل الخطاب وروى ابن ابي حاتم من طريق ابي بشر عن مجاهد قال الحكمة الصواب ومن طريق ليث عن مجاهد فصل الخطاب اصابة القضاء وفهمه ومن طريق ابن جريج عن مجاهد قال فصل الخطاب العدل في الحكم وما قال من شئ انفذه وقال الشعبي فصل الخطاب قوله اما بعد وفي ذلك حديث مسند من طريق بلال بن ابي بردة عن ابيه عن جده قال اول من قال اما بعد داؤد والنبي صلى الله عليه وسلم وهو فصل الخطاب اخرجه ابن ابي حاتم ...... وروى ابن ابي حاتم من طريق شريح قال فصل الخطاب الشهود والايمان اه من الفتح

باب قول الله عز وجل ووهبنا لداؤد سليمان الخ سقط لفظ باب في نسخة الفتح قوله الراجع المنيب هو تفسير الاواب وقد اخرج ابن جرير من طريق مجاهد قال الاواب الرجاع عن الذنوب ومن طريق قتادة المطيع ومن طريق السدي قال هو المسبح اه من الفتح وقال ابن كثير في البداية قال اصبغ بن الفرج وعبد الله بن وهب عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم قال قال سليمان لملك الموت اذا امرت بي فاعلمني فاتاه فقال يا سليمان قد امرت بك قد بقيت لك سويعة فدعى الشياطين فبنوا عليه صرحا من قوارير ليس له باب فقام يصلي فاتكأ على عصاه قال فدخل عليه ملك الموت فقبض روحه وهو

متمكن على عصاه ولم يصنع ذلك فراراً من ملك الموت قال والجن تعمل بين يديه وينظرون اليه يحسبون انه حي ثم ذكر باقصة انه تعالى في القرآن وعن محمد بن اسحاق عن الزهري وغيره ان سليمان عليه السلام عاش ثنتين وخمسين سنة وكان ملكه اربعين سنة وعن عكرمة عن ابن عباس انه ملك كان عشرين سنة والله اعلم وقال ابن جرير فكان جميع عمر سليمان بن داود عليهما السلام نيفا وخمسين سنة وفي سنة اربع من ملكه ابتدأ بناء بيت المقدس فيما ذكر اه.

۲۸۶ باب قول الله عز وجل ولقد آتينا لقمان الحكمة الخ قال الحافظ في مقدمة الفتح ذكره بعد سليمان لانه نبي عنده اولانه من اتباع داؤد وقال القسطلاني هو اعجمي منع الصرف للتعريف والعجمة او عربي مشتق من اللقم وهو حينئذ مرتجل لانه لم يسبق له وضع في النكرات ومنعه حينئذ للتعريف وزيادة الالف والنون قال ابن اسحق لقمان هو ابن باعورا بن ناحور بن تارح وهو آزر واختلف في نبوته واتفق على انه كان حكيما وقال الحافظ اختلف في لقمان فقيل كان حبشيا وقيل كان نوبيا واختلف هل كان نبيا قال السهيلي كان نوبيا من اهل ايلة واسم ابيه عنقا بن شيرون وقال غيره هو ابن باعور بن ناحر بن آزر فهو ابن اخي ابراهيم وذكر وهب في المبتدأ انه كان ابن اخت ايوب وقيل ابن خالته وروى الثوري في تفسيره عن اشعث عن عكرمة عن ابن عباس قال كان لقمان عبدا حبشيا نجارا وفي مصنف ابن ابي شيبة عن خالد بن ثابت الربعي احد التابعين مثله وعن سعيد بن المسيب كان من سودان مصر ذو مشافر اعطاه الله الحكمة ومنعه النبوة وفي المستدرك باسناد صحيح عن انس قال كان لقمان عند داؤد وهو يسرد الدرع فجعل لقمان يتعجب ويريد ان يسأله عن فائدته فتمنعه حكمته ان يسأل وهذا صريح في انه عاصر داؤد عليه السلام وقد ذكره ابن الجوزي في التلقيح بعد ابراهيم قبل اسماعيل واسحاق والصحيح انه كان في زمن داؤد وقد اخرج الطبري وغيره عن مجاهد انه كان قاضيا على بني اسرائيل زمن داؤد عليه السلام وقيل انه عاش الف سنة نقل عن ابن اسحق وهو غلط وكانه اختلط عليه بلقمان بن عاد وروى ابن ابي حاتم عن قتادة ان لقمان خير بين الحكمة والنبوة فاختار الحكمة فسئل عن ذلك فقال خفت ان اضعف عن حمل اعباء النبوة وقيل كان خياطا وقيل نجارا اه من الفتح وذكر العلامة العيني الاختلاف في نسبه وقال ايضا ولد على عشر سنين خلت من ايام داؤد عليه السلام قال الواقدي والسدي انه مات بايلة وقال قتادة بالرملة ولم يكن نبيا الا عكرمة فانه كان يقول انه كان نبيا اه وبسط ابن كثير في البداية في اوصافه وسيرة وقال والمشهور عن الجمهور انه كان حكيما وليا ولم يكن نبيا اه

۲۸۷ باب قول الله تعالى واضرب لهم مثلا اصحاب القرية الخ المراد بالقرية هي انطاكية وقوله اذ جاءها المرسلون اي رسل عيسى قوله اذ ارسلنا اليهم اثنين قال وهب يوحنا وبولس والثالث هو شمعون وقال كعب الرسولان صادق وصدوق والثالث شلوم ولم يذكر المؤلف حديثا مرفوعا ههنا وعلى الباب وترجمته علامة السقوط فقط في الفرع واصله من غير عزو قال القسطلاني قال الحافظ روى الطبراني من حديث ابن عباس مرفوعا السبق ثلاثة يوشع الى موسى وصاحب ياسين الى عيسى وعلي الى محمد صلى الله عليه وسلم وفي اسناده حسين بن الحسن الاشقر وهو ضعيف فان ثبت دل على ان القصة كانت في زمن عيسى او بعده وصنيع المؤلف يقتضي انها قبل عيسى اه قلت وعامة الشراح والمفسرين صرحوا بان الرسل الثلاثة المذكورون في هذه الآية رسل المسيح عليه السلام وانهم بعثوا على اهل انطاكية ورد الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية على كلا الامرين فارجع اليه لو شئت ويستفاد من كلامه ان هذه الرسل المذكورون في الآية متقدمون على المسيح ولذا قدم ذكرهم على قصة موسى فيما اختاره من الترتيب في كتابه البداية والنهاية فهذا يؤيد ما اختاره الامام البخاري من تقديم ذكرهم على ذكر عيسى عليه السلام والله تعالى اعلم

۲۸۸ باب قول ذكر رحمة ربك عبده زكريا الخ وفي زكريا اربع لغات المد والقصر وحذف الالف مع القاء الياء مشددة وتخفيف الياء فان مددت او قصرت لم تصرف وان حذفت الالف مع القاء الياء مشددة صرفته وزكريا بن آدن بن مسلم ابن صدوق بن تحشبان بن داؤد بن سليمان بن مسلم بن صديقة بن ناحور بن شلوم بن بهفاشاة بن اسا بن اخيا بن رحيم بن سليمان بن داؤد عليهما الصلوة والسلام كذا ذكره الثعلبي وقال ابن عساكر في تاريخه زكريا بن برخيا ويقال زكريا بن دان ويقال ابن آدن الى آخره وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان زكريا نجارا انفرد باخراجه مسلم قال ابن اسحاق كان زكريا وابنه يحيى صلى الله عليهما آخر من بعث في بني اسرائيل من انبيائهم قبل عيسى عليه السلام اه من العيني قال الحافظ وزكريا هو ابن آدن ويقال ابن شوي ويقال ابن بلخيا ويقال ابن ابي ابن برخيا ومريم بنت عمران ابن ناشي وهما من ذرية سليمان بن داؤد عليهما السلام

۲۸۹ باب قوله واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها الخ هذه الترجمة معقودة لاخبار مريم عليها السلام ومريم بالسريانية الخادم وسميت به والدة عيسى فامتنع الصرف للتانيث والعلمية وهي بنت عمران بن ماثان وقيل ابن ناشي وقيل هي ماثان واسم ام مريم حنة بنت فاقود واسم اختها والدة يحيى اليشاع قال ابن اسحق في المبتدأ كانت حنة عند عمران واختها عند زكريا وكانت حنة امسك عنها الولد ثم حملت بمريم فمات عمران وهي حامل اه من الفتح بزيادة من العيني قلت وستاتي هذه الترجمة بعينها بعد ثلاثة ابواب فالاوجه عندي في الفرق بين الترجمتين ان المقصود ههنا بيان مريم عليها السلام كما تقدم عن الحافظ وبالترجمة الآتية بيان ابنها عيسى عليه السلام فذكر مريم ههنا عندي تمهيد لذكر عيسى الآتي فان حملها اياه كانت عجيبة نادرة غريبة خارقة للعادة فلا حاجة الى ادعاء نبوتها كما قال الحافظ في مقدمة الفتح ذكرها البخاري لانها نبية عنده اه

۲۹۰ باب واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك الخ قال الحافظ واستدل به على انها كانت نبية وليس بصريح في ذلك وايد بذكرها مع الانبياء في سورة مريم ولا يمنع وصفها بانها صديقة فقد وصف يوسف بذلك وقد نقل عن الاشعري ان في النساء عدة نبيات وحصرهن ابن حزم في ست حواء وسارة وهاجر وام موسى وآسية ومريم واسقط القرطبي سارة وهاجر ونقله في التمهيد عن اكثر الفقهاء وقال القرطبي الصحيح ان مريم نبية وقال عياض الجمهور على خلافه ونقل النووي في الاذكار ان الامام نقل الاجماع على ان مريم ليست نبية وعن الحسن ليس في النساء نبية ولا في الجن وقال السبكي الكبير لم يصح عندي في هذه المسئلة شيء ونقله السهيلي في آخر الروض عن اكثر الفقهاء اه وتقدم ذكر الخلاف في ذلك في باب قول الله عز وجل وضرب الله مثلا الآية

۲۹۱ باب قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك الخ من ههنا عند هذا العبد الضعيف شروع في ذكر عيسى عليه السلام نفسه ببشارة لولادته

۲۸۲ باب قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم الخ قال الحافظ قال عياض وقع في رواية الاصيلي قل يا اهل الكتاب ولغيره بحذف قل وهو الصواب قال الحافظ هذا هو الصواب في هذه الآية التي هي من سورة النساء لكن قد ثبتت قل في الآية الاخرى في سورة المائدة قل يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق الآية ولكن مراد المصنف آية سورة النساء بدليل ايراده تفسير بعض ما وقع فيها فالاعتراض متجه اه قلت والمقصود الترجمة عندي بيان ولادته عليه السلام بدون الاب بكلمة كن ورد ما غلت النصارى في حقه

۲۸۳ باب قول الله عز وجل واذكر في الكتاب مريم الخ هذا الباب معقود لاخبار عيسى عليه الصلوة والسلام والتي قبله في اخبار امه مريم قال الحافظ قلت وهذه الترجمة كما تقدم مكررة وذكرت وجه الفرق هناك وفي هامش اللامع ثم لا يذهب عليك ان الامام البخاري ترجم ههنا بعدة تراجم متقاربة ولم يتعرض الشراح للفرق بينها الا ما قالوا في دفع التكرار في باب قوله تعالى واذكر في الكتاب مريم ان الاولى متعلقة بمريم والثانية متعلقة بعيسى عليه السلام وهو كذلك عندي لكن ما قال الحافظ في التراجم المتوسطة بين هاتين الترجمتين انها متعلقة بمريم ليس بوجيه عندي بل الاوجه عندي ان الترجمة الاولى معقودة لحال مريم كما قال الحافظ ويدل عليه الحديث الوارد فيه من قوله خير نسائها مريم وابنها والباب الثاني اي قوله اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك الخ ايضا متعلقة بمريم والباب الثالث من قوله اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك الخ متعلق ببشارة ولادة عيسى وهو مشترك بينه وبين امه ولذا اورد في الترجمة الاقوال المتعلقة بعيسى عليه السلام والروايات الواردة فيه متعلقة بامه واما باب قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم الخ متعلق بولادة عيسى من كونه مولودا بكلمة بدون اب ومن ههنا بدأ في ذكر عيسى عندي اه

۲۸۴ باب نزول عيسى بن مريم كذا في النسخ الهندية والعيني والقسطلاني وسقط لفظ باب في نسخة الفتح قال الحافظ يعني في آخر الزمان كذا لابي ذر بغير باب واثبته غيره من الفتح وكتب اخونا ومولانا محمد ادريس الكاندهلوي في التعليق الصبيح اعلم ان نزول عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام في آخر الزمان من السماء الى الارض حق ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة من انكره فقد كفر اما الكتاب فقوله تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته اي ليؤمنن بعيسى قبل موت عيسى وقال تعالى في حق عيسى عليه السلام وانه لعلم للساعة قرئ بفتح اللام والعين والضمير في انه راجع الى عيسى عليه السلام لقوله تعالى ولما ضرب ابن مريم مثلا والمعنى ان نزوله علامة القيامة واما الاحاديث فهي كثيرة بلغت مبلغ التواتر كما صرح به الحافظ ابن كثير في تفسيره والحافظ العسقلاني في الفتح وقد الف شيخنا الاكبر استاذنا ومولانا الشاه محمد انور رحمه الله رحمة واسعة الى يوم القيامة وتغمده برحمته رسالة كبيرة في احاديث النزول واورد فيها اكثر من سبعين حديثا تشفي وتكفي وجمع فادعى جزاه الله الجزاء الاوفى واما الاجماع فقال ابو حيان في البحر المحيط قال ابن عطية واجمعت الامة على ما تضمنه الحديث المتواتر من ان عيسى عليه السلام في السماء حي وانه ينزل في آخر الزمان وقال الشيخ محي الدين في الفتوحات لا خلاف في انه ينزل في آخر الزمان وقال السفاريني قد اجمعت الامة على نزوله ولم يخالف فيه احد من اهل الشريعة وانما انكره الفلاسفة والملاحدة مما لا يعتد بخلافه الى آخر ما قال كذا في شرح العقيدة السفارينية اه ثم ذكر المنقول في كفر من انكر نزوله وايضا بسط الكلام في لطائف الاسرار والحكم في نزوله عليه الصلوة والسلام فارجع اليه لو شئت وسياتي شيء من الكلام عليه عن فتح الملهم قال الحافظ ... الحكمة في نزول عيسى دون غيره من الانبياء الرد على اليهود في زعمهم انهم قتلوه فبين الله تعالى كذبهم وانه الذي يقتلهم او نزوله لدنو اجله ليدفن في الارض اذ ليس لمخلوق من التراب ان يموت في غيرها وقيل انه دعا الله لما راى صفة محمد صلى الله عليه وسلم وامته ان يجعله منهم فاستجاب الله دعاءه وابقاه حتى ينزل في آخر الزمان مجددا لامر الاسلام فيوافق خروج الدجال فيقتله والاول اوجه وروى مسلم من حديث ابن عمر في مدة اقامة عيسى بالارض بعد نزوله انها سبع سنين وروى نعيم بن حماد في كتاب الفتن من حديث ابن عباس ان عيسى اذ ذاك يتزوج في الارض ويقيم بها تسع عشرة سنة وباسناد فيه مبهم عن ابي هريرة يقيم بها اربعين سنة وروى احمد وابو داؤد باسناد صحيح من طريق عبد الرحمن بن آدم عن ابي هريرة مثله مرفوعا وقد اختلف في موت عيسى قبل رفعه والاصل فيه قوله تعالى اني متوفيك ورافعك فقيل على ظاهره وعلى هذا فاذا انزل في الارض ومضت المدة المقدرة له يموت ثانيا وقيل معنى قوله متوفيك من الارض فعلى هذا لا يموت الا في آخر الزمان واختلف في عمره حين رفع وقيل ابن ثلاث وثلاثين وقيل مائة وعشرين اه كله من الفتح واجاد صاحب فتح الملهم في بيان الحكمة في نزول عيسى عليه الصلوة والسلام حيث كتب قال العبد الضعيف اعلم ان الله سبحانه وتعالى لما اراد ان يظهر صفة انعامه وانتقامه خلق الخلق وجعله اصنافا فخلق منابع الايمان والهداية من غير نوع الانسان وهم الملائكة ومن النوع الانساني وهم الانبياء والمرسلون صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وخلق معادن الكفر والضلالة من غير نوع الانسان وهم الشياطين ومن النوع الانساني وهم الدجالون الكذابون عليهم لعنة الله فالاولون هم سادة السعداء النازلين في دار كرامته وفضله ومظاهر رحمته ورضاه سبحانه وتعالى والآخرون هم رؤس الاشقياء الساقطين في محل عقوبته وسخطه ومظاهر نقمته وغضبه والمحاربة قائمة بين الفريقين والتي لفتوا فتنة بين الطرفين على ما تقتضيه نظام التجاذب الواقع بين صفات الله الجمالية والقهرية فالملائكة ... والشياطين في طرف آخر واولياء الرحمن في جانب والدجاجلة اعداء الله في جانب آخر وما زالوا يتحاربون ويتقاتلون في كل عصر ولا يزالون مختلفين حتى ياتي امر الله ولذلك خلقهم وكلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا ومن العلوم التيقن انه كلما ظهر في هذه الامة دجال كذاب قام رجل من ورثة سيد الانبياء صلى الله عليه وسلم شخص او قوم لدفع مكائده وابطال حيله الله سبحانه وتعالى نصر الصادق وخذل الكاذب ولا تزال هذه المحاربة بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان حتى يخرج راس الكفر من المشرق وهو الدجال الاعظم وعدو الله الاكبر الذي انذر به كل نبي قومه وختمت به سلسلة الدجل والكذب اي كتب هذه الفتنة لا توجد فتنة اعظم منها وهناك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا فكان الظاهر ان لا يتقدم بمقاومة خاتم الدجاجلة الكاذبين الا خاتم الانبياء والمرسلين وقد جاء الخليل والذبيح وبشر بمقدمه المسيح وانتهت اليه مراتب النبوة والرسالة الذي ارسل بالحق كافة للناس بشيرا ونذيرا فلا يبقى على ظهر الارض بيت وبر ولا مدر الا ادخله الله دينه القويم فكان الا وفق بما يبدو

فناس ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه النفيسة بجيء عدوا فبلا اكبر الا ان الله سبحانه وتعالى رفع منزلته جل امر الدجال اللعين اهون من ان يقدم في مقابلته صلى الله عليه وسلم الى آخر ما بسط

۴۹۱ باب ما ذكر عن بني اسرائيل الخ تقدم في مقدمة اللامع في بيان مناسبة الترتيب بين الابواب من كلام الحافظ قدس سره ثم ذكر المصنف بعد الانبياء اشياء من العجائب الواقعة في زمن بني اسرائيل اھ وبنو اسرائيل ذرية يعقوب بن اسحق بن ابراهيم واسرائيل لقب يعقوب اي من الاعاجيب التي كانت في زمانهم ذكر فيه اربعة وثلثين حديثا اھ من الفتح وذكر العيني قصة في سبب تسمية يعقوب باسرائيل ويستفاد من كلام الحافظ والقسطلاني ان هذه الابواب التي في ذكر بني اسرائيل ملحقة باحاديث الانبياء كما سيأتي في مبدأ باب المناقب

۴۹۲ باب حديث ابرص واقرع واعمى كذا في الهامش الهندية معلما عليه علامة النسخة وليس لفظ باب في نسخة الهندية ولا في نسخة الشروح الثلاثة الفتح والعيني والقسطلاني قال الحافظ هكذا ترجم بهذا الحديث… في اثناء ذكر بني اسرائيل وهو الحديث الثاني عشر وقال العيني والقسطلاني وفي بعض النسخ باب حديث ابرص الخ

۴۹۳ باب قوله تعالى ام حسبت ان اصحاب الكهف الخ هكذا في النسخ الهندية والعيني والقسطلاني وليس في نسخة الفتح لفظ باب قال الحافظ كذا لابي ذر عن المستملي والكشميهني وحذفها الى آخر الترجمة ولغيره في اوله باب ولم يورد في ذلك الا تفاسير ما وقع في قصة اصحاب الكهف وسقط كله من رواية النسفي وقال ايضا لم يذكر المصنف في هذه الترجمة حديثا مسندا وقد روى عبد بن حميد باسناد صحيح عن ابن عباس قصة اصحاب الكهف مطولة غير مرفوعة ذكرها الحافظ ملخصا من الفتح قوله الكهف الفتح في الجبل هو قول الضحاك اخرجه عنه ابن ابي حاتم واختلف في مكان الكهف فالذي تظافرت به الاخبار انه في بلاد الروم وعن ابن عباس انه بالقرب من ايلة وقيل بقرب من طرسوس وفي تفسير ابن مردويه عن ابن عباس اصحاب الكهف اعوان المهدي وسنده ضعيف فان ثبت حمل على انهم لم يموتوا بل هم في المنام الى ان يبعثوا لاعانة المهدي وقد ورد في حديث آخر بسند واه انهم يحجون مع عيسى عليه السلام قوله والرقيم الكتاب الخ قال ابو عبيدة الرقيم الوادي الذي فيه الكهف وعن كعب الاحبار هو اسم القرية وعن سعيد بن جبير ان الرقيم اسم الكلب وقيل الرقيم هو الغار كما سابينه في حديث الغار وقيل الرقيم الصخرة التي اطبقت على الوادي وسيأتي في التفسير قول ابن عباس ان الرقيم لوح من رصاص كتبت فيه اسماء اصحاب الكهف وقيل الرقيم الدواة وقال قوم اخبر الله عن قصة اصحاب الكهف ولم يخبر عن قصة اصحاب الرقيم قلت وليس كذلك بل السياق يقتضي ان اصحاب الكهف هم اصحاب الرقيم والله اعلم اھ مختصرا من الفتح

۴۹۴ باب حديث الغار في نسخ الشروح سقط لفظ باب قال الحافظ عقب المصنف قصة اصحاب الكهف بحديث الغار اشارة الى ما ورد انه قد قيل ان الرقيم المذكور في قوله تعالى ام حسبت ان اصحاب الكهف والرقيم الآية هو الغار الذي اصاب فيه الثلاثة ما اصابهم وذلك فيما اخرجه البزار والطبراني باسناد حسن عن النعمان بن بشير رضي الله عنه انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يذكر الرقيم قال انطلق ثلاثة فكانوا في كهف فوقع الجبل على باب الكهف فاوصد عليهم فذكر الحديث اھ من الفتح وهكذا في العيني ثم قال قلت يحتمل انه ذكر هنا عقيب ذاك لان هؤلاء الثلاثة كانوا في زمن بني اسرائيل يدل عليه ما رواه الطبراني عن عقبة بن عامر ان ثلاثة نفر من بني اسرائيل الحديث اھ

۴۹۵ باب بغير ترجمة وهكذا في العيني والقسطلاني وقالا هو كالفصل لما قبله وليس في اكثر النسخ لفظ باب ولم يتعرض له الحافظ وليس هو موجود في نسخة شرحه ثم البراعة عندي هو كذا عند الحافظ في قوله قدم معاوية المدينة آخر قدمة قدمها.

كتاب المناقب

هكذا في نسخة العيني وكذا على هامش النسخة الهندية بعلامة النسخة وفي النسخ الهندية وكذا في نسختي الفتح والقسطلاني باب المناقب قال الحافظ كذا في الاصول التي وقفت عليها من كتاب البخاري وذكر صاحب الاطراف وكذا في بعض الشروح كتاب المناقب فعلى الاول هو من جملة كتاب احاديث الانبياء وعلى الثاني هو كتاب مستقل والاول اولى فانه يظهر من تصرفه انه قصد به سياق الترجمة النبوية بان يجمع فيه امور النبي صلى الله عليه وسلم من المبدأ الى المنتهى فبدأ بمقدمات ذلك فذكر ما يتعلق بالنسب الشريف فذكر اشياء تتعلق بالانساب ومن ثم ذكر امورا تتعلق بالقبائل ثم النهي عن دعوى الجاهلية لان معظم فخرهم كان بالانساب ثم ذكر صفة النبي صلى الله عليه وسلم تسليما كثيرا وشمائله ومعجزاته واستطرد منها بفضائل اصحابه ثم اتبع بما جرى له قبيل الهجرة وما جرى له بمكة فذكر المبعث ثم اسلام الصحابة وهجرة الحبشة والمعراج ووفود الانصار والهجرة الى المدينة ثم ساق المغازي على ترتيبها عنده ثم الوفاة فهذا آخر هذا الباب وهو من جملة تراجم الانبياء وختمها بخاتم الانبياء صلى الله عليه وعليهم وسلم تسليما كثيرا اھ من الفتح قلت وهكذا تقدم في هامش مقدمة اللامع ايضا ان الاوجه عند هذا العبد الضعيف ان ذكر الفضائل والمناقب المتعلقة بهذه الامة تمهيد وتكميل لذكر نبينا سيد الانبياء عليه افضل الصلوات والتسليمات ولما كان ذكره الشريف اصلا ومقصودا ابسط في ذكر التمهيد والتكميل فذكر قريشا لانه قبيلته صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم تسليما كثيرا كثيرا ثم المناقب جمع منقبة وهي ضد المثلبة قال العيني وقال السندي المناقب المكارم والمفاخر واحدها منقبة ضد المثلبة كانها تنقب قلب الحسود اھ وقول الله تعالى يا ايها الناس انا خلقناكم الآية قال الحافظ يشير الى ما تضمنته هذه الآية من ان المناقب عند الله انما هي بالتقوى بان يعمل بطاعته ويكف عن معصيته وقد ورد في الحديث ما يوضح ذلك ففي صحيح ابن خزيمة وابن حبان من حديث ابن عمر في خطبته صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وفيه يا ايها الناس رجلان مومن تقي كريم على الله وفاجر شقي هين على الله ثم تلا هذه الآية وروى احمد وغيره

في خطبة النبي صلى الله عليه وسلم بمنى يا ايها الناس ان ربكم واحد وان اباكم واحد الا لا فضل لعربي على عجمي ولا لاسود على احمر الا بالتقوى خيركم عند الله اتقاكم اھ قوله واتقوا الله الذي تساءلون به الآية قال الحافظ والمراد بذكر هذه الآية الاشارة الى الاحتياج الى معرفة النسب ايضا لانه يعرف به ذوو الارحام المامور بصلتهم وذكر ابن حزم في مقدمة كتاب النسب له فصلا في الرد على من زعم ان علم النسب علم لا ينفع وجهل لا يضر بان في علم النسب ما هو فرض على كل احد وما هو فرض على الكفاية وما هو مستحب قال فمن ذلك ان يعلم ان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ابن عبد الله الهاشمي فمن زعم انه لم يكن هاشميا فهو كافر الى آخر ما ذكره الحافظ ونقل ابن عبد البر انه قال في اول كتابه النسب ولعمري لم ينصف من زعم ان علم النسب علم لا ينفع وجهل لا يضر اھ

۴۹۶ باب بغير ترجمة ليس لفظ الباب في نسخة الفتح وهو موجود في النسخ الهندية والعيني والقسطلاني قال العيني هو كالفصل لما قبله وقال تحت حديثه الاول من هذا الباب ووجه ذكره عقيب الحديث السابق ان المذكور فيه ان الناس تبع لقريش وفيه تفضيلهم على غيرهم والمذكور في هذا انه لم يكن بطن من قريش الا وللنبي صلى الله عليه وسلم قرابة فيقتضي هذا التفضيل على الكل اھ قال الحافظ ودخول هذا الحديث في هذه الترجمة اي ترجمة الباب السابق فان هذا الباب ليس في نسخة الفتح واضح من جهة تفسير المودة المطلوبة في الآية بصلة الرحم التي بينه وبين قريش وهم الذين خوطبوا بذلك وذلك يستدعي معرفة النسب التي تحقق بها صلة الرحم قال عكرمة كانت قريش تصل الارحام في الجاهلية فلما دعاهم النبي صلى الله عليه وسلم الى الله تعالى خالفوه وقاطعوه فامرهم بصلة الرحم التي بينه وبينهم اھ

۴۹۷ باب مناقب قريش قال العلامة العيني الكلام في قريش على انواع الاول من هو الذي تسمى بقريش من اجداد النبي صلى الله عليه وسلم فقال الزبير قالوا قريش اسم فهر بن مالك وما لم يلده فهر فليس من قريش قال الزبير قال عمي فهر هو قريش اسمه وفهر لقبه قال ابن دريد الفهر الحجر الاملس يملأ الكف فهو مونث وقيل يذكر ويونث وكنيته فهر ابو غالب وقال ابن هشام النضر هو قريش فمن كان من ولده فهو قرشي ومن لم يكن من ولده فليس بقرشي وهذا قول الجمهور وقيل قصي هو قريش والقولان الاولان حكاهما غير واحد من ائمة علم النسب والصحيح الذي عليه الجمهور هو النضر وقيل الصحيح هو فهر النوع الثاني في وجه التسمية بقريش وفيه خمسة عشر قولا الاول انه من التقرش وهو التكسب والتجارة وكانت قريش يتقرشون في البياعات وهذا قاله ابن هشام ثم ذكر العيني بقية الاقوال فيه والنوع الثالث في ما جاء فيهم فروى عن سعد بن وقاص رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من يرد هوان قريش اهانه الله وعن واثلة بن الاسقع قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله اصطفى كنانة من ولد اسماعيل واصطفى قريشا من كنانة واصطفى هاشما من قريش واصطفاني من بني هاشم رواه مسلم وكانت لقريش في الجاهلية مكارم منها السقاية والعمارة والرفادة والحجابة والحكومة وغير ذلك ذكره العيني وكانوا يسمون آل الله وجيران الله والنسبة الى قريش قرشي وعن الخليل قريشي ايضا فان اردت بقريش الحي صرفته فان اردت به القبيلة لم تصرفه اھ مختصرا

قوله فغضب معاوية كتب الشيخ في اللامع كان وجه الغضب انه حمل قول عبد الله بن عمرو على انه يكون خليفة حق وليس المراد في الحديث ذلك بل المراد انه يتغلب والحاصل ان احد الصحابيين اخطأ فيه فاما ان يكون مراد عبد الله انه يكون عن قريب او انه يكون خليفة حق وهما غير صحيحين لانه يكون متغلبا ويكون في آخر الزمان او يكون الراوي اصاب في فهم ما روي الا ان معاوية رضي الله عنه فهم منه خلاف ما قصد فغضب لذلك والله اعلم اھ وفي هامشه قال الحافظ في انكار معاوية ذلك نظر لان الحديث الذي استدل به مقيد باقامة الدين فيحتمل ان يكون خروج القحطاني اذا لم تقم قريش امر الدين وقد وجد ذلك اھ وقال العلامة السندي وانما فعل ما فعل معاوية لانه ما بلغه ذلك الحديث واستدل بحديث ان هذا الامر لا دليل عليه لان تقييده ما اقاموا الدين يشعر ان هذا الامر لا يبقى فيهم حين تركهم مراعاة الدين والله تعالى اعلم اھ ملخصا والاوجه عند هذا العبد الضعيف في سبب انكار معاوية انه حمل الحديث على انهم يريدون بمعاونة هذا الحديث اخراج الخلافة من قريش ويؤيده قول معاوية اياكم والاماني وبسط في هامش اللامع ايضا انهم اختلفوا في القحطاني هل يكون من الخلفاء الصالحين ام لا فارجع اليه لو شئت.

۴۹۸ باب نزل القرآن بلسان قريش قال الحافظ اورد فيه طرفا من حديث انس في امر عثمان رضي الله عنه وسيأتي مبسوطا مشروحا في فضائل القرآن ووجه دخوله في مناقب قريش ظاهر والله اعلم اھ وسنذكر الكلام في جمع القرآن هناك ان شاء الله.

۴۹۹ باب نسبة اليمن الى اسماعيل عليه السلام اي ابن ابراهيم الخليل ونسبة مفرد ربيعة الى اسماعيل متفق عليها واما اليمن فجماع نسبهم ينتهي الى قحطان واختلف في نسبه فالاكثر على انه ابن عابر بن شالخ بن ارفخشذ بن سام بن نوح وقيل هو من ولد هود عليه السلام وقيل هو هود نفسه وقيل ابن اخيه ويقال ان قحطان اول من تكلم بالعربية وهو والد العرب المتعربة واما اسمعيل فهو والد العرب المستعربة واما العرب العاربة فكانوا قبل ذلك كعاد وثمود وغيرهما وزعم الزبير بن بكار ان قحطان من ذرية اسمعيل وانه قحطان بن الهميسع بن تيم بن نبت بن اسمعيل عليه السلام وهو ظاهر قول ابي هريرة المتقدم في ذكر قصة هاجر حيث قال وهو يخاطب الانصار فتلك امكم يا بني ماء السماء وهذا هو الذي ترجح في نقدي اھ من الفتح وبسط اشد البسط قوله منهم اسلم بن افصى بفتح الهمزة وسكون الفاء بعدها مهملة مقصورا ووقع في رواية الجرجاني افصى بعين مهملة بدل الصاد وهو تصحيف واراد المصنف ان نسب حارثة ابن عمرو متصل باليمن وقد خاطب النبي صلى الله عليه وسلم بني اسلم بانهم من بني اسمعيل كما في حديث سلمة بن الاكوع الذي في هذا الباب فدل على ان اليمن من بني اسماعيل وفي هذا الاستدلال نظر لانه لا يلزم من كون بني اسلم من بني اسمعيل ان يكون جميع من ينسب الى قحطان من بني اسمعيل لاحتمال ان يكون وقع في اسلم ما وقع في اخوتهم خزاعة من الخلاف هل هم من بني قحطان او من بني اسمعيل الى آخر ما بسط قوله وانت مع بني فلان الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع ومن المعلوم ان الفخر لا يكون الا من هو معهم فلذا امسكوا عن الرمي لان الرمي انما كان يرد اليهم ينتصر باصابة الرمي فاذ قال وانا معكم كلكم اخذوا في المرامات ولم يكن الفريقان متى بلا تجيب يرمي كل منهم مع آخر اھ وذكر في هامشه كلام الشراح مما يتعلق به فارجع اليه.

۵۰۰ باب بغير ترجمة كذا هو بلا ترجمة وهو كالفصل من الباب الذي قبله ووجه تعلقه به من الحديثين الاولين ظاهر

وهو الزجر عن الادعاء الى غير الاب الحقيقي لان اليمن اذا ثبت نسبهم الى اسماعيل فلا ينبغي لهم ان ينتسبوا الى غيره واما الحديث الثالث فذ تعلق باصل الباب وهو ان عبد القيس ليسوا من مضر واما الرابع فاشارة الى ما وقع في بعض طرقه من الزيادة بذكر ربيعة ومضر اھ من الفتح

ص٤٩٩ باب ذكر اسلم وغفار ومزينة وجهينة واشجع هذه خمس قبائل كانت في الجاهلية في القوة والمكانة دون بني عامر بن صعصعة وبني تميم بن مر وغيرهما من القبائل فلما جاء الاسلام كانوا اسرع دخولا فيه من اولئك فانقلب الشرف اليهم بسبب ذلك فاما اسلم فقد تقدم ذكر نسبهم في الباب الماضي ثم ذكر الحافظ نسب الباقي من القبائل الاربعة

ص٤٩٩ باب ذكر قحطان كذا في النسخ الهندية والفتح وفي نسخة العيني والقسطلاني ههنا بدله باب ابن اخت القوم ومولى القوم منهم ولا شك ان نسخ البخاري في سياق هذه التراجم مختلفة جدا تقديما وتاخيرا كما يظهر من الشروح ونسخة الفتح في اكثرها موافقة للنسخة الهندية التي بايدينا تقدم الاصل في قحطان وبل هو من ذرية اسمعيل ام لا والى قحطان ينتهي انساب اهل اليمن من حمير وكندة وهمدان وغيرهم وقوله حتى يخرج رجل من قحطان لم اقف على اسمه ولكن جوز القرطبي ان يكون جهجاه الذي وقع ذكره في مسلم من طريق اخرى عن ابي هريرة بلفظ لا تذهب الايام والليالي حتى يملك رجل يقال له جهجاه اخرجه عقب حديث القحطاني ثم قال الحافظ وهذا الحديث يدخل في علامات النبوة من جملة ما اخبر به صلى الله عليه وسلم قبل وقوعه ولم يقع بعد وقد روى نعيم بن حماد في الفتن من طريق ارطاة بن المنذر احد التابعين من اهل الشام ان القحطاني يخرج بعد المهدي ويسير على سيرة المهدي الى آخر ما قال في الفتح (تنبيه) قد تقدم في مقدمة اللامع في بيان مناسبة الترتيب بين الكتب والابواب على الهامش واجاد شيخ مشايخنا في تراجمه ههنا كلاما لطيفا فقال في باب ذكر قحطان تحير الناس في هذه المطالب التي ترجم لها البخاري ولم يهتدوا الى مقصوده فيها والذي وفق هذا العبد الضعيف بفضل الله ان البخاري عمد ههنا الى قصص اطال الكلام محمد بن اسحق فيها في سيرته فاقام لكل منها شاهدا من الاحاديث الصحيحة على شرطه فذكر ابن اسحق قصة ...... اليمن من حمير فاتى البخاري لها بشاهد وهو ذكر قحطان في الحديث الصحيح وذكر حلف الفضول وغيرها من معاداتهم فيما بينهم فاشار اليه البخاري بقوله باب ما ينهى من دعوى الجاهلية وذكر تسلط خزاعة على مكة بعد ما اخرجوا فاتى لها بشاهد هو ذكر عمرو بن لحي وتسييبه السوائب وذكر قصة حفر عبد المطلب زمزم فاتى لها بشاهد هو حديث اسلام ابي ذر وشربه من زمزم فانه يدل على ان زمزم كان موجودا في اول مبعث النبي صلى الله عليه وسلم وذكر الدارمي قبل ذكر مبعث النبي صلى الله عليه وسلم جهل العرب واخرج قصة رجل ذكر عنده صلى الله عليه وسلم انه قتل ابنته في الجاهلية فاتى البخاري لها بشاهد وهو قوله تعالى قد خسر الذين قتلوا اولادهم وذكر ابن اسحق نسبه صلى الله عليه وسلم الى سيدنا اسمعيل وروى عن مالك انه كره رفع النسب الى ما فوق الاسلام فاتم البخاري لابن اسحق وذكر ابن اسحق في ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم قصة الفيل واستيلاء الحبش على اليمن فلم يجد البخاري لها شاهدا فاتى بقوله تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل وذكر الحبشة في الحديث وخطابه لهم بني ارفدة هذا ما لاح لي والله تعالى اعلم انتهى بلفظه الشريف نور الله مرقده اھ من هامش مقدمة اللامع.

ص٤٩٩ باب ما ينهى عنه من دعوة الجاهلية قال الحافظ ودعوى الجاهلية الاستغاثة عند ارادة الحرب كانوا يقولون يا آل فلان فيجتمعون فينصرون القائل ولو كان ظالما فجاء الاسلام بالنهي عن ذلك وكان المصنف اشار الى ما ورد في بعض طرق حديث جابر المذكور وهو ما اخرجه اسحق بن راهويه والمحاملي في الفوائد الاصبهانية من طريق ابي الزبير عن جابر قال اقتتل غلام من المهاجرين وغلام من الانصار فذكر الحديث وفيه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ا دعوى الجاهلية قالوا لا قال لا باس ولينصر الرجل اخاه ظالما او مظلوما فان كان ظالما فلينهه فانه له نصر وعرف من ذلك ان الاستغاثة ليست حراما وانما الحرام ما يترتب عليها من دعوى الجاهلية اھ

ص٤٩٩ باب قصة خزاعة اختلف في نسبهم مع الاتفاق على انهم من ولد عمرو بن لحي باللام والمهملة مصغرا وهو ابن حارثة بن عمرو بن عامر بن ماء السماء وقد تقدم نسبه في اسلم واسلم هو عم عمرو بن لحي ويقال ان اسم لحي ربيعة وقد صحف بعض الرواة فقال عمرو بن يحيى ووقع مثل ذلك في الجمع للحميدي والصواب باللام وتشديد الياء آخره مصغرا ويقال لخزاعة بنو كعب نسبوا الى جدهم كعب بن عمرو بن لحي قال ابن الكلبي لما تفرق اهل سبا بسبب سيل العرم نزل بنو مازن على ماء يقال له غسان فمن اقام به منهم فهو غساني وانخزعت منهم بنو عمرو بن لحي عن قومهم فنزلوا مكة وما حولها فسموا خزاعة وتفرقت سائر الازد اھ من الفتح.

ص٤٩٩ قصة اسلام ابي ذر باب قصة زمزم كذا في النسخ الهندية وفي نسخة القسطلاني ههنا باب قصة زمزم قال القسطلاني ولابي ذر قصة اسلام ابي ذر رضي الله عنه وعند العيني باب قصة زمزم وفيه اسلام ابي ذر وفي نسخة الفتح قصة زمزم وذكر فيه الحديث المذكور في النسخ الهندية لكن ذكر فيه قبله باب قصة اسلام ابي ذر وذكر فيه الحديث بطوله في قصة اسلامه وهذا الباب مع ذكر فيه من الحديث ياتي في النسخ الهندية بعد عدة ابواب يعني بعد اسلام ابي بكر وسعد ولهذا قال الحافظ ههنا وسقط هذا الباب (اي اسلام ابي ذر) لغير ابي ذر وكانه اولى لان هذه الترجمة ستاتي بعد اسلام ابي بكر وسعد وغيرهما اھ وقال العيني بعد ذكر حديث الباب مطابقته للترجمة ظاهرة اما قصة زمزم فلان فيه ذكر زمزم واكتفى ابو ذر رضي الله عنه به في المدة التي اقام فيها بمكة واما قصة اسلامه فظاهرة من هذا الباب اھ قلت وقد تقدم في مقدمة اللامع في الفائدة الثالثة عشر في مناسبة الترتيب بين الكتب والابواب ما قال الحافظ ولما ذكر اسلم وغفار ذكر قريبا منه اسلام ابي ذر لانه اول من اسلم من غفار اھ وتقدم هناك في هامشه قلت بل ذكره ههنا لبيان زمزم كما ترجم به وذكر اسلامه استطرادا من حيث انه اول من اسلم من غفار كما افاده الحافظ وذكر اسلامه يناسب الترجمة الثانية الآتية بعد النبوة والا فلا وجه لذكر اسلامه قبل

مبعثه صلى الله عليه وسلم

ص٥٠٠ باب جهل العرب وفي نسخة الفتح باب قصة زمزم وجهل العرب وذكر فيه الحديث المذكور في النسخ الهندية وفي نسخة العيني والقسطلاني ههنا باب ذكر قحطان وهذا الباب قد تقدم في النسخ الهندية وكذا في نسخة الفتح بعد ذكر اسلم وغفار قال الحافظ كذا لابي ذر وغيره باب جهل العرب وهو اولى اذ لم يجر في حديث الباب لزمزم ذكر واما الاسماعيلي فجمع هذه الاحاديث في ترجمة واحدة وهو متجه اھ

ص٥٠٠ باب من انتسب الى آبائه قال العيني اي بيان جواز انتساب من انتسب الى آبائه الذين مضوا في الاسلام او في الجاهلية وكره بعضهم ذلك مطلقا ومحل الكراهة انما كان اذا ذكره على طريق المفاخرة والمشاجرة وقد روى الامام احمد وابو يعلى في مسنديهما باسناد حسن من حديث ابي ريحانة رفعه من انتسب الى تسعة آباء كفار يريد بهم عزا او كرامة فهو عاشرهم في النار اھ وكذا في الفتح.

ص٥٠٠ باب ابن اخت القوم ومولى القوم منهم وهكذا هذه الترجمة ههنا في نسخة الفتح وفي نسخة العيني والقسطلاني تقدم هذا الباب كما سبق في باب ذكر قحطان وفي نسختيهما ههنا باب قصة الحبش الآتي بعد هذا الباب قال الحافظ قوله منهم اي فيما يرجع الى المناصرة والتعاون ونحو ذلك واما بالنسبة الى الميراث ففيه نزاع كما سياتي بسطه في كتاب الفرائض ولم يذكر المصنف حديث مولى القوم منهم مع ذكره في الترجمة فزعم بعضهم انه لم يقع له حديث على شرطه فاشار اليه وفيه نظر لانه قد اورده في الفرائض من حديث انس ولفظ مولى القوم من انفسهم والمراد بالمولى ههنا المعتق بفتح المثناة والحليف واما المولى من اعلى فلا يراد ههنا ووقع في حديث ابي هريرة عند البزار مقرونا الترجمة وزيادة عليها بلفظ مولى القوم منهم وحليف القوم منهم وابن اخت القوم منهم اھ وكتب الشيخ في اللامع واثبات الجزء الثاني بالرواية مغايرة اھ وتقدم عن الحافظ انه اشار به الى ما سياتي وبه جزم العيني.

ص٥٠٠ باب قصة الحبش قال الحافظ والحبش هم الحبشة يقال انهم من ولد حبش بن كوش بن حام بن نوح وهم مجاورون لاهل اليمن يقطع بينهم البحر وقد غلبوا على اليمن قبل الاسلام وملكوها وغزا ابرهة من ملوكهم الكعبة ومعه الفيل وقد ذكر ابن اسحق قصة مطولة واخرجها الحاكم ثم البيهقي من طريق قابوس بن ابي ظبيان عن ابيه عن ابن عباس ملخصة والى هذا القدر اشار المصنف بذكرهم في مقدمة السيرة النبوية اھ من الفتح وقال العيني لم يذكر في الباب من قصة الحبشة الا شيئا نزرا وذكر ابن اسحق قصتهم مطولة فمن اراد الوقوف عليها فليرجع الى كتابه اھ قوله يا بني ارفدة هو بفتح الهمزة وسكون الراء وكسر الفاء اسم لجدهم وقيل معنى الارفدة الاماء وقد تقدم شيء من ذلك في ابواب العيدين ثم قال الحافظ وقد استدل قوم من الصوفية بحديث الباب على جواز الرقص وسماع آلات الملاهي وطعن فيه الجمهور باختلاف المقصدين فان لعب الحبشة بحرابهم كان للتمرين على الحرب فلا يحتج به للرقص في الريب والله اعلم اھ من الفتح

ص٥٠٠ باب من احب ان لا يسب نسبه ليسب بضم اوله والمراد بالنسب الاصل وبالسب الشتم والمراد ان لا يشتم اهل نسبه اھ من الفتح ومطابقة الحديث للترجمة توخذ من قوله فقال كيف بنسبي فانه صلى الله عليه وسلم لم يرد ان يجيء نسبه مع هجو الكفار اھ من العيني

ص٥٠٠ باب ما جاء في اسماء رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ قوله ما كان محمد ابا احد الخ ليست هذه الآية في نسخة الفتح قال القسطلاني ثبتت هذه الآية ههنا في رواية ابي الوقت اھ قوله عز وجل محمد رسول الله الخ قال الحافظ كانه يشير الى ان هذين الاسمين اشهر اسمائه واشهرهما محمد صلى الله عليه وسلم وقد تكرر في القرآن واما احمد فذكر فيه حكاية عن قول عيسى عليه السلام فاما محمد فمن باب التفعيل للمبالغة واما احمد فمن باب التفضيل وقيل سمي احمد لانه علم منقول من صفة وهي افعل التفضيل ومعناه احمد الحامدين وسبب ذلك ما ثبت في الصحيح انه يفتح عليه في المقام المحمود بمحامد لم يفتح بها على احد قبله وقيل الانبياء حمادون وهو احمدهم اي اكثرهم حمدا او اعظمهم في صفة الحمد واما محمد فمنقول من صفة الحمد ايضا وهو بمعنى محمود وفيه معنى المبالغة وقد اخرج المصنف في التاريخ الصغير من طريق علي بن زيد قال كان ابو طالب يقول وشق له من اسمه ليجله ٭ فذو العرش محمود وهذا محمد والمحمد الذي حمد مرة بعد مرة كالممدح او الذي تكاملت فيه الخصال المحمودة قال عياض كان رسول الله صلى الله عليه وسلم احمد قبل ان يكون محمدا كما وقع في الوجود لان تسميته احمد وقعت في الكتب السالفة وتسميته محمدا وقعت في القرآن العظيم وذلك انه حمد ربه قبل ان يحمده الناس وكذلك في الآخرة يحمد ربه فيشفعه فيحمده الناس وقد خص بسورة الحمد وبلواء الحمد وبالمقام المحمود وشرع له الحمد بعد الاكل وبعد الشرب وبعد الدعاء وبعد القدوم من السفر وسميت امته الحامدين فجمعت له معاني الحمد وانواعه صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا كثيرا اھ قوله لي خمسة اسماء قال القسطلاني فان قيل ان المقرر في علم المعاني ان تقديم الجار والمجرور يفيد الحصر وقد وردت الروايات باكثر من ذلك حتى قال ابن العربي ان له صلى الله عليه وسلم الف اسم اجيب بانه لم يرد الحصر فيها فالمعنى انه ارادوا ان لي خمسة اسماء اختص بها او خمسة اسماء مشهورة عند الامم السابقة اھ قال الحافظ وقال عياض حمى الله هذه الاسماء ان يسمى بها احد قبله وانما سمى بعض العرب محمدا قرب ميلاده لما سمعوا من الكهان والاحبار ان نبيا سيبعث في ذلك الزمان يسمى محمدا فرجوا ان يكونوا هم فسموا ابناءهم بذلك قال وهم ستة لا سابع لهم كذا قال وقال السهيلي في الروض لا يعرف في العرب من يسمى محمدا قبل النبي صلى الله عليه وسلم الا ثلاثة محمد بن سفيان بن مجاشع ومحمد بن احيحة ومحمد بن حمران بن ربيعة قال الحافظ وهو حصر مردود وقد جمعت اسماء من تسمى بذلك في جزء مفرد فبلغوا نحو العشرين لكن مع تكرر في بعضهم ووهم في بعض فيتخلص منهم خمسة عشر نفسا وقال الحافظ ايضا بعد ذكر حديث الباب قال ابن دحية في تصنيف له مفرد في الاسماء النبوية قال بعضهم اسماء النبي صلى الله عليه وسلم عدد اسماء الله الحسنى تسعة وتسعون اسما قال ولو بحث عنها باحث لبلغت ثلاث مائة اسم وذكر في تصنيفه

المذکور اما منہا من القرآن والاخبار وضبط الفاظها وشرح معانیها وغالب الاسماء التی ذکرها وصف بها النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یرد ما تمیز منها علی سبیل التسمیۃ مثل عدد اللبنۃ بفتح اللام وکسر الموحدۃ ثم النون فی اسمائہ للحدیث المذکور فی الباب بعدہ فی القصر الذی من ذہب وفضۃ الا موضع لبنۃ قال فکنت انا اللبنۃ ونقل ابن العربی فی شرح الترمذی عن بعض الصوفیۃ ان للہ الف اسم ولرسولہ الف اسم ۔

ص۵۰۱ باب خاتم النبیین یعنی المراد بالخاتم فی اسمائہ انہ خاتم النبیین ولمح بما وقع فی القرآن اھ من الفتح واما مطابقۃ الحدیث الاول بالترجمۃ فما قال العینی تؤخذ المطابقۃ من معناہ ولان فی طریق من طرق الحدیث عند الاسماعیلی فانا موضع اللبنۃ جئت فختمت الانبیاء علیہم الصلوۃ والسلام اھ وقال الحافظ تحت الباب اشار الی ما اخرجہ فی التاریخ من حدیث العرباض بن ساریۃ رفعہ انی عبد اللہ وخاتم النبیین وان آدم لمنجدل فی طینتہ الحدیث واخرجہ ایضا احمد وصححہ ابن حبان والحاکم اھ ۔

ص۵۰۱ باب وفات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کذا فی النسخ الہندیۃ وکذا فی نسخۃ الشرح ویشکل ایرادہ ہہنا فانہ سیأتی فی محلہ قال الحافظ کذا وقعت ہذہ الترجمۃ عند ابی ذر وسقطت من روایۃ النسفی ولم یذکرہا الاسماعیلی وفی ثبوتہا ہنا نظر فان محلہا فی آخر المغازی کما سیأتی والذی یظہر ان المصنف قصد بایراد حدیث عائشۃ ہنا بیان مقدار عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقط لا خصوص زمن وفاتہ وایرادہ فی الاسماء اشارۃ الی ان من جملۃ صفاتہ عند اہل الکتاب ان مدۃ عمرہ القدر الذی عاشہ وسیأتی نقل الخلاف فی مقدارہ فی آخر المغازی ان شاء اللہ اھ

ص۵۰۱ باب کنیۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم تسلیماً کثیراً کثیراً قال الحافظ الکنیۃ بضم الکاف وسکون النون ماخوذۃ من الکنایۃ تقول کنیت عن الامر بکذا اذا ذکرتہ بغیر ما یستدل بہ علیہ صریحا وقد اشتہرت الکنی للعرب حتی ربما غلبت علی الاسماء کابی طالب وابی لہب وقد یکون للواحد کنیۃ واحدۃ فاکثر وقد یشتہر باسمہ وکنیتہ جمیعاً فالاسم والکنیۃ واللقب یجمعہا العلم بالتحتین وتتغایر بان اللقب ما اشعر بمدح او ذم والکنیۃ ما صدرت باب او ام وما عدا ذلک فہو اسم وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یکنی ابا القاسم بولدہ القاسم وکان اکبر اولادہ واختلف ہل مات قبل البعثۃ او بعدہا وقد ولد لہ صلی اللہ علیہ وسلم ابراہیم فی المدینۃ من ماریۃ رضی اللہ عنہا وفی حدیث انس ان جبرئیل قال للنبی صلی اللہ علیہ وسلم السلام علیک یا ابا ابراہیم وقد اختلف فی جواز التکنی بکنیتہ صلی اللہ علیہ وسلم فالمشہور عن الشافعی المنع علی ظاہر ہذہ الاحادیث وقیل یختص ذلک بزمانہ وقیل بمن یسمی باسمہ اھ وسیأتی تفصیل المذاہب فی محلہ من کتاب الادب انشاء اللہ تعالیٰ ۔

ص۵۰۱ باب (بغیر ترجمہ) قال الحافظ کذا للاکثر بغیر ترجمہ وضمہ بعضہم الی الباب الذی قبلہ ولا تظہر مناسبتہ لہ ولا یصلح ان یکون فصلا من الذی قبلہ بل ہو طرف من الحدیث الذی بعدہ ولعل ہذا من تصرف الرواۃ نعم وجہہ بعض شیوخنا بانہ اشار الی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وان کان ذا اسم وکنیۃ لکن لا ینبغی ان ینادی بشئ منہما بل یقال لہ یا رسول اللہ کما خاطبتہ خالۃ السائب لما اتت بہ الیہ ولا یخفی تکلفہ اھ

ص۵۰۱ باب خاتم النبوۃ ای صفتہ وہو الذی کان بین کتفی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکان من علاماتہ التی کان اہل الکتاب یعرفونہ بہا وادعی عیاض ان الخاتم ہو اثر شق الملکین لما بین کتفیہ وتعقبہ النووی وقال ہذا باطل لان الشق انما کان فی صدرہ وبطنہ وکذا قال القرطبی واثرہ انما کان خطا واضحا من صدرہ الی مراق بطنہ کما فی الصحیحین قال ولم یثبت قط انہ بلغ بالشق حتی نفذ من وراء ظہرہ فہذہ غفلۃ من ہذا الامام ولعل ذلک وقع من بعض نساخ کتابہ فانہ لم یسمع علیہ فیما علمت کذا قال قال الحافظ وقد وقفت علی مستند القاضی ثم ذکرہ فارجع الیہ وقد بسط الحافظ فی صفۃ الخاتم بما ورد فیہ من الروایات وآراء العلماء وقولہ الحجلۃ من حجل الفرس الخ اورد علیہ الشراح بان التحجیل انما یکون فی القوائم واما الذی فی الوجہ ہو الغرۃ ووجہہ الشیخ قدس سرہ فی اللامع اذ قال المقصود منہ بیان مادۃ الاشتقاق لان معناہ فی الروایۃ ذلک فلا حاجۃ الی التغلیط اھ وبسط فی حاشیۃ اللامع من کلام الشراح وکذا ما فی تقریر مولانا محمد حسن المکی فارجع الیہ لو اشتقت

ص۵۰۱ باب صفۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ای خلقہ وخلقہ واورد فیہ اربعۃ وعشرین حدیثاً منہا حدیث ابی ہریرۃ وفیہ قولہ بعثت من خیر قرون بنی آدم قرنا فقرنا الخ کتب مولانا محمد حسن المکی فی تقریرہ ہذا بیان لشرافۃ نسبہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی ان القرون التی ہی خیر من قرون بنی آدم انا منہا والقرن طبقۃ الناس وقولہ قرنا فقرنا یعنی انا خیر طبقتی وابی خیر طبقتہ وجدی خیر طبقتہ واب جدی خیر طبقتہ وہکذا حتی تنتہی الی آدم علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام اھ والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان ہذا بیان لافضلیۃ طبقتہ صلی اللہ علیہ وسلم والمعنی انہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث فی خیر القرون باعتبار الابتداء وکذا باعتبار الانتہاء اما باعتبار الابتداء فلاجل ہذا الحدیث فان المعنی ان القرون الماضیۃ تترقی الی الخیریۃ قرنا فقرنا فقد قالوا ان زمن آدم کان زمن الصبا وزمن نوح کان زمن الشباب وزمن ابراہیم زمن الکہولۃ وزمن نبینا صلوات اللہ وسلامہ علیہم زمن المشیخۃ واما باعتبار الانتہاء فبمقتضی الحدیث المعروف الآتی فی باب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم الحدیث فالغرض من حدیث الباب حدیث ابی ہریرۃ بیان افضلیۃ طبقتہ باعتبار الابتداء اھ من حاشیۃ اللامع

ص۵۰۱ باب کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تنام عینہ الخ وفی روایۃ الکشمیہنی عیناہ بدل عینہ قولہ وکذلک الانبیاء تنام اعینہم ولا تنام قلوبہم قال الحافظ قد تقدم مثل ہذا من قول عبید بن عمیر فی اوائل الطہارۃ ومثلہ لا یقال من قبل الرأی وہو ظاہر فی ان ذلک من خصائصہ صلی اللہ علیہ وسلم لکنہ بالنسبۃ للامۃ وزعم القضاعی انہ مما اختص بہ عن الانبیاء ایضا وہذا الحدیث یرد علیہ اھ ویظہر من کلام العینی انہ جعل

ہذا الباب بغیر ترجمہ فانہ قال بعد لفظ باب ای ہذا باب وہو کالفصل لما قبلہ ثم ذکر قولہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تنام الخ منفرداً عما قبلہ ۔

ص۵۰۲ باب علامات النبوۃ فی الاسلام ای الواقعۃ فی زمن الاسلام من حین البعث دون ما وقع منہا قبل وعبر بالعلامات لتشمل المعجزات التی ہی خوارق عادات مع التحدی والکرامات قالہ القسطلانی وقال الحافظ ہی جمع علامۃ وعبر بہا المصنف لکون ما یورد من ذلک اعم من المعجزۃ والکرامۃ والفرق بینہما ان المعجزۃ اخص لانہ یشترط فیہا ان یتحدی النبی من یکذبہ بان یقول ان فعلت کذا اتصدق بانی صادق او یقول من یتحداہ لا اصدقک حتی تفعل کذا ویشترط ان یکون التحدی بہ مما یعجز عنہ البشر فی العادۃ المستمرۃ وقد وقع النوعان للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فی عدۃ مواطن والہاء فی المعجزۃ للمبالغۃ او ہی صفۃ محذوف واشہر معجزات النبی صلی اللہ علیہ وسلم القرآن لانہ صلی اللہ علیہ وسلم تحدی بہ العرب وہم افصح الناس لسانا واشدہم اقتدارا علی الکلام بان یاتوا بسورۃ مثلہ فعجزوا مع شدۃ عداوتہم لہ وصدہم عنہ الی آخر ما بسط فی بیان اعجاز القرآن الی ان قال واما ما عدا القرآن من نبع الماء من بین اصابعہ وتکثیر الطعام وانشقاق القمر ونطق الجماد فمنہ ما وقع التحدی بہ ومنہ ما وقع دالا علی صدقہ من غیر سبق تحد ومجموع ذلک یفید القطع بانہ ظہر علی یدہ صلی اللہ علیہ وسلم من خوارق العادات شئ کثیر کما یقطع بوجود جود حاتم وشجاعۃ علی رضی اللہ عنہ وان کانت افراد ذلک ظنیۃ وردت مورد الآحاد مع ان کثیرا من المعجزات النبویۃ قد اشتہر وانتشر ورواہ العدد الکثیر والجم الغفیر وافاد الکثیر منہ القطع عند اہل العلم بالآثار وذکر النووی فی شرح مقدمۃ مسلم ان معجزات النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزید علی الف ومائتین وقال البیہقی فی المدخل بلغت الفا وقال الزاہدی من الحنفیۃ ظہر علی یدیہ الف معجزۃ وقیل ثلاثۃ آلاف وقد اعتنی بجمعہا جماعۃ من الائمۃ کابی نعیم والبیہقی وغیرہما اھ من الفتح مختصراً قلت وکذا بسطہا السیوطی فی الخصائص والقسطلانی فی المواہب وکتب الشیخ فی اللامع قولہ باب علامات النبوۃ یعنی بہا معجزاتہ صلی اللہ علیہ وسلم ویندرج فیہ کرامات صحابتہ لان کرامۃ الولی تکون معجزۃ لنبیہ ویندرج فیہ اخبارہ صلی اللہ علیہ وسلم عما سیقع ومن علامات الساعۃ وعما یجری فی عالم الغیب اھ وفی حاشیتہ قال الحافظ قولہ فی الاسلام ای من حین المبعث وہلم جرا دون ما وقع قبل ذلک وقد جمع ما وقع من ذلک قبل المبعث بل قبل المولد الحاکم فی الاکلیل وابو سعید النیسابوری فی شرف المصطفیٰ وابو نعیم والبیہقی فی دلائل النبوۃ ثم بسط الحافظ فی ذکر بعض علامات النبوۃ الواردۃ عند مولدہ صلی اللہ علیہ وسلم وقبلہ وبعدہ ومال العلامۃ الکشمیری رحمہ اللہ کما فی الفیض الی ان المصنف یصدر بیان العلامات سواء کانت من جنس الارہاصات وہی ما تقع قبل النبوۃ او من جنس المعجزات الی ما یصدر بعد النبوۃ وقال الحافظ اورد المصنف فی ہذا الباب نحو خمسین حدیثا اھ

ص۵۰۴ قولہ کنا نعد الآیات برکۃ الخ کتب الشیخ فی اللامع بیان لفساد الزمان وانقلاب الامر من الخیر الی الشر یعنی ان الآیات فی زمنہ صلی اللہ علیہ وسلم کانت برکۃ وبشارات للمسلمین واما الیوم فلم یبق منہا غیر التہویل والتخویف کالزلزلۃ وقحوط المطر وغیرہما فذکر العد واراد ملزومہ وہو الوجود اھ قلت وما افادہ الشیخ ہو اجود بل اصح عندی مما قالہ الشراح کما بسط فی حاشیۃ اللامع فارجع الیہ لو شئت اما مطابقۃ حدیث عبد الرحمن بن ابی بکر فی قصۃ اضیافہ بالباب فقال العینی قیل لا مطابقۃ بینہما لان الترجمۃ فی علامات النبوۃ والحدیث فی کرامۃ الصدیق واجیب بانہ یجوز ان تظہر المعجزۃ علی ید الغیر او تستفید الاعجاز من آخرہ حیث قال اکلوا منہا اجمعون اھ قلت ومن المعروف ان کرامۃ الولی معجزۃ لنبیہ کما تقدم قریبا ۔

ص۵۱۳ باب قول اللہ تعالیٰ یعرفونہ کما یعرفون ابناءہم الآیۃ قال الحافظ وجہ دخول ہذہ الترجمۃ فی ابواب علامات النبوۃ من جہۃ انہ اشار فی الحدیث الی حکم التوراۃ وہو امی لم یقرأ التوراۃ قبل ذلک فکان الامر کما اشار الیہ اھ وکتب الشیخ فی اللامع دلالۃ الروایۃ علی الترجمۃ من حیث انہم کانوا قد تعاہدوا فیما بینہم ان یاتوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فان امرہم بالرجم انکروہ وان امرہم بالجلد جلدوہ وان سألہم الرب تبارک وتعالیٰ یوم القیامۃ عن اکتفائہم بالجلد احتجوا بانہم فعلوا ذلک بامر رسولہ ونبیہ وفیہ دلالۃ علی انہم قد عرفوا ذلک ای کونہ نبیا اھ قلت ما افادہ الشیخ قدس سرہ واضح کما ہو نص روایۃ ابی داؤد وبہ یظہر المطابقۃ بین الحدیث والترجمۃ وذکر القسطلانی ایضا روایۃ ابی داؤد ۔

ص۵۱۳ باب سؤال المشرکین ان یریہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم آیۃ الخ ذکر فیہ حدیث ابن مسعود وانس وابن عباس فی ذلک وقد ورد انشقاق القمر ایضا من حدیث علی وحذیفۃ وجبیر بن مطعم وابن عمر وغیرہم فاما انس وابن عباس فلم یحضرا ذلک لانہ کان بمکۃ قبل الہجرۃ بنحو خمس سنین وکان ابن عباس اذ ذاک لم یولد واما انس فکان ابن اربع او خمس بالمدینۃ واما غیرہما فیمکن ان یکون شاہد ذلک وممن صرح برؤیۃ ذلک ابن مسعود وقد اوردہ المصنف ہہنا مختصرا ولیس فیہ التصریح بحضور ذلک واوردہ فی التفسیر بتمامہ ووقع فی روایۃ لابی نعیم فی الدلائل عن ابن مسعود فلقد رأیت احد شقیہ علی الجبل الذی بمنی ونحن بمکۃ اھ وقال القسطلانی قولہ ای فی الحدیث اشہدوا وانما قال ذلک لانہا معجزۃ عظیمۃ لا یکاد یعدلہا شئ من آیات الانبیاء علیہم الصلوۃ والسلام ومعجزۃ انشقاق القمر من امہات المعجزات واجمع علیہ المفسرون واہل السنۃ وروی عن جماعۃ کثیرۃ من الصحابۃ اھ قلت وترجم المصنف فیما سیأتی بعد باب اسلام عمر رضی اللہ عنہ باب انشقاق القمر ولا یتوہم التکرار بینہما فان المقصود ہہنا بیان کونہ علامۃ وآیۃ فان ہذہ الابواب فی علامات النبوۃ فی الاسلام وذکرہ فیما سیأتی لکونہ من الوقائع المہمۃ ۔

ص۵۱۳ باب (بغیر ترجمہ) کذا فی الاصول بغیر ترجمۃ وکان من حقہ ان یکون قبل البابین الذین قبلہ لانہ ملحق بعلامات النبوۃ وہو کالفصل منہا لکن لما کان کل من البابین راجعا الی الذی قبلہ وہو علامات

النبوة سہل الامر فی ذلک اھ وتعقب علیہ العینی اذ قال قلت لا یحتاج الی ہذا الکلام ولا الاعتذار عنہ لان البابین الذین قبلہ من علامات النبوة ایضاً وہذا الباب المجرد فی نفس الامر ملحق بالحق بہ البابان اللذان قبلہ وقال ایضاً وہذا الباب کالفصل لما قبلہ وقال بعد ذکر الحدیث کرامۃ احد من الصحابۃ ومن کان بعدہم من معجزات النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویلحق بہا والحدیث بعینہ سنداً ومتناً مر فی باب مجرد بین ابواب المساجد ومثل ہذا ہو المکرر حقیقۃ وہو قلیل والرجلان فی الحدیث اسید بن حضیر وعباد بن بشر اھ من الفتح

ص۵۱۵ باب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ قال الحافظ ای بطریق الاجمال ثم التفصیل اما الاجمال فیشمل جمیعہم لکنہ اقتصر فیہ علی شیء مما یوافق شرطہ واما التفصیل فلمن ورد فیہ شیء بخصوصہ علی شرطہ وسقط لفظ باب من روایۃ ابی ذر وحدہ اھ قلت وللصحابۃ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین فضیلۃ یشمل جمیعہم وبعم کلہم وہی انہم رضی اللہ عنہم من خیر القرون ابتداء وانتہاءً اما الاول فلحدیث ابی ہریرۃ بعثت من خیر قرون بنی آدم قرناً فقرناً کما تقدم فی باب صفۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واما باعتبار الانتہاء فلحدیث خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم الحدیث وتوضیح الکلام قد مر منا فی باب صفۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم ان العلماء قد ذکروا ترتیب الصحابۃ من حیث التفضیل مجملاً کما کتب مولانا احمد علی المحدث السہارنفوری فی ہامش البخاری وفی شرح السنۃ قال ابو منصور البغدادی اصحابنا مجمعون علی ان افضلہم الخلفاء الاربعۃ علی ترتیب الخلافۃ ثم تمام العشرۃ ثم اہل بدر ثم احد ثم بیعۃ الرضوان ومن لہ مزیۃ من اہل العقبتین من الانصار وکذلک السابقون الاولون وہم من صلی القبلتین وقیل اہل بیعۃ الرضوان اھ قولہ ومن صحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم او رآہ الخ یعنی ان اسم صحبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم مستحق لمن صحبہ اقل ما یطلق علیہ اسم صحبۃ لغۃ وان کان العرف یخص ذلک ببعض الملازمۃ ویطلق ایضاً علی من رآہ رؤیۃ ولو علی بعد وہذا الذی ذکرہ البخاری ہو الراجح الا انہ ہل یشترط فی الرائی ان یکون بحیث ممیز رآہ او یکتفی بمجرد حصول الرؤیۃ محل نظر وعمل من صنف فی الصحابۃ یدل علی الثانی فانہم ذکروا مثل محمد بن ابی بکر الصدیق وانما ولد قبل وفاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بثلاثۃ اشہر وایام کما ثبت فی الصحیح ان امہ اسماء بنت عمیس ولدتہ فی حجۃ الوداع قبل ان یدخلوا مکۃ ومع ذلک فاحادیث ہذا الضرب مراسیل والخلاف الجاری بین الجمہور وبین ابی اسحاق الاسفرائینی ومن وافقہ علی رد المراسیل مطلقاً حتی مراسیل الصحابۃ لا یجری فی احادیث ہؤلاء لان احادیثہم لا من قبیل مراسیل کبار التابعین ولا من قبیل مراسیل الصحابۃ الذین سمعوا من النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہذا مما یلغز بہ فیقال صحابی حدیثہ مرسل لا یقبلہ من یقبل مراسیل الصحابۃ ومنہم من بالغ فکان لا یعد فی الصحابۃ الا من صحب الصحبۃ العرفیۃ کما جاء عن عاصم الاحول قال رای عبد اللہ بن سرجس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غیر انہ لم یکن لہ صحبۃ اخرجہ احمد وکذا روی عن سعید بن المسیب انہ کان لا یعد فی الصحابۃ الا من اقام مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم سنۃ فصاعداً او غزا معہ غزوۃ فصاعداً والعمل علی خلاف ہذا القول لانہم اتفقوا علی عد جمع جم فی الصحابۃ لم یجتمعوا بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم الا فی حجۃ الوداع ومن اشترط الصحبۃ العرفیۃ اخرج من لہ رؤیۃ او من اجتمع بہ لکن فارقہ عن قرب ومنہم من اشترط فی ذلک ان یکون حین اجتماعہ بہ بالغاً وہو مردود ایضاً لانہ یخرج مثل الحسن بن علی ونحوہ من احداث الصحابۃ والذی جزم بہ البخاری ہو قول احمد والجمہور من المحدثین وقول البخاری من المسلمین قید یخرج بہ من صحبہ او من رآہ من الکفار فاما من اسلم بعد موتہ منہم فان کان قولہ من المسلمین حالاً خرج من ہذہ صفتہ وہو المعتمد ویرد علی التعریف من صحبہ او رآہ مؤمناً بہ ثم ارتد بعد ذلک ولم یعد الی الاسلام فانہ لیس صحابیاً اتفاقاً فینبغی ان یزاد فیہ ومات علی ذلک مثل ربیعۃ بن امیۃ بن خلف الجمحی — وقد وقع حدیثہ فی مسند احمد واخراج حدیث مثل ہذا مشکل ولعل من اخرجہ لم یقف علی قصۃ ارتدادہ فلو ارتد ثم عاد الی الاسلام لکن لم یرہ ثانیاً بعد عودہ فالصحیح انہ معدود فی الصحابۃ لاطباق المحدثین علی عد الاشعث بن قیس ونحوہ ممن وقع لہ ذلک وہل یختص جمیع ذلک ببنی آدم او یعم غیرہم من العقلاء محل نظر اما الجن فالراجح دخولہم لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث الیہم قطعاً وہم مکلفون فیہم العصاۃ والطائعون فمن عرف اسمہ منہم لا ینبغی التردد فی ذکرہ فی الصحابۃ وان کان ابن الاثیر عاب ذلک علی ابی موسیٰ فلم یستند فی ذلک الی حجۃ واما الملائکۃ فیتوقف عدہم فیہم علی ثبوت بعثتہ الیہم فان فیہ خلافاً بین الاصولیین حتی نقل بعضہم الاجماع علی ثبوتہ وعکس بعضہم وہذا کلہ فیمن رآہ وہو فی قید الحیوۃ الدنیویۃ واما من رآہ بعد موتہ وقبل دفنہ فالراجح انہ لیس بصحابی والا لعد من اتفق ان یری جسدہ المکرم وہو فی قبرہ المعظم ولو فی ہذہ الاعصار وکذلک من کشف لہ من الاولیاء فرآہ کذلک علی طریق الکرامۃ وکذلک المراد بہذہ الرؤیۃ من اتفقت لہ وہو یقظان اما من رآہ فی المنام وان کان قد رآہ حقاً فذلک مما یرجع الی الامور المعنویۃ لا الاحکام الدنیویۃ فلا یعد صحابیاً ولا یجب علیہ ان یعمل بما امرہ بہ فی تلک الحالۃ واللہ تعالیٰ اعلم باختصار یسیر وہذہ المسئلۃ من مسائل الاصول بسط الکلام علیہ الحافظ فی مبدء کتابہ الاصابۃ وابن عبد البر فی الاستیعاب والسیوطی فی التدریب ثم اعلم ان المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کما قال الحافظ لم یراع الترتیب فی اسماء من ذکر من الصحابۃ فی ابواب المناقب لا من حیث الافضلیۃ ولا من حیث السابقیۃ ولا الاسنیۃ وہذہ ہی جہات التقدیم فی الترتیب وہذا یدل علی انہ کتب کل ترجمۃ علیحدۃ فضم بعض النقلۃ بعضہا الی بعض

ص۵۱۵ باب مناقب المہاجرین وفضلہم منہم ابو بکر عبد اللہ بن ابی قحافۃ رضی اللہ عنہم، سقط لفظ باب من روایۃ ابی ذر والمہاجرون ہم الذین ہاجروا من مکۃ الی المدینۃ الی اللہ تعالیٰ وقیل المراد بالمہاجرین من عدا الانصار ومن اسلم یوم الفتح وہلم جرا فالصحابۃ من ہذہ الحیثیۃ ثلثۃ اصناف والانصار ہم الاوس والخزرج وحلفاؤہم وموالیہم اھ من العینی واقتصر الحافظ فی الفتح علی القول الاخیر ای المراد بہم من عدا الانصار الخ قولہ منہم ابو بکر الخ ہکذا جزم بان اسم ابی بکر رضی اللہ عنہ عبد اللہ وہو المشہور ویقال کان اسمہ قبل الاسلام عبد الکعبۃ وکان یسمی ایضاً عتیقاً واختلف ہل ہو اسم لہ اصلی او قیل لہ ذلک لانہ لیس فی نسبہ ما یعاب بہ او لقدمہ فی الخیر وسبقہ الی الاسلام او قیل لہ ذلک لحسنہ او لان امہ کان لا یعیش لہا ولد فلما ولد استقبلت بہ البیت فقالت اللہم ہذا عتیقک من الموت او لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بشرہ بان اللہ اعتقہ من النار وقد ورد فی ہذا الاخیر حدیث عن عائشۃ عند الترمذی وآخر عن عبد اللہ بن الزبیر عند البزار وصححہ ابن حبان وزاد فیہ وکان اسمہ قبل ذلک عبد اللہ بن عثمان وعثمان اسم ابی قحافۃ لم یختلف فی ذلک کما لم یختلف فی کنیۃ الصدیق ولقب الصدیق لسبقہ الی تصدیق النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقیل کان ابتداء تسمیتہ بذلک صبیحۃ الاسراء وروی الطبرانی من حدیث علی انہ کان یحلف ان اللہ انزل اسم ابی بکر من السماء الصدیق رجالہ ثقات واما نسبہ فہو عبد اللہ بن عثمان بن عامر بن عمرو بن کعب بن سعد بن تیم بن مرۃ بن کعب بن لوی بن غالب یجتمع مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی مرۃ بن کعب وعدد آبائہما الی مرۃ سواء وام ابی بکر سلمی وتکنی ام الخیر بنت صخر بن مالک بن عامر بن عمرو المذکور اسلمت وہاجرت وذلک معدود من مناقبہ لانہ انتظم اسلام ابویہ وجمیع اولادہ قولہ وقول اللہ عزوجل للفقراء المہاجرین الآیۃ ساقہا الاصیلی وکریمۃ الی قولہ ہم الصادقون واشار المصنف بہذہ الآیۃ الی ثبوت فضل المہاجرین لما اشتملت علیہم من اوصافہم الجمیلۃ وشہادۃ اللہ تعالیٰ لہم بالصدق، قولہ وقال اللہ تعالیٰ الا تنصروہ الآیۃ اشار المصنف بہا الی ثبوت فضل الانصار فانہم امتثلوا الامر فی نصرہ وفی الآیۃ ایضاً فضل ابی بکر الصدیق لانہ انفرد بہذہ المنقبۃ حیث صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تلک السفرۃ ووقاہ بنفسہ اھ کلہ من الفتح

ص۵۱۶ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم سدوا الابواب الا باب ابی بکر الخ قال الحافظ قولہ قالہ ابن عباس الا وصلہ المصنف فی الصلوۃ بلفظ سدوا عنی کل خوخۃ فکانہ ذکرہ بالمعنی وقولہ فی الحدیث الا باب ابی بکر قال الحافظ ہو استثناء مفرغ والمعنی لا تبقوا باباً غیر مسدود الا باب ابی بکر فاترکوہ لغیر سد قال الخطابی وابن بطال وغیرہما فی ہذا الحدیث اختصاص ظاہر لابی بکر وفیہ اشارۃ قویۃ الی استحقاقہ للخلافۃ ولاسیما وقد ثبت ان ذلک کان فی آخر حیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الوقت الذی امرہم فیہ ان لا یؤمہم الا ابو بکر وقد ادعی بعضہم ان الباب کنایۃ عن الخلافۃ والامر بالسد کنایۃ عن طلبہا کانہ قال لا یطلبن احد الخلافۃ الا ابا بکر فانہ لا حرج علیہ فی طلبہا والی ہذا جنح ابن حبان فقال بعد ان اخرج ہذا الحدیث فی ہذا الحدیث دلیل علی انہ الخلیفۃ بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی آخر ما قال زاد الطبرانی فی آخر ہذا الحدیث بمعناہ فانی رأیت علیہ نوراً ثم ذکر الحافظ ہہنا الکلام علی الاحادیث التی یخالف ظاہرہا حدیث الباب الواردۃ فی استثناء باب علی فارجع الیہ لو شئت.

ص۵۱۶ باب فضل ابی بکر بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ای فی رتبۃ الفضل ولیس المراد البعدیۃ الزمانیۃ فان فضل ابی بکر کان ثابتاً فی حیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم کما دل علیہ حدیث الباب اھ من الفتح وقال القسطلانی واما البعدیۃ فی الرتبۃ فیقال فیہا الافضل بعد الانبیاء ابو بکر وقد اطبق السلف علی انہ افضل الامۃ حکی الشافعی وغیرہ اجماع الصحابۃ والتابعین علی ذلک اھ.

ص۵۱۷ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو کنت متخذاً خلیلاً الخ قال الحافظ قولہ قالہ ابو سعید الخ یشیر الی حدیثہ السابق قبل باب اھ قولہ ولکن اخوۃ الاسلام افضل الخ قال العلامۃ السندی ای الاکتفاء باخوۃ الاسلام افضل من ارتکاب اتخاذ غیر اللہ خلیلاً فترکت الاتخاذ واکتفیت بالاخوۃ اھ

ص۵۱۷ باب (بغیر ترجمہ) قال القسطلانی تبعاً للعینی ہذا بغیر ترجمۃ فہو کالفصل من سابقہ ولیس ہذا الباب فی نسخۃ الفتح ولم یتعرض لہ ایضاً قولہ واللہ یغفر لہ ضعفہ کتب الشیخ فی اللامع ای لا مواخذۃ علیہ فی ضعفہ ذلک لانہ لیس لعمدہ فہو مغفور لہ فی ذلک ولیس المعنی انہ ذنب حتی یغفر اھ وافاد الشیخ قدس سرہ فی الکوکب الدری اما وجہ الضعف فلیس یرجع الی نقص فی فضل الصدیق بل السبب فی ذلک ما کان فی زمنہ من تزلزل فی الملک وارتداد فی الاسلام حتی ان امثال عمر رضی اللہ عنہ وکان علماً فی باسہ ونجدتہ قد کان تخوف کما یظہر بالمراجعۃ الی کتب السیر وبسط فی ہامش الکوکب فی معنی قولہ واللہ یغفر لہ والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف ان ہذا اشارۃ الی نسبۃ اتحادیۃ بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم کما تقدم البسط فی النسب الاربعۃ فی بدء الوحی (ای فی ہامش اللامع) فانہ صلی اللہ علیہ وسلم لما اخبر بقرب اجلہ بقولہ عز اسمہ فسبح بحمد ربک واستغفرہ اخبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بقرب اجل صدیقہ بقولہ واللہ یغفر لہ فکانہ اشارۃ الی قرب وفاتہ بعد خلافتہ ولہذا المعنی ذکرہ الامام البخاری رحمہ اللہ ہذا الحدیث ہہنا فای منقبۃ تکون اعظم من الاتحاد معہ صلی اللہ علیہ وسلم تسلیماً کثیراً کثیراً ولذلک عندی نظائر کثیرۃ من رأیہ فی قبول الفدیۃ عن اساری بدر وجوابہ لعمر فی الحدیبیۃ بعین ما اجاب بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم (فائدۃ) ذکرہا الحافظ فی الفتح مات ابو بکر رضی اللہ عنہ بمرض السل علی ما قالہ الزبیر بن بکار وعن الواقدی انہ اغتسل فی یوم بارد فحم خمسۃ عشر یوماً وقیل بل سمتہ الیہود فی حریرۃ او غیر ہا وذلک علی الصحیح لثمان بقین من جمادی الاخرۃ سنۃ ثلث عشرۃ من الہجرۃ فکانت مدۃ خلافتہ سنتین وثلاثۃ اشہر وایاماً وقیل غیر ذلک ولم یختلفوا انہ استکمل سن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فمات وہو ابن ثلاث وستین واللہ اعلم اھ۔

ص۵۲۰ باب مناقب عمر بن الخطاب (رضی اللہ عنہ) ہکذا فی نسخ الشروح باثبات لفظ باب قال القسطلانی وسقط لفظ باب لابی ذر اھ قلت وکذا سقطت الابواب الآتیۃ فی النسخ الہندیۃ التی بایدینا قال الحافظ سقطت الابواب کلہا من روایۃ ابی ذر والتی التراجم بغیر لفظ باب وثبت ذلک فی روایۃ الباقین اھ ای ابن نفیل بنون وفاء مصغر ابن عبد العزی بن ریاح بکسر الراء بعدہا تحتانیۃ وآخرہ مہملۃ ابن عبد اللہ بن قرط ابن رزاح بفتح الراء بعدہا زای وآخرہ مہملۃ ابن عدی بن کعب بن لوی بن غالب یجتمع مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم

في كعب و عدد ما بينهما من الآباء الى كعب متفاوت بواحد بخلاف ابي بكر فبين النبي صلى الله عليه وسلم وكعب سبعة آباء وبين عمر وبين كعب ثمانية وام عمر حنتمة بنت هاشم ابن المغيرة ابنة عم ابي جهل والحارث ابني هشام بن المغيرة ووقع عند ابن مندة انها بنت هشام اخت ابي جهل وهو تصحيف نبه عليه ابن عبد البر قوله ابي حفص الخ اما كنيته فجاء في السيرة لابن اسحاق ان النبي صلى الله عليه وسلم كناه بها وكانت حفصة اكبر اولاده واما لقبه فهو الفاروق باتفاق فقيل اول من لقبه به النبي صلى الله عليه وسلم رواه ابو جعفر بن ابي شيبة في تاريخه من طريق ابن عباس عن عمر ورواه ابن سعد من حديث عائشة وقيل اهل الكتاب اخرجه ابن سعد عن الزهري وقيل جبرئيل رواه البغوي اهـ قوله فلما استاذن عمر قمن فبادرن الحجاب الخ قال العلامة السندي لايخفى ان المبادرة الى الحجاب لازمة عند دخول الاجنبي سواء كان عمر او لا فما وجه التعجب الا ان يقال ان هذه الواقعة قبل آية الحجاب لكن حينئذ يكفي القيام ولا حاجة الى الحجاب فلعل فيهن من يجوز لهن الكشف عند عمر كحفصة مثلاً فالتعجب بالنظر الى قيامهن او يقال لعل التعجب من اسراعهن قبل ان يعلمن ان النبي صلى الله عليه وسلم يأذن له ام لا وهذا اقرب والله اعلم اهـ قلت ان كانت الواقعة قبل الحجاب فاسراعهن الى الحجاب لسترهن عن عمر نحو غاسة.

ص۵۲۲ باب مناقب عثمان بن عفان ابي عمرو القرشي رضي الله عنه، هو عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف يجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في عبد مناف وعدد ما بينهما من الآباء متفاوت فالنبي صلى الله عليه وسلم من حيث العدد في درجة عفان كما وقع لعمر سواء واما كنيته فهو الذي استقر عليه الامر ونقل عن الزهري انه كان يكنى ابا عبد الله بابنه عبد الله الذي رزقه من رقية بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومات عبد الله المذكور صغيرا وله ست سنين وحكى ابن سعد ان موته كان سنة اربع من الهجرة وماتت امه رقية رضي الله عنها قبل ذلك سنة اثنتين والنبي صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر وكان بعض من ينتقصه يكنيه ابا ليلى يشير الى لين جانبه حكاه ابن قتيبة وقد اشتهر ان لقبه ذو النورين وروى خيثمة في الفضائل والدارقطني في الافراد من حديث علي انه ذكر عثمان وقال ذاك امرؤ يدعى في السماء ذا النورين وقال الحافظ ايضا في شرح حديث ابن عمر كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا نفاضل بينهم قال الخطابي انما لم يذكر ابن عمر عليا لانه اراد الشيوخ وذوي الاسنان الذين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حزبه امر شاورهم وكان علي في زمانه صلى الله عليه وسلم حديث السن قال ولم يرد ابن عمر الازدراء به ولا تاخيره عن الفضيلة بعد عثمان انتهى وما اعتذر به من جهة السن بعيد لا اثر له في التفضيل المذكور وقد اتفق العلماء تاويل كلام ابن عمر هذا لما تقرر عند اهل السنة قاطبة من تقديم علي بعد عثمان ومن تقديم بقية العشرة المبشرة على غيرهم ومن تقديم اهل بدر على من لم يشهدها وغير ذلك فالظاهر ان ابن عمر انما اراد بهذا النفي انهم كانوا يجتهدون في التفضيل فيظهر لهم فضائل الثلثة ظهورا بينا فيجزمون به ولم يكونوا حينئذ اطلعوا على التنصيص الى آخر ما بسط الحافظ وقال القسطلاني عن الكرماني والى القول بتفضيل عثمان ذهب الشافعي واحمد كما رواه البيهقي عنهما وحكاه الشافعي عن اجماع الصحابة والتابعين وهو المشهور عن مالك وكافة ائمة الحديث والفقه وكثير من المتكلمين واليه ذهب ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر الباقلاني لكنهما اختلفا في التفضيل اهو قطعي ام ظني فالذي مال اليه الاشعري الاول والى الثاني مال الباقلاني واختاره امام الحرمين في الارشاد اهـ

ص۵۲۳ باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان الخ قال القسطلاني ولفظ باب ثابت لابي ذر ساقط لغيره فالقصة والاتفاق رفع وسقط الباب والترجمة للكشميهني والمستملي اهـ قال العلامة العيني بعد ذكر حديث الباب مطابقته للترجمة ظاهرة لان الحديث يشتمل على جميع ما في الترجمة اهـ قوله وتناول عمر يد عبد الرحمن الخ كتب الشيخ قدس سره في اللامع الظاهر انه اتم تلك الصلوة ولم يستانفها ويرد عليه تكلم عمر قبل التقديم والاستخلاف والجواب انه من تصرف الرواة او كان استخلافه اياه قبل ان يقول مقالته ولا يمكن الجواب انه استانف بهم الصلوة ولم يبن عليها اذ يلزم عليه فساد صلوة المأمومين حيث لم يستانفوا صلوتهم وبقوا على التحريمة الاولى اهـ قلت لله در الشيخ قدس سره ما ادق نظره فقها وحفظا للفروع ولم يتعرض لهذه المسئلة في هذا الحديث احد من الشراح والمسئلة خلافية عندنا الحنفية ايضا كما بسطت في هامش اللامع فارجع اليه قوله ما احد احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الخ كتب الشيخ في اللامع انما جعل الخلافة شورى بينهم مع علمه بترتيب الخلافة وان الخليفة بعده عثمان رض لا غير اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم في عدم تصريحه بالخليفة بعده ودافعا للتهمة عن نفسه وتوقيا عن مواخذة الرب تبارك وتعالى واعتراض الخليفة لو اتى لخليفة بعده بامور هي منكرة شرعا اهـ قوله ارفع يدك يا عثمان فبايعه كتب الشيخ وكان من الاسباب المرجحة لعثمان ان عبد الرحمن حين سأل عثمان رضي الله عنه بم يعمل بعد الكتاب والسنة قال بسيرة الشيخين واذا سأل عليا بم يعمل بعد الكتاب والسنة اجاب اني اجتهد برائي وانما كان ابن عوف تكلم بكل منهما ما تكلم في خلوة عن صاحبه لئلا يعلم كل منهما ماذا قال لصاحبه وما اجابه هو ايضا فان عثمان رضي الله عنه كان اشدهما كراهية للخلافة اذ ذاك وكان علي كرم الله وجهه يرغب فيها رغبة ما فاذا وصلت النوبة الى علي كان علي اشد الناس كراهية لها وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم تجدون من اشد الناس كراهية لهذا الشان حتى يقع فيه اهـ وبسط في هامشه الكلام في تائيد كلام الشيخ قدس سره.

ص۵۲۵ باب مناقب علي بن ابي طالب (كرم الله وجهه) قال الحافظ هو ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم شقيق ابيه واسمه عبد مناف على الصحيح ولد قبل البعثة بعشر سنين على الراجح وكان قد رباه النبي صلى الله عليه وسلم من صغره لقصة مذكورة في السيرة النبوية فلازمه من صغره فلم يفارقه الى ان مات وامه فاطمة بنت اسد ابن هاشم وكانت ابنة عمة ابيه وهي اول هاشمية ولدت لهاشمي وقد اسلمت وصحبت وماتت في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قال احمد واسماعيل القاضي والنسائي وابو علي النيسابوري لم يرد في حق احد من الصحابة بالاسانيد الجياد اكثر ما جاء في علي وكان السبب في ذلك انه تاخر ووقع الاختلاف في زمانه وخروج من خرج عليه فكان ذلك سببا لانتشار مناقبه من كثرة من كان بينها من الصحابة ردا على من خالفه فكان الناس طائفتين لكن المبتدعة قليلة جدا ثم كان من امر علي ما كان فنجمت طائفة اخرى حاربوه ثم اشتد الخطب فتنقصوه واتخذوا لعنه على المنابر سنة ووافقهم الخوارج على بغضه وزادوا حتى كفروه مضموما ذلك منهم الى عثمان فصار الناس في حق علي ثلاثة اهل السنة والمبتدعة من الخوارج والمحاربين له من بني امية واتباعهم فاحتاج اهل السنة الى بث فضائله فكثر الناقل لذلك لكثرة من يخالف ذلك والا فالذي في نفس الامر ان لكل من الاربعة من الفضائل اذا حرر بميزان العدل لا يخرج عن قول اهل السنة والجماعة اصلا وروى يعقوب بن سفيان باسناد صحيح عن عروة قال اسلم علي وهو ابن ثمان سنين وقال ابن اسحق عشر سنين وهذا ارجحها وقيل غير ذلك اهـ وقال الحافظ ايضا وقد اخرج المصنف من مناقب علي اشياء في غير هذا الموضع منها حديث عمر علي اقضانا وسياتي في تفسير البقرة ومنها حديث قتاله البغاة ومنها حديث قتاله الخوارج وقد تقدم من حديث ابي سعيد في علامات النبوة وغير ذلك مما يعرف بالتتبع واوعب من جمع مناقبه من الاحاديث الجياد النسائي في كتاب الخصائص واما حديث من كنت مولاه فعلي مولاه فقد اخرجه الترمذي والنسائي وهو كثير الطرق جدا وقد استوعبها ابن عقدة في كتاب مفرد وكثير من اسانيدها صحاح وحسان وقد روينا عن الامام احمد قال ما بلغنا عن احد من الصحابة ما بلغنا عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه اهـ وكتب الشيخ قدس سره في اللامع ومن لطائف قدرته تبارك وتعالى ان الخلافة ترتبت على بعد النسب من النبي صلى الله عليه وسلم فاقربهم نسبا ابعدهم في الترتيب وبالعكس كذلك فيما بينهما وفي هامشه ما افاده الشيخ قدس سره ظاهر لا سيما في علي كرم الله تعالى وجهه فانه اقربهم نسبا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عمه ثم بعد ذلك اقربهم عثمان رضي الله عنه الا ان عمر رضي الله عنه ابعد نسبا من الصديق الاكبر كما يظهر من انسابهم ثم ذكرت في هامش اللامع صورة انسابهم بطريق الجدول مع التوضيح البالغ فارجع اليه لو اشتقت.

ص۵۲۶ باب مناقب جعفر بن ابي طالب الهاشمي الخ قال الحافظ سقطت الابواب كلها من رواية ابي ذر والتراجم بغير لفظ باب وثبت ذلك في رواية الباقين وجعفر هو اخو علي شقيقه وكان اسن منه بعشر سنين واستشهد بموتة كما سياتي في المغازي وقد جاوز الاربعين قوله وقال له النبي صلى الله عليه وسلم الخ هو من حديث البراء الذي ذكره في اول مناقب علي وسياتي بتمامه في عمرة الحديبية اهـ وكنية جعفر ابو عبد الله اسلم قديما وهاجر الهجرتين ويقال له عبد الله الطيار وذو الجناحين وذو الهجرتين الشجاع الجواد وهاجر الحبشة وكان هو سبب اسلام النجاشي امره رسول الله صلى الله عليه وسلم على جيش غزوة موتة ولما قطعت يده في غزوة موتة جعل الله تعالى جناحين ليطير بهما في الجنة مع الملائكة رضي الله تعالى عنه وارضاه اهـ ملخصاً من العيني والقسطلاني

ص۵۲۶ باب ذكر عباس بن عبد المطلب ذكر فيه حديث انس ان عمر كانوا اذا قحطوا استسقى بالعباس وهذه الترجمة وحديثها سقطا من رواية ابي ذر والنسفي وقد تقدم الحديث المذكور في الاستسقاء وكان العباس رضي الله تعالى عنه اسن من النبي صلى الله عليه وسلم بسنتين او بثلث وكان اسلامه على المشهور قبل فتح مكة وقيل قبل ذلك وليس ببعيد وكان ممن اسر يوم بدر وفدى نفسه وعقيلا ابن اخيه ابي طالب كما سياتي ولا اجل انه لم يهاجر قبل الفتح لم يدخله عمر في اهل الشورى مع معرفته بفضله واستسقائه به وسياتي حديث عائشة في اجلال النبي صلى الله عليه وسلم عمه العباس في آخر المغازي في الوفاة النبوية وكنية العباس ابو الفضل ومات العباس في خلافة عثمان سنة اثنتين وثلاثين وله بضع وثمانون سنة اهـ وقال القسطلاني وكان العباس جميلا وسيما ابيض له ظفيرتان معتدلا وقيل طوالا وكان فيما رواه ابن ابي حاتم مرفوعا اجود قريش كفا واوصلها رحما وزاد ابو عمر وكان ذا رأى حسن ودعوة مرجوة وقد قيل انه اسلم قديما وكان يكتم اسلامه واظهره يوم الفتح وتوفي في خلافة عثمان قبل مقتله بسنتين بالمدينة يوم الجمعة لاثنتي عشرة خلت من رجب او من رمضان سنة اثنتين وثلثين وهو ابن ثمان وثمانين سنة وصلى عليه عثمان رضي الله عنه ودفن بالبقيع رضي الله تعالى عنه وارضاه

ص۵۲۶ باب مناقب قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحافظ زاد غير ابي ذر في هذا الموضع ومنقبة فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم وقال النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وهذا الحديث سياتي موصولا في باب مفرد ترجمة منقبة فاطمة وهو يقتضي ان يكون ما اعتمده ابو ذر اولى اهـ قلت وهذه الزيادة موجودة في نسخة العيني والقسطلاني قوله قرابة النبي صلى الله عليه وسلم يريد بذلك من ينسب الى جده الاقرب وهو عبد المطلب ممن صحب النبي صلى الله عليه وسلم منهم او من رآه من ذكر او انثى وهم علي واولاده والحسن والحسين ومحسن وام كلثوم من فاطمة رضي الله عنها وجعفر واولاده عبد الله وعون ومحمد ويقال انه كان لجعفر بن ابي طالب ابن اسمه احمد وعقيل بن ابي طالب وولده مسلم بن عقيل وحمزه بن عبد المطلب واولاده يعلى وعمارة وامامة والعباس بن عبد المطلب واولاده الذكور عشرة وهم الفضل وعبد الله وقثم وعبيد الله والحارث ومعبد وعبد الرحمن وكثير وعون وتمام وفيه يقول العباس

تموا بتمام فصاروا عشرة ❊ يا رب فاجعلهم كراما بررة ❊ ويقال ان

لكل منهم رواية وكان له من الاناث ام حبيب وامنة وصفية واكثرهم من لبابة ام الفضل ومعتب بن ابي لهب والعباس بن عتبة بن ابي لهب وكان زوج امنة بنت العباس وعبد الله بن الزبير بن عبد المطلب واخته ضباعة وكانت زوج المقداد بن الاسود وابو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وابنه جعفر ونوفل ابن الحارث بن عبد المطلب وابناه المغيرة والحارث وعبد الله بن الحارث هذا له رواية وكان يلقب "ببه" بموحدتين الثانية ثقيلة وامية واروى وعاتكة وصفية بنات عبد المطلب اسلمت صفية وصحبت وفي الباقيات خلاف والله تعالى اعلم. ثم ذكر المصنف حديث عائشة والمراد منه هنا قول ابي بكر لقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم احب الي ان اصل من قرابتي اھ كله من الفتح.

ص۵۲۶ باب مناقب الزبير بن العوام الخ اي ابن خويلد بن اسد بن عبد العزى بن قصي يجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في قصي وعدد ما بينهما من الآباء سواء وامه صفية بنت عبد المطلب عمة النبي صلى الله عليه وسلم وكان يكنى ابا عبد الله وروى الحاكم باسناد صحيح عن عروة قال اسلم الزبير وهو ابن ثمان سنين اھ من الفتح.

ص۵۲۶ ذكر طلحة بن عبيد الله الخ وهكذا في نسخة الفتح وفي نسخة القسطلاني باب ذكر طلحة وفي نسخة العيني باب مناقب طلحة وقال في شرحه وفي بعض النسخ باب ذكر طلحة الخ وفي رواية ابي ذر مناقب طلحة بدون لفظ باب اھ قال الحافظ هو طلحة بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب يجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في مرة بن كعب ومع ابي بكر الصديق في تيم بن مرة وعدد ما بينهم من الآباء سواء يكنى ابا محمد وامه الصعبة بنت الحضرمي اخت العلاء اسلمت وهاجرت وعاشت بعد ابنها قليلا وقتل طلحة يوم الجمل سنة ست وثلثين رمي بسهم جاء من طرق كثيرة ان مروان بن الحكم رماه فاصاب ركبته فلم يزل ينزف الدم منها حتى مات وكان يومئذ اول قتيل واختلف في سنه على اقوال اكثرها انه خمس وسبعون واقلها ثمان وخمسون اھ

ص۵۲۷ باب مناقب سعد بن ابي وقاص الزهري اي احد العشرة يكنى ابا اسحق قوله وهو سعد ابن مالك اي اسم ابي وقاص مالك بن وهيب ويقال اهيب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة يجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في كلاب بن مرة وعدد ما بينهما من الآباء متقارب وامه حمنة بنت سفيان بن امية ابن عبد شمس لم تسلم مات بالعقيق سنة خمس وخمسين وقيل بعد ذلك الى ثمانية وخمسين وعاش نحوا من ثمانين سنة اھ من الفتح قال العيني وكان يقال له فارس الاسلام وهو اول من رمى بسهم في الاسلام وكان مجاب الدعوة وكان سابع سبعة في الاسلام وهو الذي كوف الكوفة ونفى الاعاجم وفتح الله على يديه اكثر فارس ومات في قصره بالعقيق على عشرة اميال من المدينة وحمل على رقاب الناس الى المدينة ودفن بالبقيع وصلى عليه مروان بن الحكم وهو آخر العشرة وفاة في سنة خمس وخمسين وهو المشهور وعمره يوم مات ثلث وثمانون وقيل ثلث وسبعون اھ ويأتي باب مستقل في اسلامه

ص۵۲۸ باب ذكر اصهار النبي صلى الله عليه وسلم اي الذين تزوجوا اليه وليس المراد من تزوج النبي صلى الله عليه وسلم اليه كما سيأتي والصهر يطلق على جميع اقارب المرأة والرجل ومنهم من يخصه باقارب المرأة قوله منهم ابو العاص بن الربيع اي ابن ربيعة بن عبد العزى بن عبد شمس بن عبد مناف ويقال باسقاط ربيعة وهو مشهور بكنيته واختلف في اسمه على اقوال اثبتها عند الزبير مقسم وامه هالة بنت خويلد اخت خديجة فكان ابن اختها واصل المصاهرة المقاربة وقال الراغب الصهر الختن واهل بيت المرأة يقال لهم الاصهار قال الحافظ وكأنه لمح بالترجمة الى ما جاء عن عبد الله بن ابي اوفى رفعه سألت ربي ان لا ازوج احدا من امتي ولا اتزوج اليه الا كان معي في الجنة فاعطاني اخرجه الحاكم في مناقب علي قال النووي الصهر يطلق على اقارب الزوجين وعلى هذا عمل البخاري فان ابا العاص بن الربيع ليس من اقارب نساء النبي صلى الله عليه وسلم الا من جهة كونه ابن اخت خديجة وليس المراد هنا نسبته اليها بل الى تزوجه بابنتها وتزوج زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل البعثة وهي اكبر بنات النبي صلى الله عليه وسلم وقد اسر ابو العاص ببدر مع المشركين وفدته زينب فشرط عليه النبي صلى الله عليه وسلم ان يرسلها اليه فوفى له بذلك فهذا معنى قوله في آخر الحديث ووعدني فوفى لي ثم اسر ابو العاص مرة اخرى فاجارته زينب فاسلم فردها النبي صلى الله عليه وسلم الى نكاحه وولدت امامة التي كان النبي صلى الله عليه وسلم يحملها وهو يصلي كما تقدم في الصلوة وولدت له ايضا ابنا اسمه علي كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مراهقا فيقال انه مات قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم واما ابو العاص فمات سنة اثنتي عشرة واشار المصنف بقوله منهم الى من لم يذكره ممن تزوج الى النبي صلى الله عليه وسلم كعثمان وعلي وقد تقدمت ترجمة كل منهما ولم يتزوج احد من بنات النبي صلى الله عليه وسلم غير هؤلاء الثلثة الا ابن ابي لهب فانه كان تزوج رقية قبل عثمان ولم يدخل بها فامره ابوه بفراقها ففارقها فتزوجها عثمان واما من تزوج النبي صلى الله عليه وسلم اليه فلم يقصده البخاري بالذكر هنا والله اعلم اھ من الفتح

ص۵۲۹ باب مناقب زيد بن حارثة الخ وهو من بني كلب اسر في الجاهلية فاشتراه حكيم بن حزام لعمته خديجة فاستوهبه النبي صلى الله عليه وسلم منها ذكر قصته محمد بن اسحق في السيرة وان اباه وعمه اتيا مكة فوجداه فطلبا ان يفدياه فخيره النبي صلى الله عليه وسلم بين ان يدفعه اليهما او يثبت عنده فاختار ان يبقى عنده وقد اخرج ابن منده في معرفة الصحابة باسناد مستغرب ان حارثة اسلم يومئذ واستشهد زيد بن حارثة في غزوة موتة ومات اسامة بن زيد بالمدينة او بوادي القرى سنة اربع وخمسين وقيل قبل ذلك اھ من الفتح

ص۵۲۹ باب ذكر اسامة بن زيد ذكر فيه حديث المخزومية التي سرقت والغرض منه قوله ومن يجترئ ان يكلمه الا اسامة بن زيد حب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يسمون اسامة حب رسول الله صلى الله عليه وسلم بكسر المهملة اي محبوبه لما يعرفون من منزلته عنده لانه كان يحب اباه قبله حتى تبناه فكان يقال له زيد بن محمد وامه ام ايمن حاضنة رسول الله صلى الله عليه وسلم اھ من الفتح

ص۵۲۹ باب مناقب عبد الله بن عمر وهو احد العبادلة وفقهاء الصحابة والمكثرين منهم وامه زينب ويقال رائطة بنت مظعون اخت عثمان وقدامة ابني مظعون الجمحي صحبية وكان مولده في السنة الثانية او الثالثة من المبعث لانه ثبت انه كان يوم بدر ابن ثلث عشرة سنة وكانت بدر بعد البعثة بخمس عشرة سنة وكانت وفاته بسبب من دس عليه الحجاج فمس رجله بحربة مسمومة فمرض بها الى ان مات رضي الله عنه وارضاه اوائل سنة اربع وسبعين اھ من الفتح وقال الحافظ في ترجمته في الاصابة وعند ابن سعد عن نافع قال كانت لابن عمر جارية معجبة فاشتد عجبه بها فاعتقها وزوجها مولى له فاتت بولد فكان ابن عمر ياخذ الصبي فيقبله ثم يقول واها لريح فلانة قال البخاري في التاريخ حدثني الاويسي حدثني مالك ان ابن عمر بلغ سبعا وثمانين سنة وقال غير مالك عاش اربعا وثمانين والاول اثبت وقال ضمرة بن ربيعة في تاريخه مات سنة اثنتين او ثلث وسبعين وجزم مرة بثلث وكذا ابو نعيم ويحيى بن بكير والجمهور وزاد بعضهم في ذي الحجة وقال الفلاس ابو مرة سنة اربع وبه جزم خليفة وسعيد بن جبير وابن زبر اھ

ص۵۲۹ باب مناقب عمار وحذيفة اما عمار فهو ابن ياسر يكنى ابا اليقظان العنسي بالنون وامه سمية بالمهملة مصغرا اسلم هو ووالده قديما وعذبوا لاجل الاسلام وقتل ابو جهل امه فكانت اول شهيد في الاسلام ومات ابوه قديما وعاش هو الى ان قتل بصفين مع علي رضي الله عنه وعنهم اجمعين وكان قد ولي شيئا من امور الكوفة لعمر فلهذا نسبه ابو الدرداء اليها واما حذيفة فهو ابن اليمان بن جابر بن عمرو العبسي بالموحدة حليف بني عبد الاشهل من الانصار اسلم هو وابوه اليمان كما سيأتي وولي حذيفة بعض امور الكوفة لعمر وولي امرة المدائن ومات بعد قتل عثمان بيسير بها وكان عمار من السابقين الاولين وحذيفة من القدماء في الاسلام ايضا الا انه متاخر فيه عن عمار وانما جمع المصنف بينهما في الترجمة لوقوع الثناء عليهما من ابي الدرداء في حديث واحد وقد افرد ذكر ابن مسعود وان كان ذكر معهما لوجود ما يوافق شرطه غير ذلك من مناقبه وقد افرد ذكر حذيفة في اواخر المناقب وهو مما يؤيد ما سنذكره انه لم يهذب ترتيب من ذكره من اصحاب هذه المناقب ويحتمل ان يكون افرده بالذكر لانه اراد ذكر ترجمة والده اليمان اھ من الفتح

ص۵۳۰ باب مناقب ابي عبيدة بن الجراح قال الحافظ كذا اخر ذكره عن اخوانه من العشرة ولم اقف في شيء من نسخ البخاري على ترجمة لمناقب عبد الرحمن بن عوف ولا لسعيد بن زيد وهما من العشرة وان كان قد افرد ذكر اسلام سعيد بن زيد بترجمة في اوائل السيرة النبوية واظن ذلك من تصرف الناقلين لكتاب البخاري كما تقدم مرارا انه ترك الكتاب مسودة فان اسماء من ذكرهم هنا لم يقع فيهم مراعاة الافضلية ولا السابقية ولا الاسنية وهذه جهات التقديم في الترتيب فلما لم يراع واحدا منها دل على انه كتب كل ترجمة على حدة فضم بعض النقلة بعضها الى بعض حسب ما اتفق وابو عبيدة اسمه عامر بن عبد الله بن الجراح بن هلال بن اهيب ابن ضبة بن الحارث بن فهر يجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في فهر بن مالك وعدد ما بينهما من الآباء متفاوت جدا بخمسة آباء ومنهم من ادخل في نسبه بين الجراح وهلال ربيعة وبذلك جزم ابو الحسن بن سميع ولم يذكره غيره وام ابي عبيدة هي من بنات عم ابيه وذكر ابو احمد بن الحاكم انها اسلمت وقتل ابوه كافرا يوم بدر ويقال انه هو الذي قتله ومات ابو عبيدة وهو امير على الشام من قبل عمر بالطاعون سنة ثمان عشرة باتفاق ثم قال الحافظ بعد ذكر حديث الباب حديث انس اورد الترمذي وابن حبان هذا الحديث مطولا بهذا الاسناد واوله ارحم امتي بامتي ابو بكر واشدهم في امر الله عمر واصدقهم حياء عثمان واقرأهم لكتاب الله ابي وافرضهم زيد واعلمهم بالحلال والحرام معاذ الا وان لكل امة امينا الحديث واسناده صحيح الا ان الحفاظ قالوا ان الصواب في اوله الارسال والموصول منه ما اقتصر عليه البخاري والله اعلم اھ

ص۵۳۰ باب مناقب الحسن والحسين كذا في النسخ الهندية وذكر في نسخ الشروح الثلاثة قبله باب ذكر مصعب بن عمير بغير ذكر حديث قال الحافظ قوله ذكر مصعب بن عمير اي ابن هاشم بن عبد الدار ابن عبد مناف وقع كذلك في غير رواية ابي ذر وكانه بيض له وقد تقدم من فضائله في كتاب الجنائز انه لما استشهد لم يوجد ما يكفن فيه اھ قوله باب مناقب الحسن الخ كأنه جمعهما لما وقع لهما من الاشتراك في كثير من المناقب وكان مولد الحسن في رمضان سنة ثلث من الهجرة عند الاكثر وقيل بعد ذلك ومات بالمدينة مسموما سنة خمسين ويقال قبلها ويقال بعدها وكان مولد الحسين في شعبان سنة اربع في قول الاكثر وقتل يوم عاشوراء سنة احدى وستين بكربلاء من ارض العراق وكان اهل الكوفة لما مات معاوية واستخلف يزيد كاتبوا الحسين بانهم في طاعته فخرج الحسين رضي الله عنه اليهم فسبقه عبيد الله بن زياد الى الكوفة فخذل غالب الناس عنه فتاخروا رغبة ورهبة وقتل ابن عمه مسلم بن عقيل وكان الحسين قد قدمه قبله ليبايع له الناس ثم جهز اليه عسكرا فقاتلوه الى ان قتل هو وجماعة من اهل بيته والقصة مشهورة فلا نطيل بشرحها اھ وقال القسطلاني وكان الحسين رضي الله تعالى عنه لما مات معاوية وبويع يزيد ابنه ابى ان يبايعه وكتب الى الحسين رجال من شيعة ابيه من الكوفة هلم الينا نبايعك فانت احق من يزيد فخرج الحسين من مكة الى العراق فاخرج اليه عبيد الله بن زياد من الكوفة جيشه فالتقيا بكربلاء على الفرات وقتل الحسين من عسكر ابن زياد وقتلى كثيرة حتى قتل فقيل قتله شمر بن ذي الجوشن الضبابي وقيل سنان بن ابي سنان واحتز راسه واتى بها ابن زياد اھ وفي الفيض ومن غرائب قدرته تعالى انه اتي براس عبيد الله بن زياد ايضا بعد ذلك في هذا المحل بعينه اھ

ص۵۳۱ باب مناقب بلال بن رباح الخ رباح بفتح الراء والموحدة وبعد الالف حاء مهملة وامه حمامة

وکان صادق الاسلام طاہر القلب شحیحا علی دینہ وعذب فی اللہ عزوجل شدیدا فصبر وہان علی قومہ فاعطوہ الولدان فجعلوا یطوفون بہ فی شعاب مکۃ وہو یقول احد احد وکان امیۃ بن خلف ممن یوالی علی بلال العذاب فکان یقتلہ علی یدی بلال فقال ابوبکر رضی اللہ عنہ ابیاتا منہا ؛ ھنیئا زادک الرحمن خیرا ؛ فقد ادرکت ثارک یا بلال وکان شدید الادمۃ نحیفا طوالا خفیف العارضین من مولدی مکۃ مولی لبعض بنی جمح واصلہ من الحبشۃ توفی بدمشق سنۃ عشرین وہو ابن ثلاث وستین سنۃ وکان مولی ابی بکر الصدیق وعند ابن ابی شیبۃ باسناد صحیح ان ابابکر اشتراہ بخمس اواق وہو مدفون بالحجارۃ اھ من القسطلانی وفی الفتح ان ابابکر قال لبلال اشترک اللہ واعتق فاقام معہ بلال حتی توفی فلما مات اذن لہ عمر فتوجہ الی الشام مجاہدا فمات بہا فی طاعون عمواس وکانت وفاتہ بدمشق وزعم ابن السمعانی ان بلالا مات بالمدینۃ وغلطوہ اھ مختصرا ۔ قال الحافظ فی التہذیب بلال بن رباح التیمی مولاہم المؤذن ابو عبداللہ ویقال ابو عبدالرحمن وقیل غیر ذلک فی کنیتہ وہو ابن حمامۃ وہو امہ اسلم قدیما وعذب فی اللہ وشہد بدرا والمشاہد کلہا وسکن دمشق ومات بہا فی طاعون عمواس سنۃ سبع عشرۃ او ثمانیۃ عشرۃ وقال ابن زبر مات بداریا وحمل علی رقاب الرجال فدفن بباب کیسان وقیل دفن بباب الصغیر وقال ابن مندۃ فی المعرفۃ دفن بحلب رضی اللہ عنہ اھ قلت وتکلم الحافظ فی اللسان فی ترجمۃ ابراہیم بن محمد علی قصۃ رحیل بلال الی الشام ومجیئہ الی المدینۃ واذانہ بہا

ص۵۳۰ باب مناقب ابن عباس وفی نسخ الشروح الثلثۃ ذکر ابن عباس بدل مناقب ولفظ الباب موجود فی بعض دون بعض قال العلامۃ العینی وانما لم یقل مناقب ابن عباس مثل غیرہ لانہ قد عقد لہ بابا فی کتاب العلم حیث قال باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہم علمہ الکتاب ثم ذکر عنہ انہ قال ضمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال اللہم علمہ الکتاب وہذہ منقبۃ عظیمۃ فاکتفی بہ عن ذکر لفظ مناقب ہہنا اھ قال الحافظ تحت الترجمۃ ای عبداللہ بن العباس بن عبدالمطلب بن ہاشم ابن عم النبی صلی اللہ علیہ وسلم یکنی ابا العباس ولد قبل الہجرۃ بثلث سنین ومات بالطائف سنۃ ثمان وستین وکان من علماء الصحابۃ حتی کان عمر یقدمہ مع الاشیاخ وہو شاب اھ وفیہ حدیثہ قال ضمنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الیہ وقال اللہم علمہ الحکمۃ وفی لفظ علمہ الکتاب وہو یؤید من فسر الحکمۃ ہہنا بالقرآن وقد استوعبت ما قیل فی تفسیرہا فی اوائل کتاب العلم الی آخر ما قال قال القسطلانی ولد بالشعب قبل خروج بنی ہاشم منہ وحنکہ صلی اللہ علیہ وسلم بریقتہ وسماہ ترجمان القرآن وکان طویلا ابیض جسیما وسیما صبیح الوجہ قال مسروق کنت اذا رایت ابن العباس قلت اجمل الناس فاذا تکلم قلت افصح الناس واذا تحدث قلت اعلم الناس وتوفی بالطائف بعد ان عمی سنۃ ثمان وستین وہو ابن سبعین سنۃ وصلی علیہ محمد بن الحنفیۃ اھ کتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ الحکمۃ الاصابۃ فی غیر النبوۃ یعنی بذلک ان الحکمۃ قد تستعمل فی الانبیاء ومعناہا الاصابۃ والنبوۃ وقد تستعمل فی غیر الانبیاء کما ذکرت ہہنا ومعناہا الاصابۃ دون الاصابۃ التی فی النبوۃ والظاہر ان غرض المؤلف ان الحکمۃ اذا استعملت فی غیر محل النبوۃ فمعناہا الاصابۃ اھ وذکر فی ہامشہ بعض الاقوال فی تفسیر الحکمۃ وفیہ ایضا قال الحافظ اختلف فی المراد بالحکمۃ ہہنا فقیل الاصابۃ فی القول وقیل الفہم عن اللہ وقیل ما یشہد العقل بصحتہ وقیل نور یفرق بین الالہام والوسواس وقیل سرعۃ الجواب بالصواب وقیل غیر ذلک اھ وسیأتی الکلام فی تفسیر الحکمۃ فی تفسیر سورۃ الاحزاب ایضاً

ص۵۳۱ باب مناقب خالد بن الولید ای ابن المغیرۃ بن عبداللہ بن عمر بن مخزوم بن یقظۃ بفتح التحتانیۃ والقاف والمثلثۃ بن مرۃ بن کعب یجتمع مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومع ابی بکر جمیعا فی مرۃ بن کعب یکنی ابا سلیمان وکان من فرسان الصحابۃ اسلم بین الحدیبیۃ والفتح ویقال قبل غزوۃ موتۃ بشہرین وکانت فی جمادی سنۃ ثمان ومن ثم جزم مغلطای بانہا کانت فی صفر وکان الفتح بعد ذلک فی رمضان وحکی ابن خیثمۃ انہ اسلم سنۃ خمس وہو غلط فانہ کان بالحدیبیۃ طلیعۃ للمشرکین وہی فی ذی القعدۃ سنۃ ست وقال الحاکم اسلم سنۃ سبع زاد غیرہ وقبل عمرۃ القضاء والراجح الاول وما وافقہ وشہد مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم عدۃ مشاہد ظہرت فیہا نجابتہ ثم کان قتل اہل الردۃ علی یدیہ ثم فتوح البلاد الکبار ومات علی فراشہ سنۃ احدی وعشرین وذلک فی خلافۃ عمر بحمص وقیل انہ مات بالمدینۃ وغلطوہ اھ من الفتح

ص۵۳۱ باب مناقب سالم مولی ابی حذیفۃ ای ابن عتبۃ بن ربیعۃ بن عبد شمس وکان مولاہ ابو حذیفۃ من اکابر الصحابۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین وشہد بدرا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقتل ابوہ یومئذ کافرا فساء ذلک فقال کنت ارجو ان یسلم لما کنت اری من عقلہ واستشہد ابو حذیفۃ بالیمامۃ واما سالم فکان من السابقین الاولین وقد اشیر فی ہذا الحدیث الی انہ کان عارفا بالقرآن وسبق فی کتاب الصلوۃ انہ کان یؤم المہاجرین بقباء لما قدموا من مکۃ وشہد سالم بدرا وما بعدہا ویقال ان اسم ابیہ معقل وکان مولی لامرأۃ من الانصار فتبناہ ابو حذیفۃ لما تزوجہا فنسب الیہ واستشہد سالم بالیمامۃ ایضا اھ من الفتح وقال القسطلانی کان من اہل فارس من فضلاء الصحابۃ الموالی وکبارہم معدود فی المہاجرین لانہ ہاجر الی المدینۃ وفی الانصار لانہ مولی امرأۃ ابی حذیفۃ اھ

ص۵۳۱ باب مناقب عبداللہ بن مسعود ہو ابن مسعود بن غافل بن حبیب بن شمخ بن ہذیل بن مدرکۃ بن الیاس بن مضر مات ابوہ فی الجاہلیۃ واسلمت امہ وصحبت فلذلک نسب الیہا احیانا وکان ہو من السابقین کان سادس ستۃ فی الاسلام وہاجر الہجرتین وسیأتی فی غزوۃ بدر شہودہ ایاہا وولی بیت المال بالکوفۃ لعمر وعثمان وقدم فی اواخر عمرہ المدینۃ ومات فی خلافۃ عثمان سنۃ اثنتین وثلثین وقد جاوز الستین وکان من علماء الصحابۃ وممن انتشر علمہ لکثرۃ اصحابہ والآخذین عنہ وکانت امہ تکنی ام عبد اھ من الفتح وفی القسطلانی وہو من القراء المشہورین وممن جمع القرآن علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہاجر الہجرتین وصلی الی القبلتین وشہد بدرا والحدیبیۃ وشہد لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالجنۃ وکان قصیرا نحیفا یکاد طوال الرجال یوازونہ جلوسا وہو قائم ودفن بالبقیع وصلی علیہ عثمان وکان لہ من الولد عبدالرحمن وبہ کان یکنی وعتبۃ وابو عبیدۃ واسمہ عامر اھ

ص۵۳۱ باب ذکر معاویۃ ای ابن ابی سفیان واسمہ صخر ویکنی ایضا ابا حنظلۃ ابن حرب بن امیۃ ابن عبد شمس اسلم قبل الفتح واسلم ابواہ بعدہ وصحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکتب لہ وولی امرۃ دمشق عن عمر بعد موت اخیہ یزید بن ابی سفیان سنۃ تسع عشرۃ واستمر علیہا بعد ذلک الی خلافۃ عثمان ثم زمان محاربۃ علی والحسن ثم اجتمع علیہ الناس فی سنۃ احدی واربعین الی ان مات سنۃ ستین فکانت ولایتہ بین امارۃ ومحاربۃ وملکۃ اکثر من اربعین سنۃ متوالیۃ اھ من الفتح وفی القسطلانی وکان معاویۃ یقول انہ اسلم یوم الحدیبیۃ وکتم اسلامہ من ابیہ وامہ وہو وابوہ من المؤلفۃ قلوبہم ومن الطبقۃ الاولی فی قسم غنائم حنین ثم حسن اسلامہما وکان ابیض جمیلا وہو من الموصوفین بالحلم وتوفی بدمشق اھ وکتب الشیخ فی اللامع قولہ ذکر معاویۃ ولعلہ غیر العنوان ولم یعبر بالمناقب لانہ لم یزد علی الصحبۃ والفقاہۃ المشترکۃ بین اکثر الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم اھ قلت ونحو ذلک قالت الشراح عامۃ قال القسطلانی ومناسبۃ ہذہ الاحادیث لما ترجم لہ ما فیہا من ذکر الصحبۃ المقتضیۃ للشرف العالی علی انہ قد ورد فی فضل السید معاویۃ رضی اللہ تعالی عنہ احادیث لکنہا لیست علی شرط المؤلف فمن ثم لم یقل باب مناقب معاویۃ او فضائلہ اذ انہ لا تصریح بذلک فی ما ساقہ فی الباب علی ما لا یخفی اھ قال الحافظ ونقل ابن الجوزی عن اسحاق بن راہویہ انہ قال لم یصح فی فضائل معاویۃ شیء فہذہ النکتۃ فی عدول البخاری عن التصریح بلفظ منقبۃ اعتمادا علی قول شیخہ الی ان قال وقد ورد فی فضائل معاویۃ احادیث کثیرۃ لکن لیس فیہا ما یصح من طریق الاسناد وبذلک جزم اسحق بن راہویہ والنسائی اھ قلت یشکل علی ہذا کلہ ان الامام البخاری لم یترجم بلفظ ذکر بدل المناقب فی ہذا الباب خاصۃ بل ترجم بلفظ الذکر فی عدۃ ابواب کما تقدم وایضا سیأتی ذکر جریر وذکر حذیفۃ وغیر ذلک اللہم الا ان یقال انہ لیس فی ہذہ الابواب کلہا التی غیر فیہا العنوان ذکر منقبۃ خاصۃ کما یظہر من مطالعۃ ہذہ الاحادیث الواردۃ فی ہذہ الابواب ولما کان امر الامیر معاویۃ رضی اللہ تعالی عنہ مشہورا بین الناس وقد ورد فی فضلہ احادیث کثیرۃ غیر صحیحۃ عندہم نبہوا علی ذلک خاصۃ

ص۵۳۲ باب مناقب فاطمۃ الزہراء البتول بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رضی اللہ تعالی عنہا وامہا خدیجۃ ولدت فاطمۃ فی الاسلام وقیل قبل البعثۃ وتزوجہا علی رضی اللہ تعالی عنہ بعد بدر فی السنۃ الثانیۃ وولدت لہ حسنا وحسینا ومحسنا وزینب وام کلثوم ورقیۃ فماتت رقیۃ ولم تبلغ ومات محسن صغیرا ولم یکن للنبی صلی اللہ علیہ وسلم عقب الا من ابنتہ فاطمۃ رضی اللہ تعالی عنہا وکانت وفاتہا لیلۃ الثلاثاء لثلث خلون من شہر رمضان سنۃ احدی عشرۃ بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم بستۃ اشہر وقد ثبت فی الصحیح من حدیث عائشۃ وقیل بل عاشت بعدہ ثمانیۃ وقیل ثلاثۃ وقیل شہرین وقیل شہرا واحدا ولہا اربع وعشرون سنۃ وقیل غیر ذلک وقیل خمس وقیل تسع وقیل عاشت ثلثین سنۃ وصلی علیہا علی وقیل العباس وقیل ابوبکر رضی اللہ عنہم واقوی ما یستدل بہ علی تقدیم فاطمۃ علی غیرہا من نساء عصرہا ومن بعدہن ما ذکر من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم انہا سیدۃ نساء العالمین الا مریم اھ من الفتح والقسطلانی

ص۵۳۲ باب فضل عائشۃ ہی الصدیقۃ بنت الصدیق وامہا ام رومان رضی اللہ عنہم وکان مولدہا فی الاسلام قبل الہجرۃ بثمان سنین او نحوہا ومات النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولہا نحو ثمانیۃ عشر عاما وقد حفظت عنہ شیئا کثیرا وعاشت بعدہ قریبا من خمسین سنۃ فاکثر الناس الاخذ عنہا ونقلوا عنہا من الاحکام والآداب شیئا کثیرا حتی قیل ان ربع الاحکام الشرعیۃ منقول عنہا رضی اللہ عنہا قال الزہری لو جمع علم عائشۃ الی علم جمیع ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعلم جمیع النساء لکان علم عائشۃ افضل وکانت موتہا فی خلافۃ معاویۃ سنۃ ثمان وخمسین وذلک لیلۃ الثلاثاء لسبع عشرۃ خلت من رمضان وصلی علیہا ابوہریرۃ وقیل فی التی بعدہا ولم تلد للنبی صلی اللہ علیہ وسلم شیئا علی الصواب وقول انہا اسقطت من النبی صلی اللہ علیہ وسلم سقطا لم یثبت وسألتہ ان تکتنی فقال اکتنی بابن اختک فاکتنت ام عبداللہ واخرج ابن حبان فی صحیحہ من حدیث عائشۃ انہا کنیت بذلک لما احضر الیہ ابن الزبیر لیحنکہ فقال ہو عبداللہ وانت ام عبداللہ قالت فلم ازل اکنی بہا اھ من الفتح والقسطلانی ملخصا ولا یذہب علیک ان الامام البخاری ترجم بفضل عائشۃ بعد مناقب فاطمۃ ولا یبعد عندی انہ اشار بہذا الترتیب الی ترتیب الفضیلۃ بینہما والمسئلۃ خلافیۃ شہیرۃ قال الحافظ قال السبکی الکبیر الذی ندین اللہ بہ ان فاطمۃ افضل ثم خدیجۃ ثم عائشۃ والخلاف شہیر ولکن الحق احق ان یتبع وقال ابن تیمیۃ جہات الفضل بین خدیجۃ وعائشۃ متقاربۃ وکانہ رأی التوقف وقال ابن القیم ان ارید بالتفضیل کثرۃ الثواب عند اللہ فذلک امر لا یطلع علیہ فان عمل القلوب افضل من عمل الجوارح وان ارید کثرۃ العلم فعائشۃ لا محالۃ وان ارید شرف الاصل ففاطمۃ لا محالۃ وہی فضیلۃ لا یشارکہا فیہا غیر اخواتہا وان ارید شرف السیادۃ فقد ثبت النص بفاطمۃ وحدہا قال الحافظ وقیل انعقد الاجماع علی افضلیۃ فاطمۃ وبقی الخلاف بین عائشۃ وخدیجۃ اھ وبسط الحافظ رحمہ اللہ الکلام علی ذلک فی باب فضل خدیجۃ وہکذا بسط الکلام علیہ اشد البسط صاحب تیسیر القاری الی آخر ما ذکر فی ہامش اللامع وفی القول الفصیح افتتح المؤلف مناقب المہاجرین بالصدیق رضی اللہ عنہ وختمہا بعائشۃ بنت الصدیق فنعم المدخل ونعم المخرج اھ

(التنبيه) قال العيني قال الكرماني والمعتنون بهذا الكتاب من الشيوخ رضي الله عنهم ضبطوه فقالوا ههنا منتصف الكتاب اي كتاب البخاري وباب مناقب الانصار هو ابتداء النصف الآخر منه اه وكذا ذكر القسطلاني وسكت عنه الى فخطا لم يتعرض لذلك واما بحسب النسخ الهندية فمنتصف كتاب البخاري على آخر باب من ابواب المناقب اعني باب اسلام سلمان الفارسي وابتداء النصف الثاني منه من كتاب المغازي

۵۲۳ باب مناقب الانصار لفظ الباب سقط لابي ذر والوقت والانصار جمع ناصر كالاصحاب جمع صاحب ويقال جمع نصير كشريف واشراف والنسبة انصاري وليس نسبة لاب ولام بل سموا بذلك لما فازوا به دون غيرهم من نصرته صلى الله عليه وسلم وايوائه وايواء من معه ومواساتهم بانفسهم واموالهم وكان القياس ان يقال ناصري فقالوا انصاري كانهم جعلوا الانصار اسم المعنى فان قلت الانصار جمع قلة فلا يكون لما فوق العشرة وهم الوف اجيب بان جمعي القلة والكثرة انما يعتبران في نكرات الجموع اما في المعارف فلا فرق بينهما والانصار هم ولد الاوس والخزرج وحلفائهم ابناء حارثة بن ثعلبة وهو اسم اسلامي واسم امهم قيلة بالقاف المفتوحة والتحتية الساكنة اه من القسطلاني وفي الفتح والاوس ينسبون الى اوس بن حارثة والخزرج ينسبون الى الخزرج بن حارثة وهما ابنا قيلة وهو اسم امهم وابوهم هو حارثة بن عمرو بن عامر الذي يجتمع اليه انساب الازد

۵۲۳ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لولا الهجرة لكنت من الانصار هو طرف من حديث سيأتي في غزوة حنين قال الخطابي اراد صلى الله عليه وسلم بذلك استطابة قلوب الانصار حيث رضي ان يكون واحدا منهم لولا ما منعه من سمة الهجرة اه من الفتح

۵۲۳ باب اخاء النبي صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والانصار سقط لفظ باب لابي ذر فما بعده رفع والاخاء بكسر الهمزة وعند ابن سعد انه آخى بين مائة خمسين من المهاجرين وخمسين من الانصار وكان قبل بدر بخمسة اشهر في دار انس يأتي ذكر من سمي منهم في باب كيف آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين اصحابه قبيل المغازي اه من القسطلاني وسيأتي تفصيل الكلام هناك ان شاء الله تعالى.

۵۲۴ باب حب الانصار اي فضله ذكر فيه حديث البراء لا يحبهم الا مؤمن وحديث انس آية الايمان حب الانصار قال ابن التين المراد حب جميعهم وبغض جميعهم لان ذلك انما يكون للدين ومن بغض بعضهم لمعنى يسوغ البغض له فليس داخلا في ذلك وهو تقرير حسن وقد سبق الكلام على شرح الحديث في كتاب الايمان اه من الفتح

۵۲۴ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم للانصار انتم احب الناس الي قالوا هو على طريق الاجمال اي مجموعكم احب الي من مجموع غيركم فلا يعارض ما تقدم من احب الناس اليك قال ابو بكر الحديث

۵۲۴ باب اتباع الانصار بفتح الهمزة جمع تبع وفي هامش المصرية جمع تابع واراد بهم الحلفاء والموالي لانهم اتباع الانصار وليسوا بانصار اه من العيني بزيادة وقال القسطلاني وسقط لفظ باب لابي ذر وقال ايضا بعد ذكر حديث الباب وفيه التنبيه على شرف صحبة الاخيار وصح المرء مع من احب وتامل تاثير الصحبة في كل شيء حتى في الجواشن بالصحبة رفعت على ايدي الملوك وحتى في الحطب بصحبة النار يعتق من النار فعليك بصحبة الاخيار اه

۵۲۴ باب فضل دور الانصار اي منازلهم قاله الحافظ وزاد القسطلاني وكانت كل قبيلة منهم تسكن محلة فسميت تلك المحلة دارا اه قلت والمراد بالمنازل هي القبائل ولذا قال شيخ الاسلام في شرحه يعني فضل قبائلهم اه

۵۲۵ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم للانصار اصبروا حتى تلقوني على الحوض قال الحافظ قوله قاله عبد الله بن زيد اي ابن عاصم المازني وحديثه هذا وصله المؤلف باتم من هذا في غزوة حنين كما سيأتي ان شاء الله تعالى اه

۵۲۵ باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اصلح الانصار والمهاجرة بكسر الجيم جماعة المهاجرين الذين هاجروا من مكة الى المدينة وسقط لفظ باب لابي ذر اه من القسطلاني كتب الشيخ في اللامع على قوله في الحديث فاغفر للمهاجرين والانصار وكان يورده احيانا كذلك استبعادا من هيئة الشعر لقوله تعالى وما علمناه الشعر وما ينبغي له اه وفي هامشه هكذا ذكره ابن كثير في تفسيره اذ قال وورد انه صلى الله عليه وسلم كان لا يحفظ بيتا على وزن منتظم بل ان انشده زحفه او لم يتمه وقال ابو زرعة بسنده عن الشعبي انه قال ما ولد عبد المطلب ذكرا ولا انثى الا يقول الشعر الا رسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخر ما في هامشه

۵۲۵ باب قول ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة قال الحافظ هو مصير منه الى ان الآية نزلت في الانصار وهو ظاهر سياقها وحديث الباب ظاهر في انها نزلت في قصة الانصاري فيطابق الترجمة وقد قيل انها نزلت في قصة اخرى ويمكن الجمع انتهى كلام الحافظ

۵۲۶ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم اقبلوا من محسنهم الخ يعني الانصار قوله وتجاوزوا عن مسيئهم اي في غير الحدود وحقوق الناس ومطابقة الحديث للترجمة في آخر الحديث لانه عين الترجمة اه من الفتح والعيني ۴ ۴ ۴

۵۲۶ باب مناقب سعد بن معاذ ذكر المصنف اولا مناقب جماعة الانصار على العموم والآن يذكر مناقب بعض الاشخاص منهم على الخصوص ثم سعد بن معاذ وقال الحافظ سعد بن معاذ اي ابن النعمان بن امرئ القيس بن عبد الاشهل وهو كبير الاوس كما ان سعد بن عبادة كبير الخزرج واياهما اراد الشاعر بقوله فان يسلم السعدان يصبح محمد بمكة لا يخشى خلاف المخالف اه من الفتح قوله انه كان بين يدي الحبين مصفا لخ كتب الشيخ في اللامع يعني بذلك ان البراء

اوسي كالسعد فلو قال احد من الخزرج لكان له وجه واما هو فذلك النقال منه بعيد قاله وقد ذكره المحشي ايضا اه وذكر في هامشه كلام المحشي والشراح .

۵۲۶ باب منقبة اسيد بن حضير وعباد بن بشر هو اسيد بن حضير بن سماك بن عتيك بن رافع بن امرئ القيس بن زيد بن عبد الاشهل الانصاري الاوسي الاشهلي يكنى ابا يحيى وقيل غير ذلك ومات في سنة عشرين في خلافة عمر على الاصح وعباد بن بشر هو ابن وقش كما سيأتي وفي تاريخ البخاري ومسند ابي يعلى وصححه الحاكم بسنده عن عائشة قالت ثلاثة من الانصار لم يكن احد يعتد عليهم فضلا كلهم من بني عبد الاشهل سعد بن معاذ واسيد بن حضير وعباد بن بشر قوله ان رجلين الخ ظهر من رواية معمر ان اسيد بن حضير احدهما ومن رواية حماد ان الثاني عباد بن بشر ولذلك جزم به المؤلف في الترجمة واشار الى حديثهما فاما رواية معمر فوصلها عبد الرزاق في مصنفه فذكر الحافظ تلك الرواية واما رواية حماد بن سلمة فوصلها احمد والحاكم في المستدرك ثم ذكرها الحافظ قوله عباد بن بشر كذا للاكثر بكسر الموحدة وسكون المعجمة وفي رواية ابي الحسن القابسي بشير بفتح اوله وكسر ثانيه وزيادة تحتانية وهو غلط وفي الصحابة عباد بن بشر بن قيظي وعباد بن بشر بن نهيك وعباد بن بشر بن وقش وصاحب هذه القصة هو هذا الثالث ووهم من خالف ذلك اه من الفتح

۵۲۶ باب مناقب معاذ بن جبل اي ابن عمرو بن اوس من بني اسعد بن ساردة بن تزيد بفتح المثناة الفوقانية ابن جشم بن الخزرج الخزرجي يكنى ابا عبد الرحمن شهد بدرا والعقبة وكان امير النبي صلى الله عليه وسلم على اليمن ورجع بعده الى المدينة ثم خرج الى الشام مجاهدا فمات في طاعون عمواس سنة ثماني عشرة وعاش ثلاثا وثلاثين سنة على الصحيح اه من الفتح

۵۲۶ باب منقبة سعد بن عبادة بضم العين وتخفيف الموحدة ابن دليم بن حارثة بن ابي حزيمة بفتح الحاء المهملة وكسر الزاء بعدها تحتية ثم ميم ابن ثعلبة بن طريف بن الخزرج بن ساعدة الانصاري الساعدي نقيب من بني ساعدة يكنى ابا ثابت وهو والد قيس بن سعد احد مشاهير الصحابة وكان سعد كبير الخزرج واحد المشهورين بالجود وشهد بدرا كما في صحيح مسلم لكن المعروف عند اهل المغازي انه تهيأ للخروج فنهش فاقام ثم ذكره في البدريين الواقدي والمدائني وابن الكلبي ومات بحوران من ارض الشام سنة اربع عشرة او خمس عشرة في خلافة عمر قال ابن الاثير في اسد الغابة ولم يختلفوا انه وجد ميتا في مغتسله وقد اخضر جسده ولم يشعروا بموته بالمدينة حتى سمعوا قائلا يقول من بئر ولا يرون احدا - نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة ورميناه بسهم فلم يخط فؤاده قال ابن سيرين بينا سعد يبول قائما اذ اتكأ فمات قتلته الجن وقبره بالمنيحة قرية من غوطة دمشق مشهور يزار الى اليوم اه من الفتح والقسطلاني وذكر شيء من الكلام عليه في هامش اللامع في مناقب ابي بكر تحت قول عمر قتله الله وذكر فيه ايضا الخلاف في سبب موته فارجع اليه ۴ ۴ ۴

۵۲۶ باب مناقب ابي بن كعب اي ابن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار الانصاري الخزرجي النجاري يكنى ابا المنذر وابا الطفيل كان من السابقين من الانصار شهد العقبة وبدرا وما بعدها مات سنة ثلاثين وقيل غير ذلك وكان عمر يقول ابي سيد المسلمين قال ابن سعد عن الواقدي اول من كتب لرسول الله صلى الله عليه وسلم مقدمه المدينة ابي بن كعب وهو اول من كتب في آخر الكتاب وكتبه فلان بن فلان اه من الفتح والقسطلاني.

۵۲۶ باب مناقب زيد بن ثابت اي ابن الضحاك بن زيد بن لوذان من بني مالك بن النجار كاتب الوحي واحد فقهاء الصحابة وكان عمره لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة احدى عشرة سنة وكان اعلم الصحابة بالفرائض ومن اعلم الصحابة والراسخين في العلم ومن افكه الناس اذا خلا مع اهله مات سنة خمس واربعين وصلى عليه مروان بن الحكم اه من القسطلاني والفتح

۵۲۷ باب مناقب ابي طلحة سقط لفظ باب لابي ذر وابو طلحة هو زيد بن سهل بن الاسود بن حرام بن عمرو بن زيد مناة بن عدي بن عمرو بن مالك بن النجار الانصاري الخزرجي النجاري عقبي بدري نقيب وامه عبادة بنت مالك بن عدي بن زيد مناة بن عدي يجتمعان في زيد مناة وهو مشهور بكنيته وكان زوج ام سليم بنت ملحان ام انس بن مالك وفي اسد الغابة انه لما خطب ام سليم قالت له يا ابا طلحة ما مثلك يرد ولكنك امرؤ كافر وانا امرأة مسلمة ولا يحل لي ان اتزوجك فان تسلم فذلك مهري لا اسالك غيره فاسلم فكان ذلك مهرها توفي سنة اثنتين وثلاثين او اربع وثلاثين وقال المدائني سنة احدى وخمسين وقيل انه كان لا يكاد يصوم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم من اجل الغزو فلما توفي صلى الله عليه وسلم صام اربعين سنة لم يفطر الا ايام العيد وهو يؤيد قول من قال انه توفي سنة احدى وخمسين رضي الله تعالى عنه اه من الفتح والقسطلاني

۵۲۸ باب مناقب عبد الله بن سلام سقط لفظ باب لابي ذر بتخفيف اللام ابن الحارث الاسرائيلي ثم الانصاري كان حليفا لهم من بني قينقاع وهو من ولد يوسف بن يعقوب عليهما السلام وكان اسمه في الجاهلية الحصين فسماه النبي صلى الله عليه وسلم حين اسلم عبد الله وكان اسلامه لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة مهاجرا وفي الترمذي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انه عاشر عشرة في الجنة توفي سنة ثلاث واربعين رضي الله تعالى عنه اه من القسطلاني وقال الحافظ زعم الداؤدي انه كان من اهل بدر ولا يثبت وغلط من قال انه اسلم قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بعامين اه من الفتح قوله ما سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لاحد الخ قال العلامة السندي يحتمل ان الحصر بالنظر الى خصوص اللفظ وهو لفظ انه في الجنة او بالنظر الى خصوص الحالة وهي حالة المشي او بالنظر اليهما ويحتمل ان الحصر بالنظر الى السامع وهو الذي اختاره النووي اه ووجهه الحافظ بوجوه أخر فارجع اليه لو شئت قوله لا ينبغي لاحد ان يقول ما لا يعلم تكلم عليه الشيخ قدس سره في اللامع ووجهه بحيث لا يرد ما اورده المحشي وذكر في هامشه

كلام الشراح فارجع اليه لو شئت

ص۵۳۷ باب تزويج النبي صلى الله عليه وسلم خديجة وفضلها كذا وقع ههنا في النسخ الهندية وكذا في نسخة العيني والقسطلاني. وفي نسخة الفتح هذا الباب موخر من ذكر جرير وذكر حذيفة ونحوه الحافظ اذ قال وقع ذكر جرير و حذيفة موخرا عن ذكر خديجة وفي بعضها مقدما وهو اليق فان الذي يظهر انه اخر ذكر خديجة عمدا لكون غالب احوالها متعلقة باحوال النبي صلى الله عليه وسلم قبل المبعث فوقع له في ذلك حسن التخلص من المناقب التي استطرد من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم اليها فلما فرغ منها رجع الى بقية سيرته ومغازيه والله اعلم اه قلت والظاهر عند هذا العبد الضعيف ان المصنف لما فرغ من المناقب شرع من ههنا ذكر الواقعات المهمة من بدء البعث ومنها تزويجه صلى الله عليه وسلم خديجة رضي الله عنها اما خديجة فهي بنت خويلد بن اسد بن عبد العزى بن قصي القرشية الاسدية اول خلق الله اسلاما اتفاقا وكانت له صلى الله عليه وسلم وزير صدق عند ما بعث فكان لا يسمع من المشركين شيئا يكرهه من رد عليه وتكذيب له الا فرج الله بها عنه تثبته وتصدقه وتخفف عنه وتهون عليه ما يلقى من قومه واختار الله تعالى لرسول الله صلى الله عليه وسلم لما اراد بها من كرامته وكانت تدعى في الجاهلية الطاهرة تزوجها صلى الله عليه وسلم وسنه خمس وعشرون سنة في قول الجمهور وكانت قبله عند ابي هالة بن النباش بن زرارة التميمي حليف بني عبد الدار وتوفيت على الصحيح بعد النبوة بعشر سنين في شهر رمضان فاقامت معه صلى الله عليه وسلم خمسا وعشرين سنة واستشكل قوله في الترجمة تزويج بصيغة التفعيل اذ مقتضاه ان يكون التزويج لغيره واجيب بان التفعيل قد يجيء بمعنى التفعل او المراد تزويجه صلى الله عليه وسلم خديجة من نفسه او من القسطلاني قال الحافظ ذكر المصنف في الباب احاديث لا تصريح فيها بما في الترجمة الا ان ذلك يوخذ بطريق اللزوم من قول عائشة ما غرت على امراة ومن قوله صلى الله عليه وسلم وكان لي منها ولد وغير ذلك اه

ص۵۳۸ باب ذكر جرير بن عبد الله البجلي بن جابر وهو الشليل بشين معجمة مفتوحة ولامين بينهما تحتية ساكنة ابن مالك من بني انمار بن اراش نسبوا الى امهم بجيلة يكنى ابا عمرو على المشهور واختلف في وقت اسلامه والصحيح انه في سنة الوفود سنة تسع ووهم من قال انه اسلم قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم باربعين يوما لما ثبت في الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له استنصت الناس في حجة الوداع وذلك قبل موته صلى الله عليه وسلم باكثر من ثمانين يوما وكان موت جرير سنة خمسين وقيل بعدها اه من الفتح وقال الحافظ ايضا قوله وكان يقال له الكعبة اليمانية الخ استشكل الجمع بين هذين الوصفين كما سياتي جوابه في اواخر المغازي اه وكتب الشيخ قدس سره في اللامع ليس المعنى ان هذين الاسمين كانا له بل المعنى ان الكعبة البيت الحرام لاجل الكعبة اليمانية احتاج الى تميزها بالصفة الزائدة للاشتراك في الاسم فعلى هذا كان يقال له معناه كان يقال لاجله اذ لو لم تكن لم تحتج الى زيادة الصفة للتميز لحصول التميز بمطلق الاسم اه وبسط الكلام في هامشه في شرح هذا القول وفيه ايضا وما اختاره الشيخ قدس سره هو ما اختاره العيني كما تقدم في كلام الحافظ وهو مختار العلامة السندي والاوجه عند هذا العبد الضعيف ما اتذكره من زمان الدرس ان الضمير المجرور في قوله له راجع الى بيت الجاهلية والمعنى يقال له ذو الخلصة ويقال له الكعبة اليمانية واما قوله والكعبة الشامية جملة مستانفة مبتدا وخبر والمعنى والكعبة المكرمة المعظمة البيت الحرام يقال له الشامية ثم الغرض من هذه الترجمة على ما اخترته هو بيان هدم ذي الخلصة وهي من جملة الوقائع المهمة وهو المقصود عندي من سياق هذه التراجم كما تقدم

ص۵۳۹ باب ذكر حذيفة بن اليمان العبسي بالموحدة واسم اليمان حسل بمهملتين وكسر اوله وسكون ثانيه ثم لام ابن جابر له ولابيه صحبة رضي الله تعالى عنهما قاله الحافظ زاد القسطلاني وانما قيل له اليمان لانه اصاب دما في قومه فهرب الى المدينة وحالف بني عبد الاشهل من الانصار فسماه قومه اليمان لانه حالف الانصار وهم من اليمن وكان صاحب سر رسول الله صلى الله عليه وسلم واستعمله عمر رضي الله تعالى عنه اميرا على المدائن ومات بعد قتل عثمان باربعين يوما سنة ست وثلثين وسقط لفظ باب لابي ذر اه قلت وقد تقدم ذكر حذيفة مع عمار قبل عدة ابواب وتقدم هناك الكلام على التكرار وغير ذلك وتقدم قريبا عن الحافظ ان الاليق ذكر هذا الباب قبل باب تزويج خديجة ويمكن توجيهه عندي ان المقصود ههنا بيان معاداة ابليس واجتهاده في اذى المسلمين في مبدء الاسلام فتامل ويشكل عليه انه كان حقه اذا ان يذكر بعد المبعث ويمكن التفصي عنه بان يقال ان الجن كانوا يهوتون من وقت ولادته صلى الله عليه وسلم

ص۵۳۹ باب ذكر هند بنت عتبة بن ربيعة وعندي ان المقصود بيان عداوة المشركين في مبدء الاسلام حتى النساء يحببن ذلة المسلمين لكن فيه ان العداوة حدثت بعد المبعث فكان ينبغي ذكرها بعدها وقال الحافظ هي بنت عتبة بن ربيعة ابن عبد شمس وكان والدها معاديا قتل ابوها ببدر كما سياتي في المغازي وشهدت مع زوجها ابي سفيان احدا وحرضت على قتل حمزة عم النبي صلى الله عليه وسلم لكونه قتل عمها شيبة وشرك في قتل ابيها عتبة فقتله وحشي بن حرب كما سياتي بيان ذلك في حديث الوحشي ثم اسلمت هند يوم الفتح وكانت من عقلاء النساء وكانت قبل ابي سفيان عند الفاكه بن المغيرة المخزومي ثم طلقها في قصة جرت فتزوجها ابو سفيان فانجبت عنده وهي القائلة للنبي صلى الله عليه وسلم لما شرط على النساء المبايعة ولا يسرقن ولا يزنين وهل تزني الحرة وماتت هند في خلافة عمر اه من الفتح وقال القسطلاني اسلمت في الفتح بعد اسلام زوجها ابي سفيان واقرهما رسول الله صلى الله عليه وسلم على نكاحهما وكانت امراة ذات انفة ورای وعقل وشهدت احدا كافرة فلما قتل حمزة مثلت به وشقت كبده فلاكتها اه قال الحافظ وقد كانت هند في منزلة امهات نساء النبي صلى الله عليه وسلم لان ام حبيبة رضي الله عنها احدى زوجاته صلى الله عليه وسلم بنت زوجها ابي سفيان اه

ص۵۴۰ باب حديث زيد بن عمرو بن نفيل ابن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح ابن عدي بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك القرشي العدوي والد سعيد بن زيد احد العشرة المبشرة وابن عم عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يجتمع هو وعمر في نفيل وسقط لفظ باب لابي ذر اه من القسطلاني قال الحافظ وكان ممن طلب التوحيد وخلع الاوثان وجانب الشرك لكنه مات قبل المبعث فروى محمد بن سعد والفاكهي من حديث عامر بن ربيعة حليف بني عدي بن كعب قال قال لي زيد بن عمرو اني خالفت قومي واتبعت ملة ابراهيم واسماعيل وما كانا يعبدان وكانا يصليان الى هذه القبلة وانا انتظر نبيا من بني اسمعيل يبعث ولا اراني ادركه وانا اومن به واصدقه واشهد انه نبي وان طالت بك حياة فاقرئه مني السلام قال عامر فلما اسلمت اعلمت النبي صلى الله عليه وسلم بخبره قال فرد عليه السلام وترحم عليه قال ولقد رايته في الجنة يسحب ذيولا وروى البزار والطبراني من حديث سعيد بن زيد قال خرج زيد بن عمرو وورقة بن نوفل يطلبان الدين حتى اتيا الشام فتنصر ورقة وامتنع زيد فاتى الموصل فلقي راهبا فعرض عليه النصرانية فامتنع وذكر الحديث نحو حديث ابن عمر الاتي في ترجمته وفيه قال سعيد بن زيد فسالت انا وعمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن زيد فقال غفر الله له ورحمه فانه مات على دين ابراهيم وروى الزبير ابن بكار من طريق هشام بن عروة قال بلغنا ان زيدا كان بالشام فبلغه مخرج النبي صلى الله عليه وسلم فاقبل يريده فقتل بمضيعة من ارض البلقاء وقال ابن اسحق لما توسط بلاد لخم قتلوه وقيل انه مات قبل المبعث بخمس سنين عند بناء قريش الكعبة اه من الفتح وعلى هذا فالترجمة على محلها ويمكن الاشارة الى حال الجاهلية بان بعضهم كانوا طالبين الدين ايضا وهذا بيان لشدة استعدادهم الخ وقال العيني ولما مات دفن باصل حراء ثم قال فان قلت ما حكمه من جهة الدين قلت ذكره الذهبي في تجريد الصحابة وقال قال النبي صلى الله عليه وسلم يبعث امة وحده وعن جابر رضي الله تعالى عنه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن زيد بن عمرو بن نفيل انه كان يستقبل القبلة في الجاهلية ويقول الهي اله ابراهيم وديني دين ابراهيم ويسجد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يحشر ذاك امة وحده بيني وبين عيسى بن مريم عليه السلام رواه ابن ابي شيبة وذكر الروايات التي تقدم في الكلام الحافظ وقال ايضا فان قلت لم ذكر البخاري هذا الباب في كتابه قلت اشارة الى ان النبي صلى الله عليه وسلم لقيه قبل ان يبعث وذكر في شانه ما ذكره حتى ان الذهبي وغيره ذكروه في الصحابة وقال صاحب التوضيح ميل البخاري اليه قلت فلذلك ذكره بين ذكر الصحابة اه

ص۵۴۱ باب بنيان الكعبة اي على يد قريش في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل بعثته وقد تقدم ما يتعلق ببناء ابراهيم عليه السلام قبل بناء قريش وما يتعلق ببناء عبد الله بن الزبير في الاسلام وذكر ابن اسحق وغيره ان قريشا لما بنت الكعبة كان عمر النبي صلى الله عليه وسلم خمسا وعشرين سنة وروى اسحاق بن راهويه من طريق خالد بن عرعرة عن علي رضي الله تعالى عنه في قصة بناء ابراهيم عليه السلام البيت قال فمر عليه الدهر فانهدم فبنته العمالقة فمر عليه الدهر فانهدم فبنته جرهم فمر عليه الدهر فانهدم فبنته قريش ورسول الله صلى الله عليه وسلم شاب فلما ارادوا ان يضعوا الحجر الاسود اختصموا فيه فقالوا الحكم بيننا اول من يخرج من هذه السكة فكان النبي صلى الله عليه وسلم اول من خرج منها فحكم بينهم ان يجعلوه في ثوب ثم يرفعه من كل قبيلة رجل وذكر ابو داود الطيالسي في الحديث وفيه فامر بثوب فوضع الحجر في وسطه وامر كل فخذ ان ياخذ بطائفة من الثوب فرفعوه ثم اخذه فوضعه بيده اه من العيني وبسط

ص۵۴۲ باب ايام الجاهلية قال الحافظ اي مما كان بين مولد النبوي والمبعث هذا هو المراد به ههنا ويطلق غالبا على ما قبل البعثة ومنه يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية وقوله ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى ومنه اكثر احاديث الباب واما جزم النووي في عدة مواضع من شرح مسلم ان هذا هو المراد حيث اتى ففيه نظر فان هذا اللفظ وهو الجاهلية يطلق على ما مضى والمراد ما قبل اسلامه وضابط آخره غالبا فتح مكة ومنه قول مسلم في مقدمة صحيحه ان ابا عثمان وابا رافع ادركا الجاهلية وقول ابن عباس سمعت ابي يقول في الجاهلية اسقنا كاسا دهاقا وابن عباس انما ولد بعد البعثة واما قول عمر نذرت في الجاهلية فمحتمل وقد نبه على ذلك شيخنا العراقي في الكلام على المخضرمين من علوم الحديث اه قال القسطلاني ايام الجاهلية ايام الفترة وسميت بها لكثرة جهالاتهم وسقط لابي ذر لفظ باب اه قوله ان هذا الحديث له شان اي قصة طويلة ذكر موسى بن عقبة ان السيل كان ياتي من فوق الردم الذي باعلى مكة فيخربه فتخوفوا ان يدخل الماء الكعبة فارادوا تشييد بنيانها وكان اول من طلعها وهدم منها شيئا الوليد بن المغيرة وذكر القصة في بنيان الكعبة قبل المبعث النبوي واخرج الشافعي في الام بسنده عن عبد الله بن الزبير ان كعبا قال له وهو يعمل بناء مكة اشدده واوثقه فانا نجد في الكتب ان السيول ستعظم في آخر الزمان انتهى فكان الشان المشار اليه انهم استشعروا من ذلك السيل الذي لم يعهدوا مثله انه مبدء السيول المشار اليها اه من الفتح

ص۵۴۳ قوله كنت في اهلك ما انت اختلفوا في معنى هذا الكلام على اقوال ذكرت في هامش اللامع وافاد الشيخ قدس سره في اللامع فاجاد حيث كتب والظاهر في معناها انها كلمة تحسر والمقصود انك كنت واليوم لست لا تقدرين على شيء اه

ص۵۴۳ القسامة في الجاهلية هذه الترجمة موجودة في النسخ الهندية وكذا في نسخة العيني والقسطلاني وليست في نسخة الفتح قال الحافظ ثبت عند اكثر الرواة عن الفربري ههنا ترجمة القسامة في الجاهلية ولم يقع عند النسفي وهو اوجه لان الجميع من ترجمة ايام الجاهلية ويظهر ذلك من الاحاديث التي اوردها تلو هذا الحديث اه قلت ذكر البخاري فيه حديث القسامة بطوله وياتي باب القسامة في محله من كتاب الديات وسياتي الكلام عليه من حيث الفقه واختلاف الائمة وغير ذلك من المباحث هناك ان شاء الله وهي من الامور الجاهلية التي اثبتها الشرع فلذلك ذكرها المصنف رحمه الله ههنا۔

ص۵۴۴ قوله فلما انقطعت عروة جوالقه اجاد الشيخ قدس سره في اللامع في توضيح معناه ولم يتعرض لذلك احد من الشراح فكتب المراد به العروة التي يشد بها بين الجوالقين ليحمل بهما على الدابة ولما كان يرد على

مسئلة تلك اي ان اعطيتك عقالي نفرا بلى الذي اعطيتك عقاله دفعه فقال لا تنفر الابل فان العادة ان بعيرا او بعيرين ان بقيا غير معقولين فانهما لا ينفران فان سائر رجالك اذا كانت معقولة لم يتحرك لو تترك واحدا منها غير معقول وقوله عقلت الابل الا بعيرا فانه لم يعقل ولا يرد عليه انه لم يصدق قول الهاشمي الذي بين له وجه عدم الورود وانه كان قد نفى النفور فقط ولم يوجد ثم تنبه مالكه انه لم يعقل اهـ قوله ليس السعي ببطن الوادي سنة كتب الشيخ في اللامع ان كان المراد انهم كانوا يشتدون بين الجبلين كملا ولا يكتفون في الاشتداد بين الميلين كما هو السنة الآن صح نسبة اليهم وان كان المراد هو الذي معمول بيننا كما يدل عليه قوله ليس السعي ببطن الوادي حيث صرح بلفظ البطن فالمراد انه ليس سنة مبتكرة من النبي صلى الله عليه وسلم بل سنة ابراهيمي قديمة حتى اعتنى العرب ايضا اهـ وذكر في هامشه توجيهات اخر فارجع اليه لو شئت قوله قد زنت فرجموها قال الكرماني قال ابن عبد البر اضافة الزنا الى غير المكلف واقامة الحدود في البهائم عند جماعة اهل العلم منكر ولو صح لكانوا من الجن لان العبادات في الجن والانس دون غيرهما الى آخر ما بسط من الكلام عليه في هامش اللامع وكتب الشيخ قدس سره في اللامع قوله قد زنت والله اعلم كيف فهم الرجل انها زنت اذ ليس فيهم زواج وانها ليست بزوجته وانهم يريدون قتلها حدا ولا يدري وجهه اهـ

ص ۵۴۳ باب مبعث النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم المبعث مصدر ميمي من البعث وهو الارسال وساق المصنف ههنا النسب الشريف قوله محمد الخ قال العلامة العيني بالجر عطف بيان للنبي صلى الله عليه وسلم اهـ قال الحافظ واقتصر البخاري من النسب الشريف على عدنان وقد اخرج في التاريخ عن عبيد بن يعيش عن يونس بن بكير عن محمد بن اسحق مثل هذا النسب وزاد بعد عدنان بن ادد بن المقوم بن تارح بن يشجب بن يعرب بن ثابت بن اسمعيل ابن ابراهيم عليهما السلام وقد قدمت قبل بالترجمة النبوية الاختلاف في من بين عدنان وابراهيم وفي من بين ابراهيم وآدم واخرج ابن سعد من حديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا انتسب لم يجاوز في نسبه معد بن عدنان اهـ قال القسطلاني وقالت عائشة رضي الله تعالى عنها ما وجدنا من يعرف ما وراء عدنان الى ما وراء قحطان وقال ابن جريج عن القاسم بن ابي مرة عن عكرمة اضلت نزار نسبها من عدنان اهـ قوله انزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن اربعين هذا هو المقصود من هذا الحديث في هذا الباب وهو متفق عليه وقد مضى في صفة النبي صلى الله عليه وسلم حديث انس انه صلى الله عليه وسلم بعث على رأس اربعين وتقدم في بدء الوحي انه انزل عليه في شهر رمضان فعلى الصحيح المشهور ان مولده في شهر ربيع الاول يكون حين انزل عليه ابن اربعين سنة وستة اشهر وكلام ابن الكلبي يؤذن بانه ولد في رمضان فانه قال مات وله اثنتان وستون سنة ونصف سنة وقد اجمعوا على انه مات في ربيع الاول فيستلزم ذلك ان يكون ولد في رمضان وبه جزم الزبير بن بكار وهو شاذ وفي مولده اقوال آخر اشد شذوذا من هذا اهـ من الفتح وقال ايضا في تفسير سورة اقرا تحت قوله وهو في غار حراء فجاءه الملك الخ

(تنبيه) اذا علم انه كان يجاور في غار حراء في شهر رمضان وان ابتداء الوحي جاءه وهو في الغار المذكور اقتضى ذلك انه نبئ في شهر رمضان ويعكر على قول ابن اسحق انه بعث على رأس الاربعين مع قوله انه في شهر رمضان ولد ويمكن ان يكون المجيء في الغار كان اولا في شهر رمضان وحينئذ نبئ وانزل عليه اقرأ باسم ربك ثم كان المجيء الثاني في شهر ربيع الاول بالانذار وانزلت عليه يا ايها المدثر قم فانذر فيحمل قول ابن اسحق على رأس الاربعين اي عند المجيء بالرسالة والله اعلم اهـ وقال ايضا تحت قوله الليالي ذوات العدد في رواية ابن اسحق انه كان يعتكف شهر رمضان وقال ايضا تحت قوله فيتزود لمثلها ويؤخذ منه اعداد الزاد للمتخلي اذا كان بحيث يتعذر عليه تحصيله لبعد مكان اخلائه من البلد مثلا وان ذلك لا يقدح في التوكل وذلك لوقوعه من النبي صلى الله عليه وسلم بعد حصول النبوة له بالرؤيا الصالحة وان كان الوحي في اليقظة قد تراخى عن ذلك اهـ قلت وهذا تصريح من الحافظ قدس سره بحصول النبوة له صلى الله عليه وسلم في زمان الرؤيا الصالحة كما هو ظاهر قوله اول ما بدئ من الوحي الرؤيا الصالحة قوله بمكة ثلاث عشرة سنة هذا اصح ما رواه مسلم من طريق عمار بن ابي عمار عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم اقام بمكة خمس عشرة سنة وسياتي البحث في ذلك في ابواب الهجرة ان شاء الله تعالى اهـ من الفتح وبسط الكلام في الاوجز في زمان مبعثه صلى الله عليه وسلم على اقوال كثيرة والراجح ان مبعثه صلى الله عليه وسلم كان وهو ابن اربعين سنة واقام بمكة المكرمة ثلث عشرة سنة وبالمدينة المنورة عشر سنين وتوفي وهو ابن ثلث وستين وهذا هو الراجح المعتمد وما روي في ذلك من الروايات المختلفة بسط الكلام عليها في الاوجز وسياتي شيء من ذلك في باب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم من آخر المغازي.

ص ۵۴۳ باب ذكر ما لقي النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه من المشركين بمكة اي من جهة الاذى وذكر فيه احاديث في المعنى وقد تقدم في ذكر الملائكة من بدء الخلق حديث عائشة انها قالت للنبي صلى الله عليه وسلم هل اتى عليك يوم كان اشد من يوم احد قال لقد لقيت من قومك وكان اشد ما لقيت منهم فذكر قصته بالطائف وروى احمد والترمذي وابن حبان عن انس مرفوعا لقد اوذيت في الله وما يؤذى احد واخفت في الله وما يخاف احد الحديث وقد استشكل بما جاء من صفات ما اوذي به الصحابة كما سياتي لو ثبت ثم ذكر بعض تلك الروايات الواردة في اذى الصحابة ثم قال واجيب بان جميع ما اوذي به اصحابه كان يتاذى هو به لكونه بسببه واستشكل ايضا بما اوذي به من الانبياء من القتل كما في قصة زكريا وولده يحيى ويجاب بان المراد هنا غير ازهاق الروح اهـ من الفتح وقال ايضا (تنبيه) كان حق هذا الحديث اي الحديث الثاني حديث ابن مسعود ان يذكر في باب الهجرة الى الحبشة المذكور بعد قليل فسياتي فيها ان سجود المشركين المذكور فيه كان سبب رجوع من هاجر الهجرة الاولى الى الحبشة لظنهم ان المشركين كلهم اسلموا فلما ظهر لهم خلاف ذلك هاجروا الهجرة الثانية اهـ قلت ويمكن عندي ان يوجه ان ذلك لما كان سببا لزيادة المشقة والتعب في حق الصحابة ذكره في هذا الباب.

ص ۵۴۳ باب اسلام ابي بكر الصديق (رضي الله عنه) كان حق هذا الباب ان يكون متقدما جدا لما في

باب المبعث او عقبه لكن وجه ههنا ما وقع في حديث عمرو بن العاص الذي قبله انه قام بنصر النبي صلى الله عليه وسلم وتلا الآية المذكورة فدل ذلك على ان اسلامه متقدم على غيره بحيث ان عمارا مع تقدم اسلامه لم ير مع النبي صلى الله عليه وسلم غير ابي بكر وبلال وعنى بذلك الرجال وبلال انما اشتراه ابو بكر ينقذه من تعذيب المشركين لكونه اسلم وقال ايضا ذكر المصنف فيه حديث عمار واكتفى به لانه لم يجد شيئا على شرطه غيره اهـ من الفتح

ص ۵۴۴ باب اسلام سعد ولابي ذر زيادة ابن ابي وقاص وسقط في نسخة لفظ باب قال الحافظ ذكر فيه حديثه وقد تقدم في مناقبه ومناسبته لما قبله واجتماعهما في ان كلا منهما يقتضي سبق من ذكر فيه الى الاسلام خاصة لكنه محمول على ما اطلع عليه والا فقد اسلم قبل اسلام بلال وسعد خديجة وسعد بن حارثة وعلي بن ابي طالب وغيرهم قوله ما اسلم احد الا في اليوم الذي اسلمت فيه قاله بحسب ما علمه والا فقد اسلم قبله خديجة وعلي وابو بكر وزيد ونحوهم وقال الكرماني لعلهم اسلموا اول النهار وهو آخره اهـ

ص ۵۴۴ باب ذكر الجن تقدم الكلام عليه في اوائل بدء الخلق وقول الله عز وجل قل اوحي الى الآية يريد تفسير هذه الآية وقد انكر ابن عباس انهم اجتمعوا بالنبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم في الصلوة انه قال ما قرأ النبي صلى الله عليه وسلم على الجن ولا رآهم الحديث وحديث ابي هريرة في هذا الباب وان كان ظاهرا في اجتماع النبي صلى الله عليه وسلم بالجن وحديثه معهم لكنه ليس فيه انه قرأ عليهم ولا انهم الجن الذين استمعوا القرآن لان في حديث ابي هريرة انه كان مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلتئذ وابو هريرة انما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم في السنة السابعة المدينة وقصة استماع الجن للقرآن كان بمكة قبل الهجرة وحديث ابن عباس صريح في ذلك فيجمع بين ما نفاه وما اثبته غيره بتعدد وفود الجن على النبي صلى الله عليه وسلم الى آخر ما بسط الحافظ قلت وفي مجمع البحار وتاريخ الخميس ان قدومهم كان سنة عشر وعلى هذا فذكر الجن ههنا ليس على محله والجواب ان مجيئهم وان كان على المشهور سنة عشر كما تقدم لكن التحقيق ان وفادة الجن وقعت بمرات منها بمكة ثلث مرات كما ذكر في هامش الكوكب الدري ايضا ورميهم بالشهب كان بعد عشرين يوما من المبعث كما في تاريخ الخميس وقد وقع الاضطراب فيهم قبيل المبعث او بعده قريبا كما سياتي في باب اسلام عمر من حديث عمر وفيه الم تر الجن وابلاسها ويأسها من بعد انكاسها الحديث ثم رأيت الحافظ قال بعد ذكر قول ابن اسحق (ان استماع الجن كان بعد رجوع النبي صلى الله عليه وسلم من الطائف لما خرج اليها يدعو ثقيفا الى نصره وكان ذلك في سنة عشر من المبعث) وقول من قال ان وفود الجن كان بعد رجوعه صلى الله عليه وسلم من الطائف ليس صريحا في اولية قدوم بعضهم والذي يظهر من سياق الحديث الذي فيه المبالغة في رمي الشهب لحراسة السماء من استراق الجن السمع دال على ان ذلك كان قبل المبعث النبوي وانزال الوحي الى الارض فكشفوا ذلك الى ان وقفوا على السبب ولذلك لم يقيد الترجمة بقدوم ولا وفادة ثم لما انتشرت الدعوة واسلم من اسلم قدموا فسمعوا فاسلموا وكان ذلك بين الهجرتين ثم تعدد مجيئهم حتى في المدينة اهـ فثبت بهذا كله ان هذا الباب ليس في غير محله

ص ۵۴۴ باب اسلام ابي ذر تقدم هذا الباب قبل باب جهل العرب من كتاب بدء الخلق وذكرنا هناك اختلاف النسخ وهذه الترجمة بحسب بعض النسخ مكررة فذكرها ههنا ثانيا لكون اسلامه في بدء المبعث فقد قيل ان اسلامه كان بعد اربعة كما في الاصابة وابو ذر اسمه جندب وقيل بريد بن جنادة بضم الجيم ونون الخفيفة ابن سفيان وقيل سفير بن عبيد بن حرام بالمهملتين ابن غفار وغفار من بني كنانة واختلف في اسمه واسم ابيه اختلافا كثيرا وامه رملة بنت الوقيعة من بني غفار قال خليفة بن خياط مات سنة اثنتين وثلثين بالربذة قرية من قرى المدينة في خلافة عثمان بن عفان وصلى عليه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وعنهم اجمعين اهـ من الفتح والعيني وقال الحافظ في الاصابة ابو ذر الغفاري الزاهد المشهور الصادق اللهجة مختلف في اسمه واسم ابيه والمشهور انه جندب بن جنادة بن سكن وقيل ابن عبد الله وقيل اسمه برير وقيل بالتصغير والاختلاف في ابيه كذلك ووقع في رواية لابن ماجة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي ذر يا جنيدب وكان من السابقين الى الاسلام وقصة اسلامه في الصحيحين على صفتين بينهما اختلاف ظاهر الى آخر ما بسط وكانت وفاته بالربذة سنة احدى وثلثين وقيل في التي بعدها وعليه الاكثر ويقال انه صلى عليه عبد الله بن مسعود في قصة رويت بسند لا بأس به اهـ

ص ۵۴۵ باب اسلام سعيد بن زيد اي ابن عمرو بن نفيل وابوه تقدم ذكره وانه ابن ابن عم عمر بن الخطاب اهـ من الفتح وقال القسطلاني احد العشرة المبشرة بالجنة وهو ابن عم عمر بن الخطاب وزوج اخته ام جميل فاطمة بنت الخطاب اهـ وقوله ابن عم عمر كذا في الاصل والصواب ابن ابن عم عمر كما تقدم في كلام الحافظ قال الحافظ في الاصابة اسلم قبل دخول رسول الله صلى الله عليه وسلم دار الارقم وهاجر وشهد احدا والمشاهد بعدها ولم يكن بالمدينة زمان بدر فلذلك لم يشهدها ذكر عروة وابن اسحق وغيرهما في المغازي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب له بسهمه يوم بدر لانه كان غائبا بالشام وكان اسلامه قديما قبل عمر وكان اسلام عمر عنده في بيته لانه كان زوج اخته فاطمة قال الواقدي توفي بالعقيق فحمل الى المدينة وذلك سنة خمسين وقيل احدى وخمسين وقيل سنة اثنتين وعاش بضعا وسبعين سنة وزعم الهيثم بن عدي انه مات بالكوفة وصلى عليه المغيرة بن شعبة قال وعاش ثلاثا وسبعين سنة اهـ قوله وان عمر لموثقي على الاسلام الخ قال الحافظ اي ربطه بسبب اسلامه اهانة له والزاما بالرجوع عن الاسلام وقال الكرماني في معناه كان يثبتني على الاسلام ويسددني كذا قال وكانه ذهل عن قوله ههنا قبل ان يسلم فان وقوع التثبيت منه وهو كافر لصهره على الاسلام بعيد جدا مع انه خلاف الواقع الى آخر ما قال وكتب الشيخ قدس سره في اللامع يعني بذلك ان الناس قد تفاوت ما بينهم في الزمان المتقدم والموجود فان عمر مع شدته على الكفر لم يزد على الوثاق وانتم قتلتم عثمان مع ادعائكم الاسلام والايمان ويحتمل ان يكون المعنى انكم فعلتم بعثمان مع انكم مسلمون وقد كانت الكفار مع كفرهم يحبسون على الاسلام ويحفظون عليه ولكنه موقوف على ان يثبت فعل عمر مع سعيد كما ذكر انه كان يحله واتقا على الاسلام والثابت خلافه اهـ قلت اجاد الشيخ قدس سره في توضيح هذا المعنى (اي المعنى الاول من المعنيين وعلى هذا يكون تعلق قوله ان عمر لموثقي الخ مع ما صنعوا بعثمان واضح وعلى ما ذكره الحافظ من معناه لا يرتبط احدى الكلمتين بالاخرى كما وضح الارتباط بينهما في المعنى الذي ذكره الشيخ قدس سره فلله دره والبسط في هامش اللامع

۵۴۵ **باب اسلام عمر بن الخطاب** سقط لفظ باب لابی ذر قالہ القسطلانی وتقدم نسبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی المناقب وفی الخمیس وفی السنۃ السادسۃ من النبوۃ اسلم حمزۃ بن عبد المطلب وعمر بن الخطاب وقد قیل اسلما فی سنۃ خمس کذا فی المنتقی وکان اسلام حمزۃ قبل اسلام عمر بثلاثۃ ایام بعد دخول النبی صلی اللہ علیہ وسلم دار الارقم کذا فی الصفوۃ قال الحافظ فی الحدیث الثانی حدیث ابن عمر قولہ وانا غلام فی روایۃ اخری انہ کان ابن خمس سنین واذا کان کذلک خرج منہ ان اسلام عمر کان بعد المبعث بست سنین او بسبع لان ابن عمر کما سیأتی فی المغازی کان یوم احد ابن اربع عشرۃ سنۃ وذلک بعد المبعث بست عشرۃ سنۃ فیکون مولدہ بعد المبعث بسنتین اھ وقال ایضا (تنبیہ) جعل ابن اسحق اسلام عمر بعد ہجرۃ الحبشۃ ولم یذکر انشقاق القمر فاقتضی صنیع المصنف انہ وقع فی تلک الایام وقد ذکر ابن اسحق من وجہ آخر ان اسلام عمر کان عقب ہجرۃ الحبشۃ الاولی وقال ایضا بعد ذکر الحدیث الرابع حدیث ابن عمر لمح المصنف بایراد ہذہ القصۃ فی باب اسلام عمر بما جاء عن عائشۃ وطلحۃ عن عمر رضی اللہ عنہم من ان ہذہ القصۃ کانت سبب اسلامہ فروی ابو نعیم فی الدلائل ان ابا جہل جعل لمن یقتل محمدا مائۃ ناقۃ قال عمر فقلت لہ یا ابا الحکم آلضمان صحیح قال نعم قال فتقلدت سیفی اریدہ فمررت علی عجل وہم یریدون ان یذبحوہ فقمت انظر الیہم فاذا صائح یصیح من جوف العجل یا آل ذریح امر نجیح رجل یصیح بلسان فصیح قال عمر فقلت فی نفسی ان ہذا الامر ما یراد بہ الا انا قال فدخلت علی اختی فاذا عندہا سعید بن زید فذکر القصۃ فی سبب اسلامہ بطولہا وتأمل ما فی ایرادہ (ای المصنف) حدیث سعید بن زید الذی بعد ہذا وہو الحدیث الخامس من المناسبۃ بہذہ القصۃ اھ

۵۴۵ **باب انشقاق القمر** ای فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی سبیل المعجزۃ قالہ وقد ترجم بمعنی ذلک فی علامات النبوۃ اھ قلت وقد تقدم ہناک الاشارۃ الی وجہ الفرق لئلا یتکرر وانشقاق القمر کما فی تاریخ الخمیس کان فی السنۃ التاسعۃ من المبعث وفی المواہب کان قبل الہجرۃ بنحو خمس سنین قولہ ان اہل مکۃ الخ قال الحافظ ہذا من مراسیل الصحابۃ لان انسا لم یدرک ہذہ القصۃ وقد جاءت ہذہ القصۃ من حدیث ابن عباس وہو ایضا ممن لم یشہدہا ومن حدیث ابن مسعود وجبیر بن مطعم وحذیفۃ وہؤلاء شاہدوہا ولم ار فی شیء من طرقہ ان ذلک کان عقب سؤال المشرکین الا فی حدیث انس فلعلہ سمعہ من النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم وجدت فی بعض طرق ابن عباس بیان صورۃ السؤال وہو وان کان لم یدرک القصۃ لکن فی بعض طرقہ ما یشعر بانہ حمل الحدیث عن ابن مسعود کما ساذکرہ فاخرج ابو نعیم فی الدلائل من وجہ ضعیف عن ابن عباس قال اجتمع المشرکون الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منہم الولید بن المغیرۃ وابو جہل بن ہشام والعاص بن وائل ونظراؤہم فقالوا للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ان کنت صادقا فشق لنا القمر فرقتین فسأل ربہ فانشق قولہ شقتین وفی روایۃ لمسلم فاراہم انشقاق القمر مرتین وفی روایۃ فرقتین او فلقتین بالراء او اللام وفی روایۃ فانشق باثنتین وفی اخری فصار قمرین ووقع فی نظم السیرۃ لشیخنا الحافظ ابی الفضل ۔۔۔ وانشق مرتین بالاجماع ۔۔۔ قال الحافظ ولا اعرف من جزم من علماء الحدیث بتعدد الانشقاق فی زمنہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یتعرض لذلک احد من شراح الصحیحین وتکلم ابن القیم علی ہذہ الروایۃ وقال وقد خفی علی بعض الناس فادعی ان انشقاق القمر وقع مرتین وہذا غلط فانہ لم یقع الا مرۃ واحدۃ وقد قال العماد بن کثیر فی الروایۃ التی فیہا مرتین نظر ولعل قائلہا اراد فرقتین قال الحافظ وہذا الذی لا یتجہ غیرہ جمعا بین الروایات اھ ملخصا من الفتح وقال ایضا وقد انکر جمہور الفلاسفۃ انشقاق القمر متمسکین بان الآیات العلویۃ لا یتہیأ فیہا الانخراق والالتئام وکذا قالوا فی فتح ابواب السماء لیلۃ الاسراء الی غیر ذلک من انکارہم الی آخر ما بسط فی الجواب عنہ وقال قال الخطابی انشقاق القمر آیۃ عظیمۃ لا یکاد یعدلہا شیء من آیات الانبیاء وذلک انہ ظہر فی ملکوت السماء خارجا من جملۃ طباع ما فی ہذا العالم المرکب من الطبائع فلیس مما یطمع فی الوصول الیہ بحیلۃ فلذلک صار البرہان بہ اظہر اھ من الفتح

۵۴۶ **باب ہجرۃ الحبشۃ** الخ ای ہجرۃ المسلمین من مکۃ الی ارض الحبشۃ وکان وقوع ذلک مرتین وذکر اہل السیر ان الاولی کانت فی شہر رجب من سنۃ خمس من المبعث وان اول من ہاجر منہم احد عشر رجلا واربع نسوۃ وقیل وامرأتان وقیل کانوا اثنی عشر رجلا وقیل عشرۃ وانہم خرجوا مشاۃ الی البحر فاستأجروا سفینۃ بنصف دینار وذکر ابن اسحق ان السبب فی ذلک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لاصحابہ لما رأی المشرکین یؤذونہم ولا یستطیع ان یکفہم عنہم ان بالحبشۃ ملکا لا یظلم عندہ احد فلو خرجتم الیہ حتی یجعل اللہ لکم فرجا فکان اول من خرج منہم عثمان بن عفان معہ زوجتہ رقیۃ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واخرج یعقوب بن سفیان بسند موصول الی انس قال ابطأ علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خبرہما فقدمت امرأۃ فقالت لہ لقد رأیتہما وقد حمل عثمان امرأتہ علی حمارہ فقال صحبہما اللہ ان عثمان لاول من ہاجر باہلہ بعد لوط علیہ السلام قلت وبہذا تظہر النکتۃ فی تصدیر البخاری الباب بحدیث عثمان وقد سرد ابن اسحق اسماءہم ذکرہا الحافظ الی ان قال ذکر ابن اسحق وموسی بن عقبۃ وغیرہما من اہل السیر ان المسلمین بلغہم وہم بارض الحبشۃ ان اہل مکۃ اسلموا فرجع ناس منہم عثمان ابن مظعون الی مکۃ فلم یجدوا ما اخبروا بہ من ذلک صحیحا فرجعوا وسار منہم جماعۃ الی الحبشۃ وہی الہجرۃ الثانیۃ وسرد ابن اسحق اسماء اہل الہجرۃ الثانیۃ وہم زیادۃ علی ثمانین رجلا وقال ابن جریر الطبری کانوا اثنین وثمانین رجلا سوی نسائہم وابنائہم وشک فی عمار بن یاسر ہل کان فیہم وبہ تکمل العدۃ ثلثۃ وثمانین وقیل ان عدۃ نسائہم کانت ثمانی عشرۃ امرأۃ اھ من الفتح وقال القسطلانی ثم رجعوا عندما بلغہم عن المشرکین سجودہم مع صلی اللہ علیہ وسلم عند قراءۃ سورۃ النجم فلقوا من المشرکین اشد مما عہدوا فہاجروا ثانیۃ اھ قلت وما ذکرہ الحافظ من ان الہجرۃ الاولی کانت سنۃ خمس من المبعث وافقہ فی ذلک القسطلانی وہکذا فی المواہب اللدنیۃ وذکر صاحب الخمیس ان الاولی کانت فی السنۃ الرابعۃ او الخامسۃ

۵۴۶ **باب موت النجاشی** قال الحافظ تقدم ذکر اسمہ واسم ابیہ فی الجنائز وان النجاشی لقب من ملک الحبشۃ ولقبہ الآن الحطی بفتح الحاء وکسر الطاء الخفیفۃ المہملتین آخرہ تحتیۃ خفیفۃ وافاد ابن التین ان النجاشی بسکون الیاء یعنی انہا اصلیۃ لا یاء النسب وحکی غیرہ تشدیدہا ایضا وحکی ابن دحیۃ کسر نونہ وذکر موتہ ہہنا استطرادا لکون المسلمین ہاجروا الیہ وانما وقعت وفاتہ بعد الہجرۃ سنۃ تسع عند الاکثر وقیل سنۃ ثمان قبل فتح مکۃ کما ذکرہ البیہقی فی دلائل النبوۃ وقد استشکل کونہ لم یترجم باسلامہ وہذا موضعہ وترجم بموتہ وانما مات بعد ذلک بزمن طویل والجواب انہ لما لم یثبت عندہ القصۃ الواردۃ فی صفۃ اسلامہ وثبت عندہ الحدیث الدال علی اسلامہ وہو صریح فی موتہ ترجم بہ لیستفاد من الصلوۃ علیہ انہ کان قد اسلم اھ

اقول وکان ہذہ الترجمۃ تتمۃ للسابقۃ لان ہجرۃ المسلمین الی الحبشۃ انما کانت لاجل النجاشی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فکونہ مأمنا لہم وقال القسطلانی بعد ذکر الحدیث وہذا النجاشی ہو الذی ہاجر الیہ المسلمون وکتب لہ صلی اللہ علیہ وسلم کتابا یدعوہ فیہ الی الاسلام مع عمرو بن امیۃ سنۃ ست من الہجرۃ واسلم علی ید جعفر بن ابی طالب واما النجاشی الذی ولی بعدہ الحبشۃ فکان کافرا لم یعرف لہ اسلام ولا اسم اھ

۵۴۷ **باب تقاسم المشرکین علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم** قال القسطلانی سقط لفظ باب لابی ذر وتقاسم المشرکین ای تحالفہم ثم قال فی شرح الحدیث قولہ حیث تقاسموا علی الکفر زاد فی الحج وذلک ان قریشا وکنانۃ تحالفت علی بنی ہاشم وبنی عبد المطلب او بنی المطلب ان لا یناکحوہم ولا یبایعوہم حتی یسلموا الیہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفی السیرۃ وکتبوا بذلک کتابا بخط بغیض بن عامر بن ہاشم وعلقوہ فی جوف الکعبۃ وتمادوا علی العمل بما فیہ من ذلک ثلاث سنین فاشتد البلاء علی بنی ہاشم فی شعبہم وعلی کل من معہم فلما کان رأس ثلاث سنین تلاوم قوم من قصی ممن ولدتہم بنو ہاشم ومن سواہم فاجمعوا امرہم علی نقض ما تعاہدوا علیہ من الغدر والبراءۃ وبعث اللہ علی صحیفتہم الارضۃ فاکلت ولحست ما فیہا من میثاق وعہد وبقی ما کان فیہا من ذکر اللہ عز وجل واطلع اللہ تعالیٰ نبیہ علی ذلک فاخبر عمہ ابا طالب بذلک فقال اربک اخبرک بہذا قال نعم فقال ابو طالب والثواقب ما کذبتنی ثم خرج ابو طالب فقال یا معشر قریش ان ابن اخی اخبرنی ان اللہ عز وجل قد سلط علی صحیفتکم الارضۃ فان کان کما یقول فواللہ لا نسلمہ حتی نموت من عند آخرنا وان کان الذی یقول باطلا دفعنا الیکم صاحبنا فقتلتم او استحییتم فقالوا قد رضینا بالذی تقول ففتحوا الصحیفۃ فوجدوہا کما اخبر فقالوا ہذا سحر ابن اخیک وزادہم ذلک بغیا وعدوانا اھ وقال الحافظ وکان ذلک التقاسم اول یوم من المحرم سنۃ سبع من البعثۃ وکان النجاشی قد جہز جعفرا ومن معہ فقدموا والنبی صلی اللہ علیہ وسلم بخیبر وذلک فی صفر منہا فلعلہ مات بعد ان جہزہم وفی الدلائل للبیہقی انہ مات قبل الفتح وہو اشبہ ثم بسط الحافظ فی تفصیل القصۃ والاختلاف فی زمان ابتداء حصرہم وکذا فی مدتہ وغیر ذلک ثم قال لما لم یثبت عند البخاری شیء من ہذہ القصۃ اکتفی بایراد حدیث ابی ہریرۃ لان فیہ دلالۃ علی اصل القصۃ لان الذی اوردہ اہل المغازی من ذلک کالشرح لقولہ فی الحدیث تقاسموا علی الکفر اھ قلت وذکر صاحب مجمع البحار ہذہ القصۃ من وقائع السنۃ الثامنۃ

۵۴۸ **باب قصۃ ابی طالب** واسمہ عند الجمیع عبد مناف وشذ من قال عمران بل ہو قول باطل نقلہ ابن تیمیۃ فی کتاب الرد علی الرافضی ان بعض الروافض زعم ان قولہ تعالیٰ ان اللہ اصطفی آدم ونوحا وآل ابراہیم وآل عمران ان آل عمران ہو آل ابی طالب وان اسم ابی طالب عمران واشتہر بکنیتہ وکان شقیق عبد اللہ والد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولذلک اوصی بہ عبد المطلب عند موتہ الیہ فکفلہ الی ان کبر واستمر علی نصرہ بعد ان بعث الی ان مات ابو طالب وقد ذکرنا انہ مات بعد خروجہم من الشعب وذلک فی آخر السنۃ العاشرۃ من المبعث وکان یذب عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویرد عنہ کل من یؤذیہ وہو مقیم مع ذلک علی دین قومہ اھ من الفتح

۵۴۹ **باب حدیث الاسراء** الخ قال ابن دحیۃ جنح البخاری الی ان لیلۃ الاسراء کانت غیر لیلۃ المعراج لانہ افرد کل منہا ترجمۃ قلت لا دلالۃ فی ذلک علی التغایر عندہ بل کلامہ فی اول الصلوۃ ظاہر فی اتحادہما وذلک انہ ترجم باب کیف فرضت الصلوۃ لیلۃ الاسراء والصلوۃ انما فرضت فی المعراج فدل علی اتحادہما عندہ وانما افرد کلا منہما بترجمۃ لان کلا منہما یشتمل علی قصۃ مفردۃ وان کانا وقعا معا وقد روی کعب الاحبار ان باب السماء الذی یقال لہ مصعد الملائکۃ یقابل بیت المقدس فاخذ منہ بعض العلماء ان الحکمۃ فی الاسراء الی بیت المقدس قبل العروج لیحصل العروج مستویا من غیر تعویج وفیہ نظر لورود ان فی کل سماء بیتا معمورا وان الذی فی السماء الدنیا حیال الکعبۃ وکان المناسب ان یصعد من مکۃ لیصل الی البیت المعمور بغیر تعویج وقد ذکر غیرہ مناسبات اخری ضعیفۃ ذکرہا الحافظ ثم قال وقد اختلف السلف فمنہم من ذہب الی ان الاسراء والمعراج وقعا فی لیلۃ واحدۃ فی الیقظۃ بجسد النبی صلی اللہ علیہ وسلم وروحہ بعد المبعث والی ہذا ذہب الجمہور من علماء المحدثین والفقہاء والمتکلمین الی آخر ما بسط فی الفتح من المباحث مما یتعلق بالاسراء وازید منہ العلامۃ القسطلانی فی المواہب اللدنیۃ فانہ اجاد الکلام مختصرا علی حدیث الاسراء وتکلم علی کل جزء من اجزائہ وبسطہ شارحہ العلامۃ الزرقانی وسیأتی الاختلاف فی زمانہ وتوسعہ فی الباب الآتی

۵۵۰ **باب المعراج** کذا للاکثر وللنسفی قصۃ المعراج وہو بکسر المیم وحکی ضمہا من عرج بفتح الراء یعرج بضمہا اذا صعد وقد اختلف فی وقت المعراج فقیل کان قبل المبعث وہو شاذ الا ان حمل علی انہ وقع حینئذ فی المنام کما تقدم وذہب الاکثر الی انہ کان بعد المبعث ثم اختلفوا فقیل قبل الہجرۃ بسنۃ قالہ ابن سعد وغیرہ وبہ جزم النووی وبالغ ابن حزم فنقل الاجماع فیہ وہو مردود فان فی ذلک اختلافا کثیرا یزید علی عشرۃ اقوال منہا ما حکاہ ابن الجوزی انہ کان قبلہا بثمانیۃ اشہر وقیل بستۃ اشہر وقیل باحد عشر شہرا جزم بہ ابراہیم الحربی حیث قال کان فی ربیع الآخر قبل الہجرۃ بسنۃ ورجحہ ابن المنیر فی شرح السیرۃ لابن عبد البر وقیل قبل الہجرۃ بسنۃ وشہرین حکاہ ابن عبد البر وقیل قبلہا بسنۃ وثلاثۃ اشہر حکاہ ابن فارس وقیل بسنۃ وخمسۃ اشہر قالہ السدی واخرجہ من طریقہ الطبری والبیہقی وعلی ہذا کان فی شوال او فی رمضان علی الغاء الکسرین منہ ومن ربیع الاول وبہ جزم الواقدی علی ظاہرہ وینطبق ما ذکرہ ابن قتیبۃ وحکاہ ابن عبد البر انہ کان قبلہا بثمانیۃ عشر شہرا وعند ابن سعد عن ابن ابی سبرۃ انہ کان فی رمضان قبل الہجرۃ بثمانیۃ عشر شہرا وقیل کان فی رجب حکاہ ابن عبد البر وجزم بہ النووی فی الروضۃ وقیل قبل الہجرۃ بثلث سنین حکاہ ابن الاثیر وحکی عیاض وتبعہ القرطبی والنووی عن الزہری انہ کان قبل الہجرۃ بخمس سنین ورجحہ عیاض ومن تبعہ واحتج بانہ لا خلاف ان خدیجۃ صلت معہ بعد فرض الصلوۃ ولا خلاف انہا توفیت قبل الہجرۃ اما بثلاث او نحوہا واما بخمس ولا خلاف ان فرض الصلوۃ کان لیلۃ الاسراء قلت وفی جمیع ما نفاہ من الخلاف نظر اما اولا فان العسکری حکی انہا ماتت قبل الہجرۃ بسبع سنین وقیل باربع وعن ابن الاعرابی انہا ماتت عام الہجرۃ واما ثانیا فان فرض الصلوۃ اختلف فیہ فقیل کان من اول البعثۃ وکان رکعتین بالغداۃ ورکعتین بالعشی وانما الذی فرض لیلۃ الاسراء الصلوات الخمس واما ثالثا فقد تقدم فی ترجمۃ خدیجۃ فی الکلام علی حدیث عائشۃ

فی بدء الخلق ان عائشة جزمت بان خدیجة ماتت قبل ان تفرض الصلوة وآثار العالفنی سنة موت خدیجة اختلاف آخر فحکی العسکری عن الزہری انہا ماتت بسبع مضین من البعثة وظاہرہ ان ذلک قبل الہجرة بست سنین فرعہ العسکری علی قول من قال ان المدة بین البعثة والہجرة کانت عشرا اھ کذا من الفتح وبسط الحافظ الکلام فی شرح حدیث الباب اشد البسط وذکر قصة المعراج صاحب مجمع البحار فی السنة الثانیة عشر من المبعث وکذا صاحب الخمیس ومن المباحث التی ذکرہا العلماء فی حدیث المعراج ما قال الحافظ وبسطہ شارح المواہب ایضا انہ اختلف فی الحکمة فی اختصاص کل من الانبیاء بالسماء التی التقاہ بہا فقیل لیظہر تفاضلہم فی الدرجات وقیل لمناسبة تتعلق بالحکمة فی الاقتصار علی ہؤلاء دون غیرہم من الانبیاء فقیل امروا بملاقاتہ فمنہم من ادرکہ فی اول وہلة ومنہم من تاخر فلحق ومنہم من فاتہ وہذا زلفہ السہیلی فاصاب وقیل الحکمة فی الاقتصار علی ہؤلاء المذکورین للاشارة الی ما سیقع لہ صلی اللہ علیہ وسلم مع قومہ من نظیر ما وقع لکل منہم ثم بسطہ الحافظ

ص٥٥ باب وفود الانصار الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمکة قال العلامة العینی ای ہذا باب فی بیان وفود الانصار ای قدومہم الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہو بمکة قولہ وبیعة العقبة ای التی ینسب الیہا جمرة العقبة وہی بمنی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعرض نفسہ علی القبائل فی کل موسم واتی کندة وبنی حنیفة وبنی کلب وبنی عامر بن صعصعة وغیرہم فلم یجبہ احد منہم الی ما سأل وقال موسی بن عقبة عن الزہری کان یقول لہم لا اکرہ احدا منکم علی شیء بل ارید ان تمنعوا من یؤذینی حتی ابلغ رسالة ربی فلا یقبلہ احد بل یقولون قوم الرجل اعلم بہ فبینا ہو عند العقبة اذ لقی رہطا من الخزرج فدعاہم الی اللہ تعالی فاجابوہ فجاء فی العام المقبل اثنا عشر رجلا الی الموسم من الانصار احدہم عبادة بن الصامت رضی اللہ تعالی عنہ فاجتمعوا برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی العقبة وبایعوہ وہی بیعة العقبة الاولی فجاء فی العام الآخر سبعون الی الحج فواعدہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما اجتمعوا اخرجوا من کل فرقة نقیبا فبایعوہ ثمة لیلا وہی البیعة الثانیة اھ من القسطلانی وذکر صاحب مجمع بحار الانوار فی السنة الحادیة عشر النبویة انہ صلی اللہ علیہ وسلم علی دأبہ کان یعرض نفسہ علی القبائل موسم الحج ویقول من ینصرنی ویاخذنی معہ حتی اؤدی کلام ربی فلقی رہطا من الخزرج ودعاہم فآمنوا وکانوا ستة منہم اسعد بن زرارة وفی الثانیة عشر کانت بیعة العقبة الاولی حیث قدم من الانصار اثنا عشر احدہم عبادة بن الصامت وفی الثالثة عشر کانت بیعة العقبة الثانیة وکانوا سبعین رجلا وامرأتین اھ کما تقدم فی الجزء الثانی من کتاب الایمان وبسط الکلام فی الفتح

ص٥٥ باب تزویج النبی صلی اللہ علیہ وسلم عائشة (رضی اللہ عنہا) وفی تاریخ الخمیس وفی شوال ہذہ السنة (ای العاشرة من النبوة) تزوج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سودة وعائشة وفی اسد الغابة لابن الاثیر تزوج صلی اللہ علیہ وسلم بعد خدیجة سودة بنت زمعة قال الزہری تزوجہا قبل عائشة وہو بمکة وبنی بہا بمکة ایضا وقال غیرہ تزوج عائشة قبل سودة وانما بنی بسودة قبل عائشة لصغر عائشة وتزوج عائشة بمکة وبنی بہا بالمدینة سنة اثنتین وفی المواہب اللدنیة تزوج سودة بمکة بعد موت خدیجة قبل ان یعقد علی عائشة ہذا قول قتادة وابی عبیدة ولم یذکر ابن قتیبة غیرہ ویقال تزوجہا بعد عائشة ویجمع بین القولین بانہ صلی اللہ علیہ وسلم عقد علی عائشة قبل سودة ودخل بسودة قبل عائشة والتزویج یطلق علی کل واحد من العقد والدخول وفی سیرة الیعمری تزوج عائشة بمکة قبل الہجرة بسنتین وقیل بثلاث وہی بنت ست او سبع الی آخر ما بسط ثم قال فی وقائع السنة الاولی من الہجرة وفی ہذہ السنة بنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعائشة وکان البناء بہا علی رأس تسعة اشہر وقیل ثمانیة عشر شہرا فی شوال کذا فی المواہب اللدنیة وتاریخ الیافعی وکذا فی الوفاء مع غیرہ فی شوال وفی المشکوة عن عائشة انہا قالت تزوجنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شوال وبنی بی فی شوال فای نساء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان احظی عندہ منی وقیل البناء بہا فی الثامن والعشرین من ذی الحجة وقیل زفافہا وقع فی السنة الثانیة والاول اصح وکان البناء بہا یوم الاربعاء ضحی فی منزل ابی بکر بالسنح اھ قولہ فلبث سنتین او قریبا من ذلک الخ قال الکرمانی فان قلت کیف یصح ذلک وخدیجة ماتت قبل الہجرة بثلاث سنین فاذا نکحہا بعد ذلک بثلاث کان نکاحہا حال الہجرة او بعدہا وہو خلاف ما اتفقوا علیہ قلت قد نقل ایضا انہا توفیت قبل الہجرة بخمس سنین او قد قال او قریبا من ذلک ولا یخفی علیک ان الحدیث مرسل اھ وکتب الشیخ قدس سرہ فی اللامع قولہ او قریبا من ذلک یعنی بالقرب فی جانب الزیادة لا النقصان کما یشہد بہ الروایات اھ والاوجہ عند ہذا العبد الضعیف انہ لا اشکال فی حدیث البخاری ہذا اصلا بل فیہ بیان لموت خدیجة ونکاح عائشة رضی اللہ عنہا وقولہ فلبث سنتین توضیح لما سبق من قولہ بثلث سنین والمعنی انہا رضی اللہ عنہا توفیت قبل الہجرة بثلاث سنین فلبث النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد وفاتہا بمکة سنتین او اکثر من ذلک واما نکاح عائشة والبناء بہا فامر مستقل والمعنی انہ صلی اللہ علیہ وسلم تزوجہا وہی بنت ست فی شوال من السنة العاشرة النبویة التی توفیت فیہا خدیجة وبنی بہا فی شوال من السنة الاولی الہجریة وہی بنت تسع وعلی ہذا فلا یرد علی الحدیث اشکال ولا یرد علیہ مخالفة لما رجح المحققون فی نکاح عائشة والبناء بہا اھ

ص٥٥ باب الہجرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال القسطلانی باذن اللہ عز وجل لہ فی ذلک بقولہ تعالی وقل رب ادخلنی مدخل صدق بعد بیعة العقبة بشہرین وبضعة عشر یوما قولہ واصحابہ ابی بکر وعامر بن فہیرة وصاحبین لہ من مکة الی المدینة ولان قد ہاجر بین العقبتین جماعة ابن ام مکتوم وغیرہ اھ زاد الحافظ ذکر الحاکم ان خروجہ صلی اللہ علیہ وسلم من مکة کان بعد بیعة العقبة بثلاثة اشہر او قریبا منہا وجزم ابن اسحاق بانہ خرج اول یوم من ربیع الاول فعلی ہذا یکون بعد البیعة بشہرین وبضعة عشر یوما وکذا جزم بہ الاموی فی المغازی عن ابن اسحق فقال کان مخرجہ من مکة بعد العقبة بشہرین ولیال قال وخرج لہلال ربیع الاول وقدم المدینة لاثنتی عشرة خلت من ربیع الاول قلت وعلی ہذا خرج یوم الخمیس واما اصحابہ فتوجہ معہ ابو بکر الصدیق وعامر بن فہیرة وتوجہ قبل ذلک بین العقبتین جماعة منہم ابن ام مکتوم ویقال ان اول من ہاجر الی المدینة ابو سلمة بن عبد الاشہل المخزومی زوج ام سلمة وقدم المدینة بکرة وقدم بعدہ عامر بن ربیعة عشیة ثم توجہ مصعب بن عمیر لیفقہ من اسلم من الانصار ثم کان اول من ہاجر بعد بیعة العقبة عامر بن ربیعة علی ما ذکر ابن اسحق وسیاتی ما یخالفہ فی الباب الذی یلیہ وہو قول البراء اول من قدم علینا من المہاجرین مصعب بن عمیر الخ ثم توجہ باقی الصحابة شیئا فشیئا کما سیاتی فی الباب الذی یلیہ ثم لما توجہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم استقر بہا خرج من بقی من المسلمین وکان المشرکون یمنعون من قدروا علی منعہ منہم فکان اکثرہم یخرج سرا الی ان لم یبق منہم بمکة الا من

علی امرہ من المستضعفین اھ من الفتح وفی تاریخ الخمیس قال اصحاب السیر لما استقر رأی قریش بعد المشاورة علی قتلہ صلی اللہ علیہ وسلم اتاہ جبرئیل واخبرہ بذلک وقال لا تبت ہذہ اللیلة علی فراشک الذی کنت تبیت علیہ وان اللہ عند ذلک طوع الی المدینة کذا فی معالم التنزیل وفی روایة قال لہ ان اللہ یامرک بالہجرة وفی شواہد النبوة لما امر صلی اللہ علیہ وسلم بالہجرة سأل جبرئیل عمن یہاجر معہ قال ابو بکر الصدیق فمن ذلک الیوم سماہ اللہ صدیقا وعن ابن عباس قال ان اللہ آذن نبیہ فی الہجرة بہذہ الآیة وقل رب ادخلنی مدخل صدق واخرجنی مخرج الآیة اخرجہ الترمذی وصححہ ہو والحاکم کذا فی الوفاء والمواہب اللدنیة اھ مختصرا ثم ذکر المصنف فی الباب نحوا من ستة وعشرین حدیثا وقال الحافظ فی شرح اثر عائشة لا ہجرة الیوم کان المؤمنون یفر احدہم بدینہ اشارت عائشة الی بیان مشروعیة الہجرة وان سببہا خوف الفتنة والحکم یدور مع علتہ فمقتضاہ ان من قدر علی عبادة اللہ فی ای موضع اتفق لم تجب علیہ الہجرة منہ والا وجبت ومن ثم قال الماوردی اذا قدر علی اظہار الدین فی بلد من بلاد الکفر فقد صارت البلد بہ دار الاسلام فالاقامة فیہا افضل من الرحلة منہا لما یترجی من دخول غیرہ فی الاسلام وقال الخطابی وکانت الہجرة ای الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اول الاسلام مطلوبة ثم افترضت لما ہاجر الی المدینة الی حضرتہ للقتال معہ وتعلم شرائع الدین وقد اکد اللہ ذلک فی عدة آیات حتی قطع الموالاة بین من ہاجر وبین من لم یہاجر فقال تعالی والذین آمنوا ولم یہاجروا ما لکم من ولایتہم من شیء حتی یہاجروا فلما فتحت مکة ودخل الناس فی الاسلام من جمیع القبائل سقطت الہجرة الواجبة وبقی الاستحباب الی آخر ما فی الفتح قولہ فی حدیث انس اقبل نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی المدینة وہو مردف ابا بکر رضی اللہ عنہ الخ قال العلامة السندی کانہ وقع کذلک احیانا او المعنی ان راحلتہ متاخرة عن راحلة النبی صلی اللہ علیہ وسلم والا فہما کانا علی راحلتین علی مقتضی الاحادیث الاخر اھ وبسط الکلام علیہ فی ہامش اللامع فی کتاب المغازی قولہ اذ اقبل لا یاخذ قبل ابیہ یغضب الخ یشکل علیہ ما یاتی فی بیعة الحدیبیة انہ رد علی من قال انہ اسلم قبل ابیہ وسیاتی الجمع ہناک ان شاء اللہ تعالی

ص٥٥ باب مقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال العلامة العینی ای ہذا باب فی باب قدوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقدوم اصحاب المدینة وکان وصول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی قباء یوم الاثنین اول شہر ربیع الاول ومر الکلام فیہ عن قریب وکان وصول اکثر اصحابہ قبلہ ونزل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی کلثوم بن الہدم قالہ ابن شہاب وقیل نزل علی سعد بن خیثمة وجمع بینہما ان نزولہ کان علی کلثوم وکان یجلس مع اصحابہ عند سعد بن خیثمة لانہ کان اعزب وکان یقال لبیتہ بیت العزاب قال ابن شہاب وبلغ علی بن ابی طالب نزولہ صلی اللہ علیہ وسلم آمنا بقباء فرکب راحلتہ فلحق بہ وہو بقباء اھ وشرح العلامة القسطلانی الترجمة بقولہ باب مقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی قباء یوم الاثنین اول ربیع الاول وقیل فی ثامنہ ومقدم اکثر اصحابہ المدینة قبلہ اھ وقال الحافظ تحت الباب تقدم بیان الاختلاف فیہ فی آخر شرح حدیث عائشة الطویل فی شان الہجرة وقال ہناک دخل المدینة بعد ان استقل ربیع الاول ثم قال اقل ما قیل انہ دخل فی الیوم الاول منہ واکثر ما قیل انہ دخل فی الثانی عشر منہ وقال ایضا فی شرح قولہ حتی نزل بہم فی بنی عمرو بن عوف ومنازلہم بقباء وہی علی فرسخ من المسجد النبوی بالمدینة وکان نزولہ علی کلثوم بن الہدم وقیل کان یومئذ مشرکا وجزم بہ محمد بن الحسن بن زبالة فی اخبار المدینة قولہ وذلک یوم الاثنین من شہر ربیع الاول وہذا ہو المعتمد وشذ من قال یوم الجمعة وفی روایة موسی بن عقبة عن ابن شہاب قدمہا لہلال ربیع الاول ای اول یوم منہ وفی روایة جریر بن حازم عن ابن اسحق قدمہا للیلتین خلتا من شہر ربیع الاول ونحوہ عند ابی معشر لکن قال لیلة الاثنین ومثلہ عن ابن البرقی وثبت کذلک فی اواخر صحیح مسلم وفی روایة ابراہیم بن سعد عن ابن اسحق قدمہا لاثنتی عشرة لیلة خلت من ربیع الاول وعند ابن سعد فی شرف المصطفی من طریق ابی بکر بن حزم قدم لثلث عشرة من ربیع الاول فہذا یجمع بینہ وبین الذی قبلہ بالحمل علی الاختلاف فی رؤیة الہلال وعندہ من حدیث عمر ثم نزل علی بنی عمرو بن عوف یوم الاثنین للیلتین بقیتا من ربیع الاول کذا فیہ ولعلہ کان فیہ خلتا لیوافق روایة جریر بن حازم وعن ابن شہاب فی نصف ربیع الاول وقیل کان قدومہ فی سابعہ وجزم ابن حزم بانہ خرج من مکة لثلث لیال بقین من صفر وہذا یوافق قول ہشام الکلبی انہ خرج من الغار لیلة الاثنین اول یوم من ربیع الاول فان کان محفوظا فلعل قدومہ قباء کان یوم الاثنین ثامن ربیع الاول واذا ضم الی قول انس انہ اقام بقباء اربع عشرة لیلة خرج منہ ان دخولہ المدینة کان لاثنین وعشرین منہ لکن الکلبی جزم بانہ دخلہا لاثنتی عشرة خلت منہ فعلی قولہ تکون اقامتہ بقباء اربع لیال فقط وبہ جزم ابن حبان فانہ قال اقام بہا الثلاثاء والاربعاء والخمیس یعنی وخرج یوم الجمعة فکانہ لم یعتد بیوم الخروج ولا الدخول وعن قوم من بنی عمرو بن عوف انہ اقام فیہم اثنین وعشرین یوما حکاہ الزبیر بن بکار والاکثر انہ قدم نہارا ووقع فی روایة مسلم لیلا ویجمع بان القدوم کان آخر اللیل فدخل نہارا اھ من الفتح وفی تاریخ الخمیس وفی سیرة ابی محمد عبد الملک بن ہشام عن محمد بن اسحق المطلبی قال قدم علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الاثنین حین اشتد الضحی وکادت الشمس تعتدل لاثنتی عشرة لیلة مضت من ربیع الاول وہذا التاریخ فیما قالہ ابن ہشام الی آخر ما بسط وقال ایضا قیل کان اول ما سمع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم افشوا السلام واطعموا الطعام وصلوا الارحام وصلوا باللیل والناس نیام تدخلوا الجنة بسلام واکثر اہل السیر ان ذلک الیوم کان یوم الاثنین وشذ من قال یوم الجمعة من ربیع الاول فی الضحوة الکبری قریبا من نصف النہار وبسط الکلام ایضا علی مدة اقامتہ صلی اللہ علیہ وسلم بقباء

ص٥٥ باب اقامة المہاجر بمکة بعد قضاء نسکہ ای من حج او عمرة قال الحافظ قولہ ثلث للمہاجر بعد الصدر بفتح المہملتین ای بعد الرجوع من منی وفقہ ہذا الحدیث ان الاقامة بمکة کانت حراما علی من ہاجر منہا قبل الفتح لکن ابیح لمن قصدہا منہم بحج او عمرة ان یقیم بعد قضاء نسکہ ثلثة ایام لا یزید علیہا ولہذا رثی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن خولة ان مات بمکة ویستنبط من ذلک ان اقامة ثلثة ایام لا تخرج صاحبہا عن حکم المسافر وفی کلام الداؤدی اختصاص ذلک بالمہاجرین الاولین ولا معنی لتقییدہ بالاولین قال النووی معنی ہذا الحدیث ان الذین ہاجروا یحرم علیہم استیطان مکة وحکی عیاض انہ قول الجمہور قال واجازہ لہم جماعة یعنی بعد الفتح فحملوا ہذا القول علی الزمن الذی کانت الہجرة المذکورة واجبة فیہ قال واتفق الجمیع علی ان الہجرة قبل الفتح کانت واجبة وان سکنی المدینة کان واجبا لنصرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومواساتہ بالنفس واما غیر المہاجرین فیجوز لہ سکنی ای بلد اراد سواء مکة وغیرہا بالاتفاق انتہی کلام القاضی ویستثنی من ذلک من اذن لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالاقامة فی غیر المدینة وقال القرطبی المراد بہذا الحدیث من ہاجر من مکة الی المدینة لنصر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا یعنی بہ من ہاجر من

غيرها لانه خرج جوابا عن سوالهم لما تحرجوا من الاقامة بمكة اذ كانوا قد تركوها لله تعالى فاجابهم بذلك واعلمهم ان اقامة الثلث ليس باقامة قال والخلاف الذى اشار اليه عياض كان فيمن مضى اه۔

صـ٥٦٥ باب (بغير ترجمة) هكذا فى النسخ الهندية بغير ترجمة وهكذا فى نسخة الكرمانى والقسطلانى وفى نسخة الفتح والعينى باب التاريخ من اين ارخوا التاريخ قال الحافظ قال الجوهرى التاريخ تعريف الوقت والتوريخ تقول ارخت وورخت وقيل اشتقاقه من الارخ وهو الانثى من بقر الوحش كانه شئ حدث كما يحدث الولد وقيل هو معرب ويقال اول ما احدث التاريخ من الطوفان من اين ارخوا التاريخ كانه يشير الى اختلاف فى ذلك وقد روى الحاكم فى الاكليل بسنده عن الزهرى ان النبى صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة امر بالتاريخ فكتب فى ربيع الاول وهذا معضل والمشهور خلافه كما سياتى وان ذلك كان فى خلافة عمر وافاد السهيلى ان الصحابة اخذوا التاريخ بالهجرة من قوله تعالى لمسجد اسس على التقوى من اول يوم لانه من المعلوم انه ليس اول الايام مطلقا فتعين انه اضيف الى شئ مضمر وهو اول الزمن الذى عز فيه الاسلام وعبد فيه النبى صلى الله عليه وسلم ربه آمنا وابتدأ بناء المسجد فوافق راى الصحابة ابتداء التاريخ من ذلك اليوم وفهمنا من فعلهم ان قوله تعالى من اول يوم انه اول ايام التاريخ الاسلامى كذا قال والمتبادر ان معنى قوله من اول يوم اى دخل فيه النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه المدينة والله اعلم قوله الا من مقدمه المدينة اى زمن قدومه ولم يرد شهر قدومه لان التاريخ انما وقع من اول السنة وقد ابدى بعضهم للبداءة بالهجرة مناسبة فقال كانت القضايا التى اتفقت له ويمكن ان يورخ بها اربعة مولده ومبعثه وهجرته ووفاته فرجح عندهم جعلها من الهجرة لان المولد والمبعث لا يخلو واحد منهما من النزاع فى تعيين السنة واما وقت الوفاة فاعرضوا عنه لما توقع بذكره من الاسف عليه فانحصر فى الهجرة وانما اخروه من ربيع الاول الى المحرم لان ابتداء العزم على الهجرة كان فى المحرم اذ البيعة وقعت فى اثناء ذى الحجة وهى مقدمة الهجرة فكان اول هلال استهل بعد البيعة والعزم على الهجرة هلال المحرم فناسب ان يجعل مبتدأ وهذا اقوى ما وقفت عليه من مناسبة الابتداء بالمحرم وذكروا فى سبب عمل عمر التاريخ اشياء منها ما اخرجه ابو نعيم فى تاريخه ومن طريقه الحاكم من طريق الشعبى ان ابا موسى كتب الى عمر انه ياتينا منك كتب ليس لها تاريخ فجمع عمر الناس فقال بعضهم ارخ بالمبعث وبعضهم ارخ بالهجرة فقال عمر الهجرة فرقت بين الحق والباطل فارخوا بها وذلك سنة سبع عشرة فلما اتفقوا قال بعضهم ابدؤا برمضان فقال عمر بالمحرم فانه منصرف الناس من حجهم فاتفقوا عليه وقيل اول من ارخ التاريخ يعلى بن امية حيث كان باليمن اخرجه احمد باسناد صحيح لكن فيه انقطاع وذكر روايات اخر ثم قال فاستفدنا بمجموع هذه الآثار ان الذى اشار بالمحرم عمر وعثمان وعلى رضى الله تعالى عنهم اه من الفتح ومناسبة حديث عائشة ثانى حديثى الباب بالترجمة مما يحتاج الى بيان ولم يتعرض له الحافظ ولا القسطلانى وقال العلامة العينى لما كان البابان السابقان داخلين فى باب هجرة النبى صلى الله عليه وسلم جازت المناسبة لذكر هذا الحديث ههنا اه۔

صـ٥٦٦ باب قول النبى صلى الله عليه وسلم اللهم امض لاصحابى هجرتهم قال الحافظ قوله ومرثيته الخ بتخفيف التحتانية وهو عطف على قوله والمرثية تعديد محاسن الميت والمراد ههنا التوجع له لكونه مات فى البلد التى هاجر منها وقد تقدم بيان الحكمة فى ذلك قبل بباب اه

صـ٥٦٦ باب كيف آخى النبى صلى الله عليه وسلم بين اصحابه الخ تقدم فى مناقب الانصار باب اخاء النبى صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والانصار ولا يتوهم التكرار بينهما لاختلاف المقاصد فان الغرض من الاول بيان فضيلة الانصار والمقصود ههنا ذكر ما وقع بعد الهجرة وفرق آخر وهو ان المقصود هناك ذكر المواخاة نفسها وههنا بيان كيفيتها قال الحافظ ابن عبد البر كانت المواخاة مرتين مرة بين المهاجرين خاصة وذلك بمكة ومرة بين المهاجرين والانصار فهى المقصودة هنا وذكر ابن سعد باسانيد الواقدى الى جماعة من التابعين قالوا لما قدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة آخى بين المهاجرين وآخى بين المهاجرين والانصار على المواساة وكانوا يتوارثون وكانوا تسعين نفسا بعضهم من المهاجرين وبعضهم من الانصار وقيل كانوا مائة فلما نزل واولوا الارحام بطلت المواريث بينهم بتلك المواخاة قال الحافظ قال السهيلى آخى بين اصحابه ليذهب عنهم وحشة الغربة ويتانسوا من مفارقة الاهل والعشيرة ويشد بعضهم ازر بعض فلما عز الاسلام واجتمع الشمل وذهبت الوحشة ابطل المواريث وجعل المؤمنين كلهم اخوة وانزل انما المؤمنون اخوة يعنى فى التوادد وشمول الدعوة واختلفوا فى ابتدائها فقيل بعد الهجرة بخمسة اشهر وقيل بتسعة وقيل وهو يبنى المسجد وغير ذلك وعند ابن سعد فى شرف المصطفى كانت المواخاة بينهم فى المسجد وانكر ابن تيمية فى كتاب الرد على ابن المطهر الرافضى المواخاة بين المهاجرين وخصوصا مواخاة النبى صلى الله عليه وسلم لعلى قال لان المواخاة شرعت لارفاق بعضهم بعضا وليتالف قلوب بعضهم على بعض فلا معنى لمواخاة النبى لاحد منهم ولا لمواخاة مهاجرى لمهاجرى وهذا رد للنص بالقياس واغفال عن حكمة المواخاة الى آخر ما قال فى الفتح۔

صـ٥٦٧ باب (بغير ترجمة) كذا لهم بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذى بعده ولعله كان بعده قاله الحافظ وقال العلامة العينى هو كالفصل للباب الذى قبله وقال بعد ذكر الحديث مطابقته للترجمة والباب هجرة النبى صلى الله عليه وسلم ظاهرة وذلك انا قد ذكرنا ان الابواب المذكورة بعد باب هجرة النبى كلها تابعة لباب هجرة النبى صلى الله عليه وسلم اه

(صـ٥٦٧) باب اتيان اليهود النبى صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة قال العينى قوله هادوا صاروا يهودا الخ مشى البخارى ههنا على عادته فى ذكر الفاظ من القرآن مما يائل لفظ الحديث فان قوله هادوا مذكور فى قوله ومن الذين هادوا سماعون للكذب ومعناه ههنا صاروا يهودا واما قوله هدنا فمذكور فى قوله تعالى انا هدنا اليك ومعناه تبنا اليك وكذا فسر ابو عبيدة اللفظين المذكورين اه قال الحافظ ذكر ابن عائذ من طريق عروة ان اول من اتاه منهم ابو ياسر بن اخطب اخو حيى بن اخطب فسمع منه فلما رجع الى قومه قال لقومه اطيعونى فان هذا النبى الذى كنا ننتظر فعصاه اخوه وكان مطاعا فيهم فاستحوذ عليه الشيطان فاطاعوه على ما قال وروى ابن سعد فى شرف المصطفى من طريق سعيد بن جبير جاء ميمون بن يامين وكان راس اليهود الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ابعث اليهم فاجعلنى حكما فانهم يرجعون الى فادخله داخلا ثم ارسل اليهم فاتوه فخاطبوه فقال اختاروا رجلا يكون حكما بينى وبينكم قالوا قد رضينا ميمون بن يامين فقال اخرج اليهم فقال اشهد انه رسول الله فابوا ان يصدقوه وذكر ابن اسحاق ان النبى صلى الله عليه وسلم وادع اليهود لما قدم المدينة وامتنعوا من اتباعه فكتب بينهم كتابا وكانوا ثلاث قبائل قينقاع والنضير وقريظة فنقض الثلاثة العهد طائفة بعد طائفة فمن على بنى قينقاع واجلى بنى النضير واستاصل بنى قريظة وسياتى بيان ذلك كله مفصلا ان شاء الله تعالى وذكر ابن اسحاق ايضا عن الزهرى سمعت رجلا من مزينة يحدث سعيد بن المسيب عن ابى هريرة ان احبار يهود اجتمعوا فى بيت المدراس حين قدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة فقالوا غدا انطلقوا الى هذا الرجل فسالوه عن حد الزانى فذكر الحديث اه قوله لو آمن بى عشرة من اليهود الخ كتب الشيخ فى اللامع يعنى من علمائهم لكان ذلك سببا لايمان بقيتهم والا فقد آمن منهم اكثر من ذلك العدد اه وذكر فى هامشه كلام الشراح وفيه ايضا قال النووى قال صاحب التحرير المراد عشرة من احبارهم اه وهو الذى اختاره الشيخ قدس سره فى توجيه الحديث وقد عزاه صاحب الفيض الى الرواية فقال نقد روى فيه قيد وهو عشرة من احبار اليهود ... فانحل الاشكال اه۔

صـ باب اسلام سلمان الفارسى رضى الله عنه قال العلامة العينى اى هذا باب فى ذكر شئ فيه دلالة على اسلام سلمان الفارسى وقد مضى فى كتاب البيوع فى باب الشراء من المشركين كيفية اسلام سلمان ومكاتبته وقصته مشهورة وولاه عمر رضى الله عنه العراق وكان يعمل فى الخوص بيده فيأكل منه عاش مائتين وخمسين سنة بلا خلاف وقيل ثلاث مائة وخمسين وقيل انه ادرك وصى عيسى ابن مريم عليهما السلام ومات بالمدائن سنة ست وثلاثين اه قلت وبسط ترجمته فى هامش اللامع وفيه قال الحافظ فى الاصابة سلمان الفارسى ويقال سلمان الخير وقال ابن حبان من زعم ان سلمان الخير آخر فقد وهم وكان اول مشاهده الخندق وشهد بقية المشاهد وقال ابن عبد البر يقال انه شهد بدرا وروت قصته من طرق كثيرة وفى سياق قصته فى اسلامه اختلاف فى تيسير الجمع فيه اه قال القسطلانى فى شرح قوله انه تداوله بضعة عشر من رب الى رب اى اخذه سيد من سيد وكان حرا فظلموه وباعوه وذلك انه هرب من ابيه لطلب الحق وكان مجوسيا فلحق براهب ثم براهب ثم بآخر وكان يصحبهم الى وفاتهم حتى دله الاخير على ظهور النبى صلى الله عليه وسلم فقصده مع بعض الاعراب فغدروا به فباعوه فى وادى القرى ثم اشتراه منه يهودى آخر من بنى قريظة فقدم به المدينة فلما قدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة ورأى علامات النبوة واسلم فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كاتب عن نفسك فكاتب على ان يغرس ثلاثمائة نخلة واربعين اوقية من ذهب فغرس له صلى الله عليه وسلم بيده المباركة الكل وقال اعينوا اخاكم فاعانوه حتى ادى ذلك كله ثم ذكر مدة عمره كما تقدم فى كلام العينى وكتب شيخنا مولانا خليل المحدث السهارنفورى فى بذل المجهود شرح سنن ابى داود فى ترجمة سلمان الفارسى قال الحافظ فى تهذيب التهذيب قرأت بخط ابى عبد الله الذهبى رجعت عن القول بانه قارب ثلاثمائة او زاد عليها وتبين لى انه ما جاوز الثمانين ولم يذكر مستنده فى ذلك اه۔ قوله فترة بين عيسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم ستمائة سنة كتب الشيخ قدس سره فى اللامع فيه اتمام الكسر عددا فان الاكثر من خمس مائة بعد ست مائة فى العرف وكثيرا ما يسقطا الكسر ايضا وكلاهما جارد والله تعالى اعلم وعلمه اتم واحكم، تم المجلد الاول من تقريرات على البخارى اه وفى هامشه قال الحافظ المراد بالفترة المدة التى لا يبعث فيها رسول من الله ولا يمتنع ان ينبا فيها من يدعو الى شريعة الرسول الاخير ونقل ابن الجوزى الاتفاق على ما اقتضاه حديث سلمان هذا وتعقب بان الخلاف فى ذلك منقول فعن قتادة خمس مائة وستين سنة اخرجه عبد الرزاق عن معمر عنه وعن الكلبى خمس مائة واربعين وقيل اربعمائة سنة ووجه تعلق هذه الاحاديث باسلام سلمان الاشارة الى ان الاحاديث التى وردت فى سياق قصته ليست على شرط البخارى فى الصحيح وان كان اسناد بعضها صالحا واما احاديث الباب فمحصلها انه اسلم بعد ان تداوله جماعة بالرق وبعد ان هاجر من وطنه وغاب عنه هذه المدة الطويلة حتى من الله تعالى عليه بالاسلام اه ثم لا يذهب عليك ان الحافظ رحمه الله تعالى قال فى مقدمة الفتح فى ذكر مناسبة الترتيب بين الابواب ان الامام البخارى ساق المغازى على ترتيب ما صح عنده وبدأ باسلام ابن سلام تفاؤلا بالسلامة فى المغازى اه كذا افاد والاوجه عندى ان يقال بدأ باسلام سلمان الفارسى فان هذا الباب هو المتصل بكتاب المغازى ولم يترجم البخارى بباب اسلام عبد الله بن سلام بل ذكر حديث اسلامه قبل باب اتيان اليهود النبى صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة وما كتب الشيخ قدس سره تم المجلد الاول الخ مبنى على ما فى ايدينا من النسخ المطبوعة الهندية كما ترى واما بحسب نسخ الشروح فتنتصف كتاب البخارى على باب مناقب عائشة كما تقدم هناك ثم البراعة عندى كما افاده الحافظ فى لفظ الفترة وهو ظاهر

محمد زكريا عفى عنه

۲۹ ذو القعدة ۱۳۹۲ھ يوم الخميس